Bibliſcher
Commentar
über
ſämmtliche Schriften des Neuen Teſtaments

zunächſt

für Prediger und Studirende.

Von

Dr. Hermann Olshauſen,
Profeſſor der Theologie an der Univerſität zu Königsberg.

Zweiter Band.

Das Evangelium des Johannes, die Leidensgeſchichte und die Apoſtelgeſchichte enthaltend.

EIGENTHUM DER STADT AUGSBURG

Zweite verbeſſerte Auflage.

Reutlingen,
in der J. N. Enßlin'ſchen Buchhandlung.
1834.

Seinem theuern Freunde

Herrn Dr. A. Tholuck,

Conſiſtorialrath und Profeſſor der Theologie an der Univerſität zu Halle,

zum Zeichen herzlicher Liebe

gewidmet

vom

Verfaſſer.

Vorrede.

Schneller als ich erwartete, iſt auch das Bedürfniß einer zweiten Auflage des zweiten Bandes meines Commentars fühlbar geworden. Leider erhielt ich die neue Auflage des Lückeſchen Werks über den Johannes zu ſpät, um ſie noch benutzen zu können bei der Durchſicht das Evangeliums. Für die Apoſtelgeſchichte iſt inzwiſchen nichts neues geſchehen; mit Verlangen ſehe ich aber der umfaſſenden Arbeit meines Freundes und Collegen, des Herrn Profeſſor Lehnerdt, über dieſe Schrift entgegen. Mögte er uns nicht zu lange darauf warten laſſen!

Außer dieſen wenigen auf den zweiten Band allein bezüglichen Bemerkungen finde ich mich noch veranlaßt, über den Gebrauch meines Commentars Folgendes zu wiederholen, wodurch ich das in der Vorrede zum erſten Bande Ausgeſprochene genauer beſtimmen mögte. Ich

habe meinen Commentar für Prediger und Studirende berechnet; beide Theile müſſen aber, nach meiner Abſicht, das Werk auf verſchiedene Weiſe gebrauchen. Der Prediger, der ſeinen exegetiſchen Curſus auf der Univerſität gemacht hat, kann bei ſeinen fortgeſetzten Studien meinen Commentar als Anleitung zur umfaſſenden Wiederholung benutzen. Alles, was er in dem Werke entweder gar nicht, oder nur kurz angedeutet findet, werden ihm ſeine Hefte ausführlich und mit der nöthigen Begründung darbieten; dagegen wird ihm das Buch behülflich ſeyn können, in die Einheit des Geiſtes, der alle Schriften des N. Ts. durchdringt, einzugehen und dadurch für ein wahres Verſtändniß des eigentlichen Inhalts zu gewinnen. Zu der Anſchauung nemlich von der Lebenseinheit der Schrift, die durch Zuſammenhaltung des Einzelnen mit dem Ganzen ſo ungemein das Verſtändniß fördert, führen häufig die exegetiſchen Vorleſungen ſchon deshalb nicht, weil ſie gemeiniglich bei ganz verſchiedenen Lehrern gehört werden; zu geſchweigen, daß die Nachweiſung dieſer Einheit in der Exegeſe überhaupt viel zu ſehr vernachläſſigt iſt. Der Studirende dagegen muß meinen Commentar zu ſeiner Vorbereitung für die Vorleſung gebrauchen. Der Docent hat in der kurzen Zeit eines Semeſters, in der oft die umfaſſendſten und ſchwierigſten Schriften erklärt werden ſollen, nur zu

häufig den Schmerz, wichtige Mittheilungen zurückhalten zu müſſen, indem es ganz unmöglich iſt, Alles zu geben, was ſich dem Geiſte bei der Erklärung aufdrängt. Durch die Niederlegung einer Menge von Stoff in meinen Commentar hoffe ich nun, mir ſelbſt und vielleicht auch Andern das Geſchäft erleichtert zu haben, die heiligen Schriften von der Katheder zu erklären. Der Commentar ſoll demnach die Vorleſungen keineswegs entbehrlich machen, ſondern zu ihrer rechten Benutzung anleiten. Wenn der Docent ſich den Zuhörer als vertraut mit dem Weſen der zu erklärenden Stelle denken darf, kann er um ſo ruhiger und ausführlicher ſich der genaueſten Betrachtung der Form nach ihren verſchiedenen Beziehungen überlaſſen. Dieſe Bemerkungen werden hinreichen, Jedem, der unpartheiiſch mit dieſem Zweck die Ausführung vergleichen will, anſchaulich zu machen, weshalb eben die vorliegende Form der Behandlung gewählt iſt.

Der Verfaſſer.

Inhaltsanzeige.

I.

Das Evangelium Johannis.

Einleitung.

Seite

§. 1. Von der Perſon des Johannis 3
§. 2. Von der Aechtheit des Evangeliums Johannis . . . 9
§. 3. Vom Zweck des Evangeliums Johannis 15
§. 4. Zeit und Ort der Abfaſſung 19
§. 5. Literatur 23

Erklärung des Evangeliums Johannis.

I. Erſter Theil.

Vom Beginn des Lehramts Chriſti bis zur Reiſe zum Laubhüttenfeſt.

(Joh. 1, 1 — 6, 71.)

§. 1. Proömium (Joh. 1, 1 — 18.) 27
§. 2. Johannis Zeugniß von Chriſto. Jeſus ſammelt Schüler (Joh. 1. 19 — 52.) 60
§. 3. Jeſus auf der Hochzeit zu Kana (Joh. 2, 1 — 12.) . 72
§. 4. Jeſus reinigt den Tempel (Joh. 2, 13 — 22.) . . 76
§. 5. Der Beſuch des Nikodemus (Joh. 2, 23 — 3, 21.) . 82
§. 6. Zweites Zeugniß des Täufers von Jeſu (Joh. 3, 22 — 36.) 100
§. 7. Chriſti Geſpräch mit der Samariterin (Joh. 4, 1 — 42.) 108
§. 8. Heilung des Kindes eines Hofbeamten (Joh. 4, 43 — 53.) 122
§. 9. Heilung des Kranken zu Bethesda (Joh. 5, 1 — 47.) . 124
§. 10. Speiſung der Fünftauſend. Jeſu Wandel auf dem Meere. Rede uber den Genuß ſeines Fleiſches und Blutes (Joh. 6. 1 — 71.) 144

II. Zweiter Theil.

Von Chriſti Reiſe zum Laubhüttenfeſt bis zur Reiſe zum letzten Paſſah.

(Joh. 7, 1 — 11, 57.)

Seite

§. 1. Chriſti Reiſe zum Laubhüttenfeſt (Joh. 7, 1 — 36.) . 170
§. 2. Reden am Schlußtage des Laubhüttenfeſtes (Joh. 7, 37 — 8, 59. 181
§. 3. Geſchichte von der Ehebrecherin (Joh. 7, 53 — 8, 11.) . 214
§. 4. Heilung des Blindgebornen (Joh. 9, 1 — 34.) . . 224
§. 5. Jeſu Reden wider die Phariſäer (Joh. 9, 35 — 10, 21.) 233
§. 6. Feier des Encänienfeſtes (Joh. 10, 22 — 39.) . . 249
§. 7. Die Auferweckung des Lazarus (Joh. 10, 40 — 11, 57.) 256

III. Dritter Theil.

Letzter Aufenthalt Chriſti in Jeruſalem zum Paſſahfeſt.

(Joh. 12, 1 — 17, 26.)

§. 1. Jeſu Salbung und Einzug (Joh. 12, 1 — 19. [Mt. 26, 6 — 13. Mr. 14, 3 — 9.]) 276
§. 2. Letzte öffentliche Reden Jeſu (Joh. 12, 20 — 50.) . 280
§. 3. Das Fußwaſchen (Joh. 13, 1 — 30.) 293
§. 4. Letzte Reden Chriſti zu ſeinen Jüngern vor dem Hingange (13, 31 — 17, 26.) 303

II.

Die Leidensgeſchichte des Herrn nach den vier Evangeliſten.

Einleitung 373

I. Erſter Theil.

Vom Leiden und Sterben Jeſu Chriſti.

(Mt. 26. 27. Mr. 14. 15. Lc. 22. 23. Joh. 18. 19.)

§. 1. Das letzte Mahl Jeſu mit ſeinen Jüngern (Mt. 26, 17 35. Mr. 14, 12 — 31. Lc. 22, 7 — 38. [Joh. 13, 21 — 29.]) 378
§. 2. Jeſu Kampf in Gethſemane und Gefangennahme (Mt. 26, 36 — 56. Mr. 14, 32 — 52. Lc. 22, 40 — 53. Joh. 18, 1 — 11.) 425
§. 3. Verhör Jeſu vor Kajaphas und dem Synedrium. Verleugnung des Petrus (Mt. 26, 57 — 75. Mr. 14, 53 — 72. Lc. 22, 54 — 71. Joh. 18, 12 — 27.) 439

Seite
§. 4. Verhandlungen vor Herodes und Pilatus. (Mt. 27, 1 — 31. Mr. 15, 1 — 20. Lc. 23, 1 — 25. Joh. 18, 28 — 19, 16.) 454
§. 5. Jeſu Kreuzigung und Tod. (Mt. 27, 32 — 56. Mr. 15, 21 — 41. Lc. 23, 26 — 49. Joh. 19, 17 — 30.) 480
§. 6. Jeſu Begräbniß. (Mt. 27, 57 — 66. Mr. 15, 42 — 47. Lc. 23, 50 — 56. Joh. 19, 31 — 42.) 499

II. Zweiter Theil.

Von der Auferſtehung Jeſu Chriſti.

(Matth. 28. Marc. 16. Luc. 24. Joh. 20. 21.)

§. 1. Geſchichte der Auferſtehung. (Mt. 28, 1 — 15. Mr. 16, 1 — 11. Lc. 24, 1 — 12. Joh. 20, 1 — 18.) . . . 515
§. 2. Weitere Erſcheinungen Chriſti am Auferſtehungstage. (Lc. 24, 13 — 43. [Mr. 16. 12 — 14.) Joh. 20, 19. — 29.) 524
§. 3. Schlußverſe der vier Evangeliſten. (Mt. 28, 16 — 20. Mr. 16, 15 — 20. Lc. 24, 44 — 53. Joh. 20, 30. 31.) . . 536
§. 4. Anhang des Evangeliums Johannes. (Joh. 21, 1 — 25.) 550

III.

Die Apoſtelgeſchichte.

Einleitung 565

I. Erſter Theil.

Von der Himmelfahrt Chriſti bis zur Bekehrung Pauli.

(Ap. Geſch. 1, 1 — 8, 40.)

§. 1. Chriſti Himmelfahrt. Apoſtelwahl. (Ap. Geſch. 1, 1 — 26.) 585
§. 2. Feier des erſten Pfingſtfeſtes. (Ap. Geſch. 2, 1 — 47.) . 602
§. 3. Heilung eines Lahmen. (Ap. Geſch. 3, 1 — 26.) . . 632
§. 4. Erſte Verhaftung des Petrus. (Ap. Geſch. 4, 1 — 31.) 639
§. 5. Die Gütergemeinſchaft. (Ap. Geſch. 4, 32 — 5, 11.) . 646
§. 6. Zweites Verhör der Apoſtel. (Ap. Geſch. 5, 12 — 42.) . 654
§. 7. Geſchichte des Stephanus. (Ap. Geſch. 6, 1 — 8, 1.) . 660
§. 8. Ausbreitung des Evangeliums außerhalb Jeruſalem. (Ap. Geſch. 8, 1 — 40.) 682

II. Zweiter Theil.

Von Pauli Bekehrung bis zu ſeiner zweiten Miſſionsreiſe.

(Ap. Geſch. 9, 1 — 18, 22.)

§. 1. Geſchichte der Bekehrung Pauli. (Ap. Geſch. 9. 1 — 30.) 696
§. 2. Erſte Predigt an Heiden. (Ap. Geſch. 9, 31 — 10, 48.) 711

Seite
§. 3. Erſte Verhandlungen wegen der Heidenchriſten. (Ap. Geſch. 11, 1 — 30.) 724
§. 4. Petri Gefangenſchaft und Befreiung. Herodes Tod. (Ap. Geſch. 12, 1 — 25.) 728
§. 5. Pauli erſte Miſſionsreiſe. (Ap. Geſch. 13. 1 — 14, 28.) 735
§. 6. Das Apoſtelconcil. (Ap. Geſch. 15, 1 — 35.) . . 752
§. 7. Zweite Miſſionsreiſe Pauli. (Ap. Geſch. 15, 36 — 18, 22.) 768

III. Dritter Theil.

Von Pauli dritter Miſſionsreiſe bis zur erſten römiſchen Gefangenſchaft.

(Ap. Geſch. 18, 23 — 28, 31.)

§. 1. Pauli dritte Miſſionsreiſe. Aufenthalt in Ephesus. (Ap. Geſch. 18, 23 — 19, 41.) 797
§. 2. Pauli Reiſe von Ephesus nach Jeruſalem. (Ap. Geſch. 20, 1 — 21, 16.) 810
§. 3. Gefangennehmung Pauli in Jeruſalem. (Ap. Geſch. 21, 17 — 23, 10.) 823
§. 4. Pauli Abführung nach Cäſarea und Gefangenſchaft daſelbſt. (Ap. Geſch. 23, 11 — 26. 32.) 831
§. 5. Pauli Reiſe von Cäſarea nach Rom. (Ap. Geſch. 27, 1 — 28, 15.) 841
§. 6. Pauli Aufenthalt in Rom. (Ap. Geſch. 28, 16 — 31.) . 848

I.

Das Evangelium des Johannes.

Volat avis sine meta,
Quo nec vates; nec propheta,
  Evolavit altius.
Tam implenda, quam impleta,
Numquam vidit tot secreta
  Purus homo purius.

Einleitung.

§. 1. Von der Perſon des Johannes.

Nach der evangeliſchen Geſchichte war das berühmte Brüderpaar unter den zwölf Apoſteln, Johannes und Jakobus, in Bethſaida *) in Galiläa geboren. Zebedäus und Salome waren ihre Eltern; erſterer nährte ſich vom Fiſchfange auf dem benachbarten Meere, erſcheint aber in den Evangelien nicht weiter geiſtig angeregt und bedeutſam. Salome dagegen war unter den Frauen, die den Heiland in äußerer Beziehung mit ihrem Vermögen unterſtützten, und ihre Zuneigung gegen den, welchen ſie als den Meſſias verehren gelernt hatte, war ſo groß, daß ſie ihn auch an ſeinem Kreuze nicht verließ. (Mr. 15, 40.) Von dieſer frommen Mutter mögen auch die erſten religiöſen Keime in das Herz des Sohnes geſenkt ſeyn. Die Eltern des Johannes ſcheinen übrigens nicht gerade arm geweſen zu ſeyn; die Bekanntſchaft, welche er mit dem Hohenprieſter (nicht bloß mit ſeiner Dienerſchaft Joh. 18, 15.) hatte, deutet auf eine gewiſſe Anſehnlichkeit der Familie hin, aus welcher Johannes entſprungen war. Indeß iſt dies ein ſehr unweſentlicher Umſtand, und in keiner Weiſe darf daraus auf eine glänzendere Erziehung geſchloſſen werden, die er genoſſen haben mögte, und die ſeine ſpätere Geiſtesrichtung und eigenthümliche

*) Der hebräiſche Name des Ortes iſt בֵית צֵידָה, entſprechend dem deutſchen Fiſchhauſen.

Wirkſamkeit erklärlich machte. Die Erſcheinung, welche unſer Evangeliſt darſtellt, iſt rein aus ſeiner erhabenen Berufung zu erklären, welche unter dem Einfluß des heiligen Geiſtes zur glücklichſten und vollſtändigſten Entwickelung gelangen konnte. Dieſe ſeine Berufung, für erhabene göttliche Zwecke wirkſam zu werden, ſprach ſich zuerſt in dem Anſchließen an den Täufer aus. In ihm erkannte er ganz richtig die erſten Strahlen der nahenden Sonne, und durch ihren Glanz angezogen führte ihn dann das Licht, das ſich in ihm wirkſam zeigte, zu der Quelle ſelbſt, aus welcher es ausſtrömte; Johannes kam durch den Täufer zu Jeſus. (Joh. 1, 35 ff.) In der Umgebung Chriſti gehörte Johannes bald mit ſeinem Bruder Jakobus und Petrus zum engſten und vertrauteſten Kreiſe des Herrn; er aber allein ruhte an der Bruſt Jeſu, weshalb man ihn ἐπιστήθιος zu nennen pflegte. Das Verhältniß Chriſti zu Jakobus iſt nicht näher bekannt; was wir aber von Petrus wiſſen, iſt ganz geeignet, durch den Contraſt mit der johanneiſchen Art zu denken und zu ſeyn, dieſes Evangeliſten Character beſſer erkennen zu laſſen *). In Petrus herrſchte nämlich männliche Kraft und feuriger Eifer vor, während Johannes als eine jungfräulich ſanfte, ſtille, in ſich verſenkte Natur erſcheint. Der Eifer ließ den Petrus ſtets als Wortführer der Apoſtel auftreten, ſo lange der Herr noch hienieden mit ihnen wandelte, und nach ſeiner Himmelfahrt als Vertreter und Streiter für die junge Kirche; während Johannes weder viel reiſte, noch zu großen Volksmaſſen redete, oder große Mengen bekehrte, vielmehr in ſtiller beſchaulicher Wirkſamkeit ruhte, ſo lange der Herr hier auf Erden wirkte, an ſeine Bruſt gelehnt, nach ſeiner Rückkehr zum Vater mit geöffnetem Geiſtesohr auf ſeine geheimen Offenbarungen lauſchend. Man kann daher ſagen, während Petrus Jeſum mehr liebte, als die andern Jünger, (Joh. 21, 15.) d. h. während in ihm die Fülle der activen Liebeskraft

---

*) Vergl. im Comm. Th. 1. S. 482 zu Mt. 14, 28 ff. — Ich bemerke bei dieſer Gelegenheit ein für allemal, daß, wo nicht ausdrücklich die *zweite* Auflage genannt iſt, bei Citationen aus dem erſten Bande des Commentars die *erſte* Auflage gebraucht iſt. Doch iſt für die Beſitzer der zweiten Auflage immer die betreffende Stelle angeführt, ſo daß auch in dieſer jede Anführung leicht aufzufinden iſt.

größer war, liebte Jeſus den Johannes mehr, als alle übrigen, d. h. die Empfänglichkeit für die Kräfte der höhern Welt, die negativ-paſſive Liebesanlage war vorherrſchend im Johannes dargeſtellt. Während hiernach dem Petrus die Thätigkeit des praktiſchen Lebens als die angewieſene Wirkſamkeit vorlag, war Johannes der apoſtoliſche Repräſentant alles Edeln in der Myſtik und Gnoſis. Er hatte nicht die Berufung, zuerſt Bahn zu hauen mit dem Schwert des Geiſtes, wie Petrus und Paulus, ſondern die angelegten, im Wachsthum und der Entwickelung begriffenen Gemeinen in die Tiefen des innern Lebens einzuführen und ihnen die Schätze der Erkenntniß zu enthüllen. Etwas Aehnliches meinte Grotius, wenn er Johannes φιλοιησοῦς nannte, Petrus aber φιλόχριστος; nur hob er in dieſen Namen weniger die Liebesempfänglichkeit des Johannes, ſeine Jungfräulichkeit hervor, als ſeine Zuneigung zu der menſchlichen Perſon des Heilandes, während Petrus nicht ſowohl in ihm die Perſon, als ſein Amt und ſeine Würde geliebt hätte. So fein dieſe Unterſcheidung iſt, ſo glaube ich doch, daß ſie nicht ganz wahr iſt, indem ſich ja offenbar in Petrus ein mächtiger Liebesdrang eben auch zur Perſon Jeſu ausſpricht; dieſer Jünger verräth nur ſtets weniger weibliche Empfänglichkeit, als wir bei Johannes entdecken.

Freilich ſcheint aber mit dieſer Anſicht vom Character des Johannes Mehreres, was die Evangelien von ihm berichten, in Widerſpruch zu ſtehen; ſo daß man glauben könnte, dieſe Zartheit der Liebe und Innigkeit des Weſens ſey nicht ſowohl in ſeiner Berufung und natürlichen Anlage begründet, als ein Werk der Gnade in ihm. Indeß ſo unleugbar es iſt, daß die Kraft der Gnade die ſündlichen Eigenthümlichkeiten des Menſchen reinigt und verklärt, ſo iſt doch eben ſo gewiß, daß ſie nicht den natürlichen Anlagen entgegengeſetzte Charactere hervorruft. Sie bildet keineswegs aus der zarten, ſanften Seele einen Luther, und aus der kräftigen, gewaltigen einen Melanchthon; ſondern die von Seiten Gottes in den erſten Keim des Menſchen gelegten Anlagen heiligt und vollendet ſie. Schon um deswillen läßt ſich nicht wohl annehmen, daß in Johannes vor ſeiner Wiedergeburt ein feuriges, dem petriniſchen verwandtes, ehrgeiziges Temperament wohnte, denn aus demſelben hätte nie ein johanneiſches Weſen gebildet werden können; dann aber beweiſen dies Unbeweis-

bare auch keineswegs die Stellen, auf welche man ſich, um eine ſolche Behauptung darzuthun, berufen hat. Die Hauptſtelle iſt Lc. 9, 54. vergl. mit Mr. 3, 17. Nach der erſten Stelle ſprachen die beiden Söhne des Zebedäus, Johannes und Jakobus, als die Bewohner eines ſamaritaniſchen Fleckens Jeſu keine Herberge vergönnen wollten: „Herr, willſt Du, ſo wollen wir ſagen, daß Feuer vom Himmel falle und verzehre ſie, wie Elias that!" Jeſus aber bedrohete ſie und ſprach: „wiſſet ihr nicht, welches Geiſtes Kinder ihr ſeyd?" In der andern Stelle heißen beide Brüder: *υἱοὶ βροντῆς*, durch welchen ein Character bezeichnet ſeyn ſoll, aus dem ſolche Aeußerungen, wie die ſo eben angeführte iſt, hervorgehen konnten. Allein es iſt ſchon bei der Erklärung dieſer Stellen (Comment. Th. I. S. 570 ff.) dargethan, daß erſtlich gar keine Beziehung zwiſchen dieſen Stellen obwaltet, indem nicht etwas Tadelnswerthes, ſondern der neue Name, d. i. die neue Natur der beiden Kinder Zebedäi durch das Epitheton *υἱοὶ βροντῆς* bezeichnet iſt; dann aber die Zornaufwallung wider die Samaritaner nicht von einem beſonders feurigen Temperamente, ſondern nur von einer momentanen Verwechſelung des A. und des N. T. und ihrer Standpunkte zeugt. Denkt man ſich daher die Liebe und Innigkeit des johanneiſchen Characters nur nicht weichlich und ſchlaff, was freilich häufig geſchieht, ſo kann dieſe Begebenheit uns gar nicht an der angenommenen Grundſtimmung deſſelben irre machen. Eben ſo wenig als dieſe Stellen können wir auch Mt. 20, 20 ff. und die Parallele Mr. 10, 35 ff. als beweiſend für die ehrgeizige Richtung in der Natürlichkeit des Johannes anſehen. Nach Mt. bittet die Mutter mit den beiden Söhnen, nach Mr. die Söhne allein, um zwei Ehrenſtellen im Reiche des Herrn zu ſeiner Rechten und zu ſeiner Linken. Es iſt wahrſcheinlich, daß die jedem natürlichen Menſchen anklebende Luſt, zu glänzen und hoch zu ſeyn, hierbei auch im Gemüthe der Jünger ſich geregt habe, aber die Wurzel ihres inneren Lebens und das Motiv der Bitte war ſie nach dem Zuſammenhange ſicher nicht, denn der Herr ſtraft nicht das Ehrgeizige und Unlautere in dieſer Bitte; ſondern nur die Unkenntniß der Größe ihrer Bitte; ihr wißt nicht, was ihr bittet, ſpricht Jeſus, und welcher Weg dahin führt, wohin ihr begehrt. Es iſt alſo mehr als wahrſcheinlich, daß ihre innerſte Meinung bei der

Bitte dahin ging, ewig in unmittelbarer Nähe desjenigen ſeyn und bleiben zu dürfen, den ihre ganze Seele liebte. (Angedeutet iſt dieſelbe Anſicht ebenfalls ſchon im Comment. Th. I. S. 741.) Das folgende Geſpräch Jeſu (Mt. 20, 25 ff.) iſt nämlich offenbar nicht ſowohl durch die Frage der beiden Jünger ſelbſt, als durch die Art und Weiſe herbeigeführt, wie ſich die Zehn über dieſe Bitte äußern; (V. 24.) und die Worte Jeſu, in denen er das Herrſchen im Reiche Gottes ſchildert, characteriſiren mehr den Zehn die Natur ſolches Herrſchens, als daß ſie die Kinder des Zebedäus ſtrafen; ſie drücken vielmehr den Sinn aus: „man kann wohl nach Herrſchaft im Reiche Gottes ſtreben, denn da herrſcht Niemand, als wer der Demüthigſte und Niedrigſte iſt; wenn daher die beiden Jünger ſich Ehrenſtellen im Reiche Gottes erbitten, ſo wünſchen ſie ſich etwas, das die tiefſte Demuth und reinſte Liebe vorausſetzt." Wir können demnach nur annehmen, daß Johannes zwar die allgemeine Sündhaftigkeit der menſchlichen Natur, wie ſich von ſelbſt verſteht, theilte, aber von Gott aufs lieblichſte ausgeſtattet war, um durch die Verklärung ſeines Weſens durch die wiedergebärende Kraft der Gnade eben die herzgewinnende Erſcheinung darzuſtellen, welche die Kirche ſtets in ihm bewundert hat.

Was die ſpätern Lebensmomente des Johannes anlangt, ſo verweilte er nach Gal. 2, 9. geraume Zeit in Jeruſalem; eine ſpätere Tradition berichtet, daß er bis zum Tode der Maria, der Mutter des Herrn, der im J. 48. n. Chr. G. erfolgt ſeyn ſoll, daſelbſt gelebt habe, um den Auftrag des ſterbenden Erlöſers, ſeine Mutter zu ſich zu nehmen, ganz zu erfüllen. Wenn auch dieſe Nachricht nicht als hiſtoriſch begründet angeſehen werden kann, ſo kommt doch die Zeitangabe der Wahrheit ſicherlich ſehr nahe. Von vielen Reiſen, die der Evangeliſt gemacht hätte, wird weder etwas erzählt, noch macht ſein Character wahrſcheinlich, daß ſie ſtatt hatten. Wir wiſſen bloß, daß der Evangeliſt Johannes ſich, vermuthlich als die Apoſtel aufhörten, ihre Hauptthätigkeit dem iſraelitiſchen Volke zuzuwenden, nach Epheſus in Kleinaſien begab, wo Paulus ihm vorgearbeitet hatte. Sein Aufenthalt in dieſer wichtigen Stadt der alten Welt iſt hiſtoriſch vollkommen nachweisbar. Nach Irenäus, der von ſeinem Lehrer Polykarp, dem unmittelbaren Schüler des Johannes, die ſicher-

ſten Nachrichten darüber hatte, berichten es Clemens von Alexandrien, Euſebius, Hieronymus u. a. *) Johannes lebte dort bis zu den Zeiten des Trajanus, gegen das Ende des erſten Jahrhunderts, und erreichte unter allen Apoſteln bei weitem das höchſte Alter. Lange zeigte man ſein Grab daſelbſt als eine heilige Reliquie **). Wahrſcheinlich verfaßte er auch hier ſeine Schriften (vergl. §. 4. dieſer Einl.), die nach Inhalt und Form für die Verhältniſſe, wie ſie in Kleinaſien obwalteten, angemeſſen ſind. Nur rückſichtlich der Offenbarung macht die angebliche Verbannung des Evangeliſten nach der Inſel Patmos Schwierigkeiten, die aber nur bei der zuſammenhängenden Unterſuchung über die Aechtheit dieſer Schrift ihre Erwägung und Löſung finden können. Unter den Einzelnheiten, welche uns aus dem Leben des Johannes berichtet werden, iſt die Erzählung von der Erhaltung des Evangeliſten in ſiedendem Oel, welche Tertullian (de praescr. haer. c. 36.) mittheilt, ohne Zweifel zu den Legenden zu zählen. Wie Johannes nicht als Märtyrer ſtarb, ſo ſcheint auch zu der Form ſeiner ruhigen, rein innerlichen Lebensentwickelung gehört zu haben, daß er keine ſchweren Leiden und Verfolgungen zu erdulden hatte; und eben darin dürfte auch ein Unterſchied zwiſchen den Charactern des Petrus und des Johannes begründet liegen. (Vergl. Joh. 21, 18. 22.) Die Innigkeit und Kraft ſeiner apoſtoliſchen Wirkſamkeit laſſen die Erzählungen des Clemens von Alexandrien (quis div. salv. c. 42.) von dem unter die Räuber gerathenen Jünglinge, wie die Mittheilung des Hieronymus, (Vol. III. 314.) von der Ermahnung zur Liebe, in die der Jünger der Liebe alles Wünſchenswürdige zuſammendrängte, anſchaulich erkennen, und gegen ihre Glaubwürdigkeit iſt durchaus nichts einzuwenden. Was endlich die Erzählung von dem Zuſammentreffen des Cerinth mit dem Evangeliſten anlangt (Euseb. H. E. III. 3. 28. IV. 14.), ſo theile ich ganz die Anſicht von Lücke (Comment. Th. I. S. 23.), welcher keinen Grund abzuſehen be-

---

*) Man vergl. Iren. adv. haer. III. 1. 3. Euseb. H. E. IV. 14. V. 20.. Clem. A. quis dives salv. c. 42. Hieron. ad Galat. Vol. III. p. 314.

**) Euseb. H. E. VII. 25. p. 455. edit. Stroth.

kennt, weshalb die Geſchichte unwahr ſeyn ſollte, vielmehr ſcheint 3 Joh. V. 10. den Schlüſſel zu dem Verfahren des Johannes gegen jenen Irrlehrer an die Hand zu geben — und richtig verſtanden dürfte dann eben auch darin nichts liegen, was dem milden Character des Evangeliſten entgegen wäre. Die Geneigtheit, mit der man eine Zeit lang jene Erzählung für erdichtet hielt, ging einzig und allein aus der Weichlichkeit und Indifferenz in Bezug auf Irrlehrer hervor, die man ſich gewöhnt hatte, als Liebe und Toleranz zu betrachten.

§. 2. Von der Aechtheit des Evangeliums Johannes.

Das Evangelium des Johannes hat rückſichtlich ſeiner Aechtheit ſtärkere Gewährleiſtungen in der Geſchichte, als irgend eine Schrift des N. T., und man kann ſagen des ganzen Alterthums. Wenn nemlich auch andere Schriften des N. T. eben ſo alte und eben ſo zahlreiche Zeugen für ihren apoſtoliſchen Urſprung aufzuweiſen haben mögen; ſo hat doch das Evangelium des Johannes den Vorzug, daß ſein Verfaſſer ein Menſchenalter länger lebte, als die übrigen Apoſtel, und in einer der blühendſten Gemeinen der alten Kirche viele Jahre lang wohnte und wirkte. Johannes lebte nemlich, wie ſchon bemerkt wurde, in Ephesus und ſtarb daſelbſt unter der Regierung des Trajanus, am Ende des erſten Jahrhunderts unſerer Zeitrechnung, gegen hundert Jahr alt. Wir wiſſen aus den Briefen des gleichzeitigen Plinius *), wie verbreitet damals in Kleinaſien das Chriſtenthum war; überall in den Städten waren zahlreiche Gemeinen von Gläubigen, und ſelbſt auf dem Lande hatte ſich das Evangelium ſehr verbreitet. Es mußte demnach Johannes, der letzte Zeuge auf Erden von dem Wandel des Herrn, bei den zahlreichen Chriſtenſchaaren in dem größten Anſehen ſtehen, ſeine Schriften häufig geleſen werden und dadurch ſo gut wie unmöglich gemacht ſeyn, demſelben eine Schrift, und zwar eine Schrift von ſolcher Bedeutung, wie das Evangelium des Johannes hat, unterſchieben, ohne daß ſich ſogleich die lebhafteſte Oppoſition gegen dieſelbe entwickelt

*) Vergl. Plin. epist. X. 97. In meinem monum. hist. eccl. Vol. I. p. 23. sqq abgedruckt.

hätte. Von einem Widerſpruch gegen das Evangelium des Johannes weiß aber die Geſchichte nichts; Euſebius (K. G. III. 25.) zählt es mit den drei erſten Evangelien zu den Homologumenen, und die älteſten Kirchenlehrer kennen es ſchon als ächtes Denkmal des Johannes. Irenäus namentlich berichtet, daß ihm mehrere alte Lehrer über den Johannes und ſein Evangelium Mittheilungen gemacht hätten *). Er verſtand unter dieſen Perſonen ohne Zweifel zunächſt Polykarpus, Biſchof von Smyrna, der Johannes perſönlich gekannt hatte, und ſodann Papias von Hierapolis in Phrygien. Von dieſem erklärt zwar Euſebius (K. G. III. 39.), er habe keinen der heiligen Apoſtel gekannt, allein offenbar hat er die Worte des Papias mißverſtanden, wie (a. a. O.) bereits ausführlich nachgewieſen iſt. Ausdrückliche Citationen aus dem Evangelium Johannes werden in den Fragmenten des Papias zwar nicht angeführt, auch berichtet Euſebius (III. 39.), der ſeine Schriften geleſen hatte, nicht, daß Papias den Johannes citire. Allein daraus darf nicht gefolgert werden, daß der Biſchof von Hierapolis das vierte Evangelium etwa nicht gekannt haben mögte, vielmehr bemerkt Euſebius nur da, ob die Kirchenlehrer, über deren Schriften er Bericht abſtattet, gewiſſe Schriften kannten oder nicht kannten, wo eine Unſicherheit über ihren Urſprung obwaltete. Die fand aber beim Evangelium Johannes nicht ſtatt, daher ſchwieg er ganz über dieſe Schrift und ihren Gebrauch. Außer dieſen älteſten Zeugen finden wir die Schrift des Evangeliſten Johannes auch bei ſehr vielen Andern in Anerkennung und Gebrauch, und zwar in den verſchiedenſten Länderſtrichen und Erdtheilen. Juſtinus M. hatte ſie in der Sammlung ſeiner Denkwürdigkeiten **), Clemens von Alexandrien brauchte ſie eben ſo ſicher als ächt apoſtoliſche Schrift, wie Tertullian in Karthago, und Irenäus in Lugdunum; nicht minder kannte und brauchte ſie die ſyriſche und die alt-italiſche Kirche, in deren uralten Katalogen ſich neben den andern Evangelien auch das des Johannes findet. Dieſe allgemeine Uebereinſtimmung in der Anerkennung des Evangeliums Johannes beſchränkte ſich aber nicht auf die Mitglieder der allgemeinen

*) Vergl. meine Geſchichte der Evangelien S. 219 ff.

**) Vergl. meine Geſchichte der Evangelien S. 288. ff.

Kirche, auch die Glieder der Secten brauchten die Schrift als ächt apoſtoliſche; namentlich die Gnoſtiker und die Montaniſten, ja ſogar Heiden, z. B. Celſus, ſahen das Evangelium des Johannes als anerkannte Quelle des chriſtlichen Lehrbegriffs an. Unter jenen benutzten zwar die Marcioniten, gerade wie die judaiſirenden Parteien, den Johannes nicht, aber keinesweges aus dem Grunde, weil ſie an ſeiner Aechtheit zweifelten, ſondern vielmehr weil ſie dieſelbe anerkannten. Sie glaubten nemlich Johannes nicht zu denjenigen Apoſteln zählen zu dürfen, die das Evangelium richtig aufgefaßt hätten; jene, die Marcioniten, hielten nur Paulus für den ächten Apoſtel; dieſe, die Ebioniten, Matthäus. Demnach iſt gerade die Oppoſition dieſer Secten gegen den Gebrauch des Evangeliums Johannes eine Verſtärkung des Beweiſes für ſeine Aechtheit. Die Bemerkungen, welche Bretſchneider *) gegen dieſe hiſtoriſchen Facta gemacht hat, ſind theils ganz ohne Bedeutung, theils beruhen ſie auf mißverſtandenen Stellen der Kirchenväter, worüber ich ausführlicher in meinen ſchon öfter angeführten Werke gehandelt habe. (S. 242 ff.) Die einzige Spur einer Bekämpfung des apoſtoliſchen Urſprungs des Johannes bieten die Aloger **) dar, eine unbedeutende Secte, die im Gegenſatz mit den Montaniſten entſtand. Ihre Oppoſition iſt aber deshalb völlig bedeutungslos, weil ſie ohne alles hiſtoriſche Fundament, bloß aus polemiſchen Gründen, die Aechtheit der Schrift verwarfen. Ihre ganze Erſcheinung und Wirkſamkeit war überdies eine völlig bedeutungsloſe und nichtige, indem kein Mann von Wichtigkeit zu ihnen gehörte.

Schärfere und gründlichere Bemerkungen aber, als dieſe ſchwachen Gegner des Johannes im Alterthum vorbrachten, ſind in neueſter Zeit gegen die Aechtheit der wichtigen Schrift, die uns beſchäftigt, vorgetragen. Dieſe bedürfen um ſo mehr noch einer kurzen Betrachtung, als ſie meiſtens auf richtigen Beobachtungen beruhen, nur ſind aus dieſen Beobachtungen falſche Schlüſſe abgeleitet worden. Wir berückſichtigen hier nur die oben ſchon angeführte Schrift von Bretſchneider, weil ſie die ſcharfſin-

*) Vergl. *eius* probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine. Lips. 1820. pag. 211 sqq.

**) Vergl. meine Geſch. der Evang. S. 255 ff.

nigſte unter denen iſt, welche gegen die Aechtheit des Evangeliums Johannes geſchrieben ſind. Die wichtigſte unter allen Bemerkungen, die von dem genannten Gelehrten gegen das Evangelium des Johannes vorgetragen wurde, iſt dieſe, daß der Erlöſer nach der Darſtellung des vierten Evangeliums ein völlig anderer zu ſeyn ſcheine, als die drei erſten Evangelien ihn ſchildern. Die Verſchiedenheit zwiſchen dem Chriſtus des Johannes und dem der Synoptiker iſt in der That ſo groß, daß auch der mit ſtarkem Glauben an die Schrift und an die Perſon des Herrn Erfüllte darüber zum Staunen und ernſten Nachdenken veranlaßt werden kann; wo aber das Bewußtſeyn ſowohl von dem göttlichen Urſprunge der Schrift, als auch von der göttlichen Würde Chriſti fehlt, oder in ſchwächlicher Form ſich darſtellt, da iſt ganz begreiflich, wie bei ſcharfer Beobachtungsgabe Zweifel an der Aechtheit der einen Relation entſtehen können. Es iſt daher mehr zu bewundern, daß im Ganzen ſo wenige Zweifel an der Aechtheit des Johannes, als daß ſie ſich überhaupt geregt haben, und es bleibt nur ungewiß, ob man dies der Glaubensſtärke der Zeit, oder dem Mangel an ſcharfer Beobachtungsgabe, oder den ſo ſchlagenden hiſtoriſchen Zeugniſſen zuſchreiben ſoll; nach unſerer Anſicht werden wohl die beiden letzten Punkte das Meiſte dabei gethan haben. Vergleicht man nemlich den Heiland nach der johanneiſchen Schilderung mit dem der Synoptiker, ſo erſcheint ſein Bild nach der erſtern Zeichnung gleichſam ätheriſch und wie mit einem Zauber umfloſſen. Alles iſt geiſtig und tief an ihm, ſeine Reden ſind erfüllt mit einer ächten Myſtik und Gnoſis. Alles Einſeitige, Beſchränkte, bloß Nationelle iſt entfernt. Nach der Beſchreibung der Synoptiker erſcheint dagegen Jeſus in volksthümlicher Farbe, lehrend in der jüdiſchen Lehrern geläufigen Form, wirkend in ganz nationaler Art und Weiſe; bei allem Reichthum an Gedanken in den Reden Chriſti nach den Synoptikern fehlt doch in den meiſten derſelben das Eigenthümliche, was wir eben mit gnoſtiſcher Myſtik im edelſten Sinne des Worts bezeichneten. Zwar finden wir auch unter biographiſchen Darſtellungen menſchlicher Weiſen, z. B. des Sokrates, einen ähnlichen Unterſchied; Plato ſchildert ihn geiſtiger, als Xenophon — allein ſo gewaltig tritt doch zwiſchen beiden Darſtellungen weder in dieſem, noch in irgend einem an-

dern Falle der Unterſchied heraus, und wollte man in Chriſto nichts über das menſchliche Hinausgehendes erkennen, ſo mögte in der That kaum denkbar ſeyn, wie der eine unter ſeinen Jüngern ſein Bild ſo ganz anders ausmalen konnte, als die andern. Allein begreiflich wird dieſe Erſcheinung bei dem Glauben, daß in Chriſto die Fülle der Gottheit ſelbſt erſchien und das vollkommene Urbild aller Schönheit und ſittlichen Größe in der Menſchheit auftrat; verbindet man damit die Vorausſetzung, daß alle Jünger des Herrn und namentlich die Evangeliſten ſehr verſchieden ausgerüſtete und angelegte Perſönlichkeiten waren, ſo wird anſchaulich, wie daſſelbe erhabene, reiche Bild in den verſchiedenen Spiegeln ihrer Gemüther ſo verſchieden ſich darſtellen konnte, indem die einzelnen Perſonen nicht im Stande waren, die Strahlen, welche von der Sonne der Geiſterwelt ausgingen, alle aufzufaſſen und zu einem Bilde zu vereinigen. Dem tiefen, in ſich gekehrten Sinne des Evangeliſten Johannes war es vorbehalten, den zarteſten Strahlenglanz in ſich aufzunehmen und daraus das geiſtige Bild des Erlöſers wieder zu ſchaffen; die Andern faßten jeder eine Seite ſeines großen Wirkens auf, aber alle mehr von außen her ihn anſchauend, als von innen heraus. Zu dieſem innern Grunde kommt noch der äußere, daß Johannes in ganz anderer Abſicht, für ganz andere Perſonen ſchrieb (worüber gleich im Folgenden das Nähere geſagt werden wird), als die drei erſten Evangeliſten; weshalb denn natürlich ſeine Schilderung ſehr abweichend von den ihrigen erſcheinen muß.

So wenig aber hiernach die Differenz zwiſchen der Schilderung von Chriſto nach Johannes und nach den drei erſten Evangeliſten ein Moment bilden kann, um an der Aechtheit des Johannes zu zweifeln, indem dieſelbe vielmehr ein Beweis iſt für die Erhabenheit der Erſcheinung in Chriſto und der Größe der Anlagen des Evangeliſten; eben ſo wenig kann die Bemerkung Zweifeln gegen die Aechtheit begründen: daß die Reden im Johannes nicht gehalten ſeyn könnten. Selbſt wenn dieſe Bemerkung gegründet wäre, würde ſie wider die Aechtheit nicht zeugen, indem wir ja in dem apoſtoliſchen Matthäus vom Evangeliſten ſelbſt gebildete Reden antreffen; wenn nur derſelbe Geiſt den Bildner der Reden beſeelt, der den heiligen Redner erfüllte, ſo

kann eine ſolche Freiheit in der Behandlung der Reden nicht nach- theilig wirken. Beim Johannes iſt aber das Factum ſelbſt unge- gründet. Nur die falſche Vorausſetzung, die johanneiſchen Re- den ſeyen zu tief, zu durchdacht, als daß ſie vor den Jüngern, oder gar vor dem Volke ſo hätten gehalten werden können, führte auf dieſe Anſicht. Abſichtlich aber ſprach Jeſus manches Wort, was allerdings ſeinem vollen Sinne nach von ſeinen Umgebungen nicht verſtanden ward; allein der heilige Geiſt ſollte die Jünger an alles das wieder erinnern, was er geſagt hatte, um für die ſpätere Zeit ihrer weitern Entwickelung und der der Kirche ihnen einen würdigen Gegenſtand ihrer Forſchung und Betrachtung zu hinterlaſſen. Wenn ich daher auch keineswegs der Meinung bin, daß Johannes ſich die Reden Chriſti, die er mittheilt, wörtlich aufgezeichnet und aus dieſen Aufzeichnungen in ſein Werk einge- rückt habe; ſo glaube ich doch, daß die johanneiſchen Reden Chriſti im Weſentlichen ſo wiedergegeben ſind, wie ſie der Erlöſer ſprach. Sie gleichen nemlich in keiner Weiſe den Redecompoſi- tionen des Matthäus, ſondern ſchließen ſich ſo genau an die hi- ſtoriſchen Veranlaſſungen an, die ſie hervorriefen, und runden ſich ſo als kleine Ganze in ſich ab, daß mir alles für ihre Urſprüng- lichkeit zu ſprechen ſcheint. An dieſe Hauptbemerkungen reihen ſich noch einige minder bedeutende Bemerkungen Bretſchnei- der's an, als: der Verfaſſer verriethe hin und wieder, daß er kein Augenzeuge ſey, er ſcheine kein Paläſtinenſer zu ſeyn, na- mentlich berichte er über das letzte Paſſah falſch u. dgl. Alle dieſe Einwendungen haben aber ſchon in den ſpeciellen Widerle- gungen der Bretſchneiderſchen Hypotheſe ihre Aufklärungen erhal- ten *), und das Weſentliche darüber wird bei den einzelnen hier- her gehörigen Stellen in der Auslegung Berückſichtigung finden.

Was endlich die Integrität des Evangeliums anlangt, ſo iſt dieſelbe auch angefochten worden; namentlich iſt das Schluß- capitel mit ſcheinbaren Gründen bekämpft, und außerdem ſind einzelne Stellen, wie Joh. 5, 3. 4. 7, 53 — 8, 11. angegriffen.

---

*) Vergl. Hemſen über die Authentie des Johannes. Schleswig, 1823. und beſonders: L. Usteri commentatio critica, in qua evangelium Joannis genuinum esse ex comparatis quatuor evangeliorum narrationibus de coena ultima et de passione Jesu Christi ostenditur. Turici, 1823.

Ueber dieſe Abſchnitte behalten wir uns aber gleichfalls die Erklärung bis zur Interpretation der angeführten Stellen vor.

§. 3. Vom Zweck des Evangeliums Johannes.

Bei den zahlreichen und wichtigen Unterſuchungen über den Zweck, welchen der Evangeliſt Johannes bei der Abfaſſung ſeines Evangeliums verfolgte, iſt beſonders darin häufig verſehen, daß man Haupt- und Nebenzwecke nicht gehörig geſondert hat. Ein Schriftſteller kann offenbar bei einer Schrift von dem Umfange des johanneiſchen Evangeliums mehrere Zwecke zugleich vor Augen haben und verfolgen; indeß wird doch gemeiniglich nur Ein Zweck, als der eigentliche Hauptzweck, ſich von Anfang bis zu Ende des Werks erkennen und verfolgen laſſen; die Nebenzwecke werden mehr in einzelnen Stellen, als im Ganzen hervortreten. Hiernach erkenne ich nun für den Hauptzweck des Evangeliſten, den er ſelbſt (Joh. 20, 31.) ausſpricht, das Leben Chriſti des Sohnes Gottes der Welt vor Augen zu legen, aber weder für die Juden allein, wie Matthäus, noch für die Heiden allein, wie Marcus und Lucas, ſondern für alle diejenigen unter Juden und Heiden, die nach Anlage und Neigung ſich mit tiefern Speculationen über göttliche Dinge beſchäftigten, und welche wir mit einem Wahres und Falſches in ihrem Streben zuſammenfaſſenden Ausdruck gnoſtiſirende Myſtiker nennen wollen. Die geiſtige Tiefe befähigte den Evangeliſten, die höhern Anſprüche dieſer Männer zu befriedigen. Auf der einen Seite vermochte er das Lautere in dem Streben zu würdigen, zu einer tiefern Weſenserkenntniß göttlicher Dinge vorzudringen, auf der andern Seite kannte Johannes aber auch die Verſuchlichkeit dieſer Strebens und die Gefahren nahe liegenden Irrthums, mit denen daſſelbe den Menſchen bedroht; er wußte ferner, in welche Irrthümer dieſe gnoſtiſirenden Myſtiker mehr oder minder ſchon gerathen waren, und ſah ſich im Stande, dieſen Irrthümern in allen Hauptpunkten die tiefe lautere Wahrheit entgegen zu ſtellen; und demnach mußte ſich ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit ſo geſtalten, daß dogmatiſcher Lehrvortrag ſich in ihr mit der Polemik durchdrang. Die Liebe und Milde des Jüngers der Liebe ließ aber jede Spur von Schärfe und Bitterkeit nicht nur, ſondern ſelbſt von namentlichen und directen Angriffen zurücktreten; die

einfache Darſtellung der wahren ewigen Myſtik und Gnoſis, d. h. der tiefern weſentlichen Gotteserkenntniß, im Gegenſatz der bloß begreiflichen, ſchien ihm mit Recht das geeignetſte Mittel, alle falſche Gnoſis zu widerlegen, und zugleich durch die Herrlichkeit und Schöne in ihr alle edlere Gemüther, deren unter jüdiſchen und heidniſchen Myſtikern zweifelsohne ſehr viele waren, auf ſie hinzuleiten und ſie damit von allen falſchen Gebilden der Art abzuziehen. Wir können daher im Johannes zugleich die Form der reinſten, edelſten Polemik vom chriſtlichen Standpunkt aus kennen lernen, die mehr durch die Kraft der ſich in ihrer Schönheit enthüllenden Wahrheit den Gegenſatz beſtreitet, als durch poſitive Angriffe, und eben damit viel weiter reicht, als ſie durch dieſe kommen könnte, weil der poſitive Angriff zu erbittern und das Sündliche im Menſchen hervorzurufen pflegt, während die bloße Enthüllung der Wahrheit gemeinſame Sache mit dem Edeln in den Herzen der Feinde ſelbſt macht und ſie dadurch zu ihren Freunden und Vertheidigern umgeſtaltet. Wenn ich aber dem Geſagten zufolge einen dogmatiſch-polemiſchen Zweck gegen eine weit verbreitete Geiſtesrichtung jener Zeit als den Hauptzweck des Johannes annehme, den er bei der Abfaſſung ſeines Evangeliums verfolgte; ſo mögte ich weder mit dem Irenäus (adv. haer. III. 12.) bloß an Cerinth und ſeine Anhänger denken, noch mit einigen Neueren, z. B. Grotius und Herder, bloß an die Zabier oder Johannesjünger; aber ich mögte dieſe Beiden auch nicht ausſchließen. Namentlich führen die Ausdrücke des Evangeliſten über den Täufer (Joh. 1, 3.) ganz unverkennbar auf eine Polemik gegen die irrigen Anſichten der Zabier von ihrem Meiſter. Am richtigſten ſahen gewiß ſchon J. D. Michaelis, Storr, Hug u. a., welche dieſe mit allen übrigen Gnoſtikern der apoſtoliſchen Zeit von Johannes berückſichtigt glaubten. Nur ſcheinen dieſe Gelehrten den Begriff der Polemik zu ſchroff gefaßt zu haben, indem ſie überſahen, daß das Evangelium eben ſo ſehr und faſt mehr, eine Invitation zur wahren Gnoſis, als eine Widerlegung der falſchen iſt. Dieſe liegt mehr als von ſelbſt gegeben in der Darſtellung jener. Eben ſo ſcheint mir die Kleukerſche Anſicht von der Berückſichtigung fleiſchlich geſinnten Judaiſten durch den Johannes auf einer Verwechſelung des negativen Character ſeines Evangeliums mit dem poſitiven deſſelben

zu beruhen; durch die Geiſtigkeit deſſelben iſt allerdings der fleiſchliche Judaismus widerlegt, aber eine directe Berückſichtigung dieſes Gegenſatzes findet nicht ſtatt. Die durch die ganze Schrift ſich hinziehenden Eigenthümlichkeiten, in der Sprache und der Auswahl des Stoffs, führen aber auf eine durchgehende Berückſichtigung gnoſtiſch gebildeter Perſönlichkeiten hin, und eben deshalb nehme ich keinen Anſtand, eben darin den Hauptzweck des Evangeliums zu ſetzen, ohne ſpecielle Beziehungen auf beſondere Richtungen, z. B. die der Zabier, in einzelnen Stellen ausſchließen zu wollen.

Neben dieſem Hauptzweck des Evangeliſten ſcheint nun aber ein anderer, mehr beiläufiger herzugehen, nemlich der Zweck, die drei erſten Evangelien zu ergänzen *); ſowohl geiſtig in Beziehung auf die Richtung, als auch materiell in Beziehung auf die Begebenheiten und Reden. Jenes machte Clemens von Alexandrien (bei Euseb. H. E. VI. 14.), dieſes machte Euſebius von Cäſarea allein geltend; beides muß aber vereinigt werden, um den Character des Johannes in ſeinem Verhältniß zu den drei erſten Evangelien genau zu bezeichnen. Es war nicht genug, um das Bild Chriſti vollſtändig zu entwerfen, daß er in ſo geiſtiger Weiſe geſchildert werde, wie Johannes ihn darſtellte, es bedurfte auch materieller Zuſätze an Begebenheiten und Reden, um alles Wiſſenswürdige vom Erlöſer zuſammen zu haben. Als den Hauptzweck der Schrift indeß kann man ſelbſt dieſes beides in ſeiner Vereinigung nicht anſehen bei der Abfaſſung des Evangeliums, weil bisweilen auch etwas erzählt wird, das die andern Evangeliſten ſchon berührt hatten, und namentlich weil Differenzen hingeſtellt werden mit den Relationen der Synoptiker, ohne daß ſie ausgeglichen wurden. (Man vergleiche namentlich die Auferſtehungsgeſchichte nach Johannes mit den Berichten der Synoptiker.) Beides würde undenkbar ſeyn, wenn Johannes mit der ausdrücklichen Abſicht die drei ſchon in der Kirche im Gebrauch befindlichen Evangelien zu ergänzen, ſich an ſein Evangelium gemacht hätte; ſchwerlich würden auch in dieſem Falle die Beziehungen

*) Ich ſtimme in der Anſicht über die Ergänzung der Synoptiker durch Johannes ganz den Äußerungen bei, die ſich in Haſe's Leben Jeſu (S. 181. Note 3.) finden.

auf die Synoptiker ſo ganz fehlen, wie es der Fall iſt. Durchaus angemeſſen dagegen geſtaltet ſich die Sache, wenn wir ſetzen, daß der Evangeliſt neben ſeinem Hauptzweck auch die vorhandenen Darſtellungen des Lebens Jeſu berückſichtigte. Die Ergänzung machte ſich dann zum Theil ſchon von ſelbſt, indem ſowohl die eigenthümliche Geiſtesrichtung des Johannes, als auch ſein von den Plänen der andern Evangeliſten ganz abweichender Zweck ihn auf andere Punkte leiten mußte, als die Synoptiker bearbeitet hatten. Zu dieſer ergänzenden Stellung des vierten Evangeliums bin ich auch geneigt, den chronologiſchen Character deſſelben zu rechnen. (Man vergl. das im Comment. Th. I. S. 23. ff. Einl. §. 7. Bemerkte.) Für den Hauptzweck des Evangeliums hatte es offenbar keine Bedeutung, mit Sorgſamkeit die Tage anzugeben, die eine Begebenheit von der andern trennen, oder über Feſte, die Jeſus in Jeruſalem feierte, ſo genau zu berichten. Die gnoſtiſche Richtung pflegt nemlich dergleichen Aeußerlichkeiten für etwas Nichtiges zu halten und wenig zu beachten. Man müßte daher, wenn man den chronologiſchen Character einmal mit dem Hauptzweck des Werks in Verbindung bringen wollte, ſchon ſagen, es ſey eben um dieſer gnoſtiſchen Nichtachtung des Chronologiſchen willen damit von Johannes ſo genau genommen. Indeß wird man dieſe Beziehung doch ſchwer wahrſcheinlich machen können. Um ſo ſchlichter iſt aber die Erklärung der Aufmerkſamkeit, die Johannes dem chronologiſchen Theile widmet, wenn man annimmt, daß er in den Synoptikern die Angaben vermißte, wie ſich der Herr zu den Feſten in Jeruſalem, wornach die Zeit ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit ſich ermeſſen ließ, verhalten habe. Dieſen keineswegs unwichtigen Mangel füllte der Evangeliſt wenigſtens ſo genau aus, daß wir in den Stand geſetzt ſind, einigermaßen die Zeit des Lehramts Chriſti zu beſtimmen, wenn wir freilich darauf verzichten müſſen, die einzelnen Facta, von denen die Synoptiker berichten, in die Zeiträume zwiſchen den Feſtreiſen einzureihen. Nach den von Johannes ſelbſt an die Hand gegebenen Ruhepunkten haben wir auch, zur leichtern Ueberſicht des Ganzen, das Evangelium in drei ungefähr gleiche Theile getheilt. Der erſte reicht bis Joh. 6, 71. zur Reiſe zum Laubhüttenfeſt; der zweite bis 11, 57. zur letzten Paſſahreiſe, und umfaßt einen Zeitraum von 6 Monaten; der

dritte endlich geht bis 17, 26. zur Leidensgeſchichte, und umfaßt 6 Tage. Der Umfang des erſten Theils läßt ſich nicht genau beſtimmen *), wegen der Unſicherheit der Stellen 5, 1. und 6, 4. (Man vergl. die Erklärung d. St.) Jedenfalls indeß iſt von zwei Oſterfeſten die Rede, welche Jeſus während ſeines Lehramts vor dem Laubhüttenfeſt (7, 1 ff.) erlebte, und demnach umfaßt der erſte Zeitraum wenigſtens über 1½ Jahr, vielleicht aber auch über 2½ Jahr, welche letztere Annahme indeß jedenfalls die wahrſcheinlichere iſt.

§. 4. Zeit und Ort der Abfaſſung.

Ueber den Ort, an dem Johannes ſein Evangelium verfaßt haben mag, läßt ſich zwar etwas entſchieden Gewiſſes nicht angeben; allein ſchon die ſpätere Geſchichte des Evangeliſten leitet auf Epheſus, wo, wie wir wiſſen, der bleibende Aufenthalt des Johannes in Kleinaſien ſtatt hatte. Die Vermuthung, daß Johannes in dieſer berühmten Handelsſtadt der alten Welt ſein Evangelium verfaßte, beſtätigt auf der einen Seite die uralte Tradition, indem Irenäus (adv. haer. III. 1.) und Euſebius (H. E. VI. 8.) Epheſus als den Ort der Abfaſſung des Evangeliums angeben; auf der andern Seite paßt auch der angeführte Zweck der evangeliſchen Geſchichte des Johannes ganz für dieſe Stadt und Gegend. Eben in und um Epheſus nemlich war die gnoſtiſche Geiſtesrichtung weit verbreitet, und mußte ſich hier dem Johannes als eine für die Kirche bedeutſame Erſcheinung aufdrängen; aus den Bedürfniſſen dieſer Localität daher erklärt ſich eben die von Johannes gewählte Form der Darſtellung in ſeinem Werk genügend. Aus dem Evangelium ſelbſt läßt ſich übrigens nur ſo viel erkennen, daß es nicht in Paläſtina und für

---

*) Mehrere Kirchenväter, namentlich Irenäus (I. 3. 3. II. 20. 22.), Clemens von Alexandrien (Strom. I. 174.), Origenes (de princ. IV. 5.), Tertullian (adv. Jud. c. 18.) laſſen die Wirkſamkeit Chriſti nur über ein Jahr ausgedehnt ſeyn. Sie ſcheinen aber bei dieſer Annahme weniger den Andeutungen in den Evangelien, als prophetiſchen Stellen des A. T. gefolgt zu ſeyn, z. B. der Stelle Jeſ. 61, 2. (Lc. 4, 18.) und den 70 Wochen Daniels. Einen ſonderbaren Contraſt mit dieſer Anſicht bildet die ganz unſtatthafte Behauptung, daß Chriſtus fünfzig Jahre alt geworden ſey. (Vergl. Iren. II. 22. und bei Euseb. H. E. III. 23.)

Paläſtinenſer verfaßt ſeyn kann; denn jüdiſche Sitten und Gebräuche werden als unbekannt behandelt und deshalb erklärt. (Vergl. Joh. 2, 6. 13. 4, 9.) Ein anderer traditioneller Bericht, dem zufolge das Evangelium des Johannes auf der Inſel Patmos geſchrieben ſeyn ſoll, hat unſichere Zeugen, z. B. die Schrift des Hippolytus über die zwölf Apoſtel, die unächt iſt. Die dem Athanaſius zugeſchriebene Synopſis der heiligen Schrift läßt ihn das Evangelium auf der Inſel nur vorläufig dictiren, und dann von Gajus in Ephesus herausgeben. (Vergl. Lücke's Comm. Th. I. S. 121.) Die Erzählung von Ephesus, als dem Orte der Abfaſſung, gewinnt daher dadurch nur noch mehr an Wahrſcheinlichkeit.

Was die Zeit der Abfaſſung anlangt, ſo enthält das Evangelium ſelbſt gar keine Momente, die zur Beſtimmung derſelben dienen könnten. Man hat ſich freilich auf Joh. 5, 2. berufen, zum Beweiſe, daß Jeruſalem noch geſtanden habe, als Johannes das Evangelium verfaßte. Allein das ἔστι δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις konnte eben ſo gut aus der Rückerinnerung der Lage der Stadt und ihrer Umgebungen geſchrieben, oder von der zerſtörten Stadt ſelbſt geſagt werden, wo ja doch die κολυμβήθρα geblieben war. Wir bekommen daher nur eine Zeitbeſtimmung durch das Verhältniß des Johannes zu den Synoptikern. Schon nach dem vorhergehenden Paragraphen iſt klar, daß Johannes ſpäter geſchrieben haben muß, als die drei Erſtern; daſſelbe beſtätigt auch die Tradition der alten Kirche. (Vergl. Clemens von Alexandrien bei Euseb. H. E. VI. 14. Epiphanius haer. LI. 19.) Dadurch werden wir nun ſchon über die Zeit der Zerſtörung Jeruſalems hinaufgeführt; da nemlich die erſten Evangeliſten unmittelbar vor dieſer Kataſtrophe ſchrieben, muß Johannes ſchon nach derſelben ſein Evangelium aufgeſetzt haben. Auf etwas Genaueres rückſichtlich der Zeit der Abfaſſung führt die Ueberlieferung nicht, denn die Angaben des Epiphanius (haer. LI. 12.) und des Suidas (s. v. Ἰωάννης,) daß er im neunzigſten oder gar nach dem Letztern im hundertſten Jahr die Schrift verfaßt habe, können, obgleich ſie nicht weit von der Wahrheit entfernt ſeyn dürften, als Beweismittel, keinen Werth für uns haben, theils weil ſie nicht einſtimmig berichten, theils weil ſie einer viel zu ſpäten Zeit angehören. Es bleibt uns daher nur Ein Moment

für die Zeitbeſtimmung, nemlich das Verhältniß des Evangeliums zu den andern Schriften des Johannes, namentlich zu der Offenbarung, in der wir eine ächt johanneiſche Schrift anerkennen. Der Inhalt dieſer Schrift nicht weniger als die Form ſpricht für eine frühere Abfaſſung der Apokalypſe; ich ſetze ſie, wie ſpäter mit den Gründen, die mich dazu beſtimmen, ausgeführt werden wird, zwiſchen den Tod Nero's und die Zerſtörung Jeruſalems. Zwiſchen der Abfaſſung der Apokalypſe und des Evangeliums ſcheint aber ein nicht unbedeutender Zeitraum verlaufen zu ſeyn, weil eine ſo bedeutende Entwickelung in der Fertigkeit, griechiſch zu ſchreiben, ſich im Evangelium ausſpricht. Es dürfte daher wenig von der Wahrheit entfernt ſeyn, wenn wir die Abfaſſung des Evangeliums zwiſchen die Jahre 80 — 90 n. Chr. G. ſetzen.

Die Erwähnung des Verhältniſſes zwiſchen dem Evangelium und der Apokalypſe führt uns noch auf die Sprache und Schreibart der erſten Schrift. Es bedarf keiner Erwähnung, daß die Urſprache des Evangeliums die griechiſche iſt; die Anſicht von Grotius, Bolten, Bertholdt*), daß es urſprünglich aramäiſch geſchrieben und demnächſt griechiſch überſetzt ward, iſt als hinlänglich widerlegt zu betrachten. Was aber zunächſt das Griechiſche im Evangelium, verglichen mit dem Styl der Apokalypſe, anbetrifft, ſo ſpricht ſich in demſelben eine bei weitem größere Gewandtheit aus. Die Sprache der Apokalypſe iſt voll von Härten, ja von offenbaren Sprachunrichtigkeiten; im Evangelium dagegen findet ſich nichts der Art, die Sprache iſt leicht, frei, gewandt, und hat nur die allgemeine hebraiſirende Färbung des hellenistiſchen Dialects, und ſelbſt das nicht einmal in dem Grade, wie es ſich bei Matthäus findet. Nichts iſt einfacher, als dieſe größere Gewandtheit auf längere Uebung in der Sprache zurückzuführen, die dem Johannes möglich machen mußte, die Fülle ſeiner erhabenen Ideen immer natürlicher in das Gewand der Sprache zu kleiden, welche zu gebrauchen ihn die Verhältniſſe be-

*) Bertholdt nimmt im Evangelium Johannes mit Bolten Überſetzungsfehler aus dem Aramäiſchen an, ohne jedoch das Evangelium urſprünglich ganz aramäiſch geſchrieben ſeyn zu laſſen. Er meint, nur die Dieges̈en, aus denen er arbeitete, ſeyen aramäiſch geſchrieben geweſen.

wegen mußten. Paralleliſiren wir aber die johanneiſche Sprache mit der Schreibart anderer Schriftſteller des N. Teſtaments, namentlich des Paulus, ſo tritt als beſonders characteriſtiſch in derſelben der Gebrauch einer Anzahl von Wörtern heraus, um deren richtige Auffaſſung ſich im Grunde das Verſtändniß des Eigenthümlichen in der ganzen Schrift bewegt. Dahin gehören die Worte λόγος, φῶς, σκότος, ζωή, ἀλήθεια, χάρις, κόσμος, μένειν, γινώσκειν u. a. Dieſe Ausdrücke werden von Johannes in einer Tiefe und Innerlichkeit gebraucht, wie ſie ſonſt nicht angewendet zu werden pflegen. Sicher hat der Evangeliſt die Wörter nicht aus ſich entnommen und zur Bezeichnung ſeiner eignen Ideen angewendet, vielmehr iſt anzunehmen, daß der Herr ſelbſt in ſeinen Reden die Tiefen ſeiner Erkenntniß durch dieſe und ähnliche Ausdrücke bezeichnete; aber daß Johannes die Eigenthümlichkeit der Ideen in dieſen Wörtern ſo tief erfaßt hatte, daß er ſie ſo ſcharf und beſtimmt im Begriff begrenzt anwenden konnte, das characteriſirt ſeine Sprache, die immer und ſo eben auch hier, nur als der äußere Abdruck des innern Lebens des Schreibenden anzuſehen iſt. Ganz eng verbunden mit dieſer Eigenthümlichkeit iſt eine *andere* in der johanneiſchen Sprache. Das Gnomiſche, Paraboliſche, Bildliche, das in den erſten Evangelien vorherrſcht, ſo wie das Dialectiſche in der pauliniſchen Darſtellung, tritt in ſeiner Sprache ſehr zurück; die johanneiſchen Gedanken haben die größte Einfachheit und dabei eine metaphyſiſche Geiſtigkeit, ſie tragen begreifliche Schärfe in ſich, ohne vom bloßen Reflexionsſtandpunkte ausgegangen zu ſeyn. Geboren aus der Tiefe der Anſchauung ſind ſie doch fern von der Unklarheit und Verworrenheit des Myſticismus; in der ſchlichteſten Sprache ausgedrückt vereinigen ſie die Tiefe ächter Myſtik mit der Klarheit und Schärfe ächter Scholaſtik. Wo freilich die Organe für die Anſchauung ſchlummern oder unentwickelt ruhen, da muß die Tiefe des Johannes bei aller Klarheit doch als Dunkelheit erſcheinen; für ſolchen Standpunkt iſt denn aber das Evangelium des Johannes auch nicht geſchrieben, ihn berückſichtigen mehr die Synoptiker. Nothwendig verbunden mit dieſen beiden Eigenthümlichkeiten des Johannes iſt auch die *dritte*, daß wir in ihm nicht mehr jene Reflexionsloſigkeit entdecken, welche die kindliche Stellung der Synoptiker ſo rührend auszeichnet. Johannes ſchwebt

ſtets mit ſeinem Bewußtſeyn über den erzählten Facten und mitgetheilten Reden und beurtheilt ſie von ſeinem Standpunkt aus; daher die häufigen Erklärungen und Bemerkungen, welche er aus ſeiner Subjectivität heraus über Worte des Herrn macht und die er auf eigenthümliche Weiſe ſo mit den Reden Chriſti ſelbſt zu verſchmelzen weiß, daß es oft ſchwer iſt, die Fuge mit Sicherheit nachzuweiſen. Die Bemerkungen dieſer Art reichen aber nur hin, dem Leſer anſchaulich zu machen, daß Johannes über den Standpunkt der Kindlichkeit hinausgeſchritten iſt; nie gewinnen ſie einen Character, wodurch die reine objective Haltung der Geſchichtserzählung geſtört oder gar aufgehoben würde.

Unter den neuern Schriftſtellern, welche in die eigenthümlichen johanneiſchen Ideen tiefer eingedrungen ſind, iſt beſonders Seyffarth zu nennen, in ſeinem Beitrage zur Specialcharacteriſtik der johanneiſchen Schriften. (Leipzig 1823.) Wir werden überall bei der Auslegung ſeine Anſichten berückſichtigen. Ueber die grammatiſchen Eigenthümlichkeiten iſt vor allen zu vergleichen Lücke (in ſeinem Comm. Thl. I. S. 91 ff.). Die Schrift von Schulze (Schriftſtelleriſcher Charakter des Johannes. Leipzig 1803.) enthält ungeordnete Sammlungen, die erſt geſichtet werden müſſen.

§. 5. Literatur.

Unter den Kirchenvätern ſind uns Bearbeitungen des Evangeliums Johannis von Origenes, Chryſoſtomus und Auguſtinus erhalten. Fragmente verloren gegangener patriſtiſcher Commentare ſind zuſammengeſtellt in Corderii catena patrum in evang. Johannis. Antwerp. 1630. Außer den Erklärungen der Reformatoren, Luthers, Melanchthons, Calvins und Beza's, ſind neben den ſchon im erſten Bande genannten allgemeinen Schriften folgende beſondere Bearbeitungen beſonders zu merken: Lampe commentarius exegetico-analyticus. Amsterd. 1724. 3 Voll. — Moshheims Erklärung des Johannes, herausgegeben von Jakobi. Weimar, 1777. — Tittmann meletemata sacra. Lips. 1816. — Lücke's Commentar über das Evangelium Johannis. Bonn 1820. 24. 2 Bde. — Tholuck's Commentar zu dem Evangelio Johannis. Erſte Auflage. Hamburg, 1827. Vierte Aufl., 1833. Klee's Erklärung des Johannes. Mainz, 1828. — Die letztere Schrift iſt für katholiſche Theologen berechnet.

Erklärung

des

Evangeliums Johannes.

I.

Erſter Theil.

Vom Beginn des Lehramts Chriſti bis zur Reiſe zum Laubhüttenfeſt.

(Joh. 1, 1 — 6, 71.)

§. 1. Proömium.

(Joh. 1. 1 — 18.)

Vergleichen wir den Anfang des Evangeliums Johannes mit den Anfängen der andern Evangelien, ſo ſpricht ſich in demſelben der eigenthümliche Character dieſer evangeliſchen Geſchichte ſchon unverkennbar aus. Das Proömium derſelben enthält gleichſam die Quinteſſenz des ganzen Werkes ſowohl in Ideen, als auch in Sprache und Darſtellungsform. Während nemlich Matthäus und Lucas von der Genealogie und Kindheits-Geſchichte Jeſu ausgehen, ſetzt Johannes die Bekanntſchaft mit Jeſu, ſeiner irdiſchen Perſönlichkeit nach, ſo ganz und gar voraus, daß er von ihm und ſeiner erhabenen Wirkungsweiſe redet, ſelbſt ohne ſeinen heiligen Namen genannt zu haben. Den Täufer nennt er zwar gleich, aber doch auch ſo, daß er ihn als eine im Weſentlichen bekannte Perſönlichkeit einführt. Von dem ewigen, uranfänglichen Seyn des Wortes beim Vater geht die tiefſinnige Darſtellung des Johannes aus. Nur ſcheinbar correſpondirt damit der Anfang des Marcus. Dieſer Evangeliſt ſetzt allerdings auch die genealogiſchen Notizen und die Kindheitsgeſchichte aus Mt. und Lc.

als bekannt voraus, aber er eröffnet ſein Evangelium nicht mit dem ewigen Seyn des Sohnes beim Vater, ſondern mit dem Beginn der officiellen Wirkſamkeit Chriſti auf Erden. Dieſe Art nun, wie Johannes ſein Evangelium eröffnet, paßt aufs genaueſte zu dem angenommenen Zweck deſſelben. Die gnoſtiſch gerichteten Leſer deſſelben mußten ſich von dem Anfang ſofort angezogen und zum Weiterleſen gereizt fühlen, ſo ganz griffen die Gedanken des Proömiums in ihren Ideenkreis ein. An ſeiner Aechtheit daher und an ſeiner Zuſammengehörigkeit zu dem Ganzen kann von dem nicht gezweifelt werden, der überhaupt fähig iſt, die Einheit einer Schrift in allen ihren Theilen zu erkennen. Dieſelbe Wirkung aber, welche das Proömium auf die Gnoſtiker der apoſtoliſchen Zeit ausüben mußte, hat daſſelbe auch durch den Lauf der chriſtlichen Jahrhunderte hervorgebracht, und übt es auch in der Gegenwart noch aus auf alle diejenigen, welche nach einer tiefern, weſentlichern Gotteserkenntniß ſich ſehnen. Die unergründliche Tiefe der Worte wirkt wie ein geheimer Zauber auf den Geiſt des Forſchers; man kann ſich nicht enthalten, in ſie hinein zu ſchauen, um den Boden zu erſpähen und ihren Umfang zu ermeſſen. Da ſie aber ins Uranfängliche hinausführen, will ſich weder der Eine, noch der Andere finden und der forſchende Sinn ſieht ſich genöthigt, von den Worten außer ſich, erſt in ſich und in ſeine eigne Tiefe einkehren und aus der Selbſterkenntniß und der Offenbarung des Göttlichen im eignen Herzen zum Urgrunde aller Offenbarung aufſteigen zu lernen. Mit der innern Erfahrung erſchließen ſich dann erſt die Räthſel des geheimnißvollen Anfangs unſers Buchs, die, ohne dieſelbe löſen zu wollen, vergebliche Mühe ſeyn würde.

Was ferner die Compoſition des Proömiums betrifft, ſo iſt daſſelbe keineswegs eine ungeordnete Maſſe von Gedanken, ſondern ein genauer Zuſammenhang zieht ſich durch dieſelben hindurch. Freilich iſt dieſer Zuſammenhang verhüllt und auf den erſten Blick ſcheint es, als wenn nur V. 1 — 4. 9. und 14. in den Gedankengang zunächſt hineingehörten, V. 6 — 8. 10 — 13. 15 — 18. dagegen fremdartige Zuſätze wären; und das hat allerdings auch ſeine Richtigkeit, in den zuerſt angeführten Verſen liegen die Hauptmomente des Proömiums ausgeſprochen. Wie ſich dieſe zu den Nebenpartheieen deſſelben verhalten, tritt erſt

klar hervor, wenn man erkennt, daß der Anfang des johanneiſchen Evangeliums gleichſam eine Geſchichte des Logos, d. h. der verſchiedenen, ſich allmählig ſteigernden Offenbarungsformen deſſelben enthält *). Faßt man dieſe Anſicht auf, ſo gewinnt das Ganze Leben, und der Zuſammenhang geſtaltet ſich dann ſo. Die erſten 4 Verſe enthalten eine reine Beſchreibung der Weſenheit des göttlichen Logos, aus der Tiefe der Anſchauung heraus gegeben. Er iſt ewig bei Gott, und ſelbſt Gott, Organ der Schöpfung aller Dinge, Quell des Lebens und des Lichts der Menſchen. Aber dieſes Alles iſt er nicht bloß verſchloſſen in ſich ſelbſt, vielmehr offenbart er ſich ſo ſeiner Natur nach (V. 5. φαίνει,) fort und fort, aber in dieſer ſeiner allgemeinen Wirkſamkeit, da er als der Jenſeitige den Geſchöpfen gegenüberſteht und ſein Licht in ſie hineinſtrahlt, ward er nicht erkannt (ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν). Der Logos wollte ſich daher auch als der Diesſeitige offenbaren, und dieſe ſeine ſpeciellere Wirkſamkeit ſollte Johannes, der als Repräſentant des Prophetenthums überhaupt zu faſſen iſt, vorbereiten; er hatte die Aufgabe, zu zeugen von dem kommenden Licht, denn es war bereit, in die Welt zu kommen. (V. 9.) Dieſe ſeine Offenbarung wird nun mit der frühern allgemeinern verglichen und zwar auch von dieſer bemerkt, ſie nahmen ihn nicht auf (αὐτὸν οὐ παρέλαβον V. 11.), indeß wird der Gedanke doch ſo reſtringirt, daß viele als durch die Kraft des Logos neu geboren dargeſtellt werden. (V. 12. 13.) Endlich wird dieſe innerliche Offenbarung des Logos ausdrücklich als die Fleiſchwerdung (V. 14.) bezeichnet und in ſeiner Lieblichkeit geſchildert, und dadurch die Trennung des Göttlichen und des Menſchlichen als gänzlich aufgehoben geſetzt. Das Zeugniß des Johannes erſcheint nun nicht mehr als ein Ankündigen des Kommenden, ſondern als ein Zeugen von dem Gekommenen, deſſen Herrlichkeit und

---

*) Bleek (in den Stud. und Krit. Jahrg. 1833. H. 2. S. 414 ff.) hat dieſe Anſicht neuerdings wieder beſtritten, indem er bereits in V. 9. die Menſchwerdung erwähnt ſieht. — Die Gründe aber, welche von dieſem Gelehrten angeführt werden, ſcheinen wir nicht zu genügen; namentlich iſt die Polemik gegen die auch von Lücke und Tholuck vertheidigte Auffaſſung des ἦν ἐρΧόμενον unhaltbar. (Vergl. die Erkl. zu 1, 9.)

Gnade dann ſchließlich noch einmal mit der frühern allgemeinern Wirkſamkeit des Logos zuſammengeſtellt wird. (V. 15 — 18.)

Hiernach wird zum Verſtändniß des Proömiums die nähere Betrachtung des Hauptbegriffs des λόγος erfordert*). Fragen wir zunächſt, was in dem Ausdruck uns ſo fremdartig anſchaut, ſo iſt es offenbar nicht die Idee des göttlichen Sprechens ſelbſt, die auffällt. Denn da das Sprechen, ſey es ein inneres oder hörbares, die gewöhnliche Form der Offenbarung des menſchlichen Geiſtes iſt, ſo legt die menſchliche Sprache es auch natürlich Gott als dem vollkommenen Geiſte bei. Vielmehr iſt es der Umſtand, der auffällt, daß das göttliche Wort hier als eine Weſenheit, als eine Perſon behandelt wird. Daß nun das Urwort Gottes eine Weſenheit ſeyn muß, macht ſich jeder tiefern Gotteserkenntniß wohl klar, die Gott nicht als ein bloßes Abſtractum, ſondern als ein lebendiges Weſen faßt. Denn aus dem Schooße des Lebens kann nur Leben und Weſen ausgehen; das Urwort oder der Urgedanke des ewigen Gottes kann aber nur das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, das ſo ewig als Gott, und als das vollkommene Bewußtſeyn auch Gott ganz adäquat iſt, ſeyn; es iſt demnach das Urwort Gottes die ihm völlig homogene Weſenheit ſeiner ſelbſt. Allein eben weil die tiefere Gotteserkenntniß dem gottentfremdeten Menſchen ſo fern liegt, hat man nicht nur die Offenbarung dieſer Idee häufig mißverſtanden, ſondern die Idee ſelbſt konnte ſich auch erſt ſtufenweiſe den Menſchen kund geben. Die Schriftſteller des A. T. kennen wohl die Idee des göttlichen Sprechens, und eben ſo die Mehrheit der Perſonen in Gott, aber das Wort ſelbſt erſcheint nirgends als eine Perſönlichkeit, ſondern nur als eine Thätigkeit Gottes. Selbſt in der merkwürdigen Stelle Pſ. 33, 6., wo das Wort mit dem Geiſt zuſammengeſtellt wird, kann man wohl vom Standpuncte des N. T. rückwärts ſchauend das ewige Wort erkennen, aber beſtimmt ausgedrückt iſt die Idee der Perſönlichkeit doch auch in

*) Vergl. mein Feſtprogramm, Oſtern 1823., über Hebr. 4, 12. 13., das eine Entwickelung der Idee des göttlichen Sprechens enthält. Abgedruckt in meinen opusc. theol. (Berol. 1833. 8.) pag. 125. sqq. Vergl. auch Daub's Abhandl. über den Logos. In Ullmann's und Umbreit's Stud. Jahrg. 1833. Heft 2. S. 355 ff.

dieſer Stelle noch nicht. Eben ſo verhält es ſich mit den Anklängen dieſer Lehre bei den Hindus und den Parſen. Der hindoſtaniſche Oum und der parſiſche Hom und Hanover *) erſcheinen noch mehr als geiſtige Kraftwirkung des Urweſens, denn als perſönliche Weſenheit. Ja ſelbſt im N. T. erſcheint vorherrſchend das göttliche Sprechen (ῥῆμα τοῦ Θεοῦ,) noch bloß als göttliche Thätigkeit, ſey es eine einzelne Wirkung, die dadurch bezeichnet werden ſoll, oder die Geſammtthätigkeit des göttlichen Weſens (vergl. Hebr. 4, 12. 11, 3.); nur in der johanneiſchen Sprache iſt die Idee der Perſönlichkeit des Worts beſtimmt ausgeſprochen. (Vergl. 1 Joh. 1, 1. Offenb. 19, 13.) Die übrigen Schriftſteller brauchen für dieſelbe erhabene Perſönlichkeit einen andern Namen **); ſie heißt ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, als geboren aus Gottes Weſen, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = בַּר אֱנָשׁ (Daniel 7, 13.) als Urbild der Menſchheit. Nur in den tiefſinnigen Sprüchwörtern (8, 22 ff. vergl. mit 30, 4.) erſcheint die Idee des Logos, die da unter dem Namen der Weisheit eingeführt wird, gleichſam im Uebergange von der allgemeinern unperſönlichen Auffaſſung zur perſönlichen. Doch fehlt der Name Wort Gottes für die Idee; in der Stelle Sprüchw. 30, 4. tritt ſie dagegen in dem neuteſtamentlichen Namen Sohn Gottes heraus. — Sehr merkwürdig iſt nun aber, daß, da die apokryphiſchen Schriften im Weſentlichen nicht über die Schilderungen der Sprüchwörter von der Weisheit hinausgehen (vergl. Weish. Sal. 7. Jeſ. Sir. 24.), namentlich die Benennung: Wort Gottes, nicht kennen, und höchſtens die perſönliche Faſſung der Weisheit et-

---

*) Vergl. die bei Bäumlein (Verſuch über den Logos. Tübingen 1828.) geſammelten Beweisſtellen. Der Oum befaßt Brahma, Wiſchnu und Schiwa in ſich, und iſt Alles in ihnen; er iſt die reine Offenbarung des Brahm, aber unperſönlich. Hom entſpricht ſchon dem Wort nach dem Om oder Oum. Er heißt eine Wirkung Ormuzd's, und iſt folglich mehr abgeleiteter Natur. Honover iſt wieder die Wirkung Hom's, ſteht alſo noch eine Stufe tiefer. Bei den Chineſen ſoll Tao dem Logos entſprechen. (Vergl. Bäumlein S. 30 ff.)

**) So richtig Seyffarth (a. a. O. S. 51.). Irrig äußert anderswo dieſer Gelehrte (S. 63.), bei Johannes ſey ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ der mit der σάρξ bekleidete Logos. (Vergl. zu Joh. 1, 14. 18.)

was ſchärfer hervortreten laſſen, als es in dem altteſtamentlichen Buch geſchieht — daß nichts deſtoweniger in den Targumim (den chaldäiſchen Ueberſetzern des A. T.), die doch zum Theil vor Chriſtus ſchrieben, und den Kabbaliſten, die Perſönlichkeit des Wortes Gottes auf's beſtimmteſte ausgebildet erſcheint. Dieſe Auffaſſung des Wortes Gottes, als einer Perſönlichkeit, zeigt ſich bei ihnen theils darin, daß ſie מֵימְרָא דַּי יְהוָה geradezu in ſehr vielen Stellen für יְהוָה ſetzen; theils darin, daß ſie Wort Gottes mit der Schechinah und dem Meſſias identiſch auffaſſen *). Der Name Schechinah nemlich bezeichnet die Offenbarung Gottes in der ganzen Fülle ſeines Lebens und Weſens **); dieſe ward in dem Meſſias erſcheinend gedacht, in ihm aber nothwendig als perſönlich aufgefaßt. Wie gerade die chaldäiſchen Paraphraſten zu dieſer tiefen Idee kamen, iſt dunkel; ſchwerlich irrt man aber, wenn man vermuthet, daß ſich auf dieſe Perſonen die weſentliche Gotteserkenntniß einzelner Weiſen unter den Juden, welche auf dem Wege der Tradition von Geſchlecht zu Geſchlecht mitgetheilt war, herab verbreitet hat, und ſie daher nicht die Erſten waren, welche dieſe Idee ausbildeten, noch auch die Einzigen, welche ſie damals hegten, ſondern nur für uns als die Früheſten daſtehen, die ſie beſtimmt ausſprechen. Alle Bücher des A. T. ſind nämlich viel älter als die Targumim und enthalten daher auch die

---

*) Vergl. Onkelos zu Num. 23, 21. verbum Jehovae adjuvat illos, et Schechina regis illorum est inter eos. Ferner Sohar Fol. 237. zu Geneſ. 49, 10. Nomen Schiloh (i. e. Messiae) hic scribitur שילה (cum Jod et He), ut significet nomen supremum Schechinae. (Vergl. Bertholdt christol. Jud. pag. 130 sqq.)

**) Bertholdt (a. a. O. pag. 120.) erklärt den Namen Schechinah ganz richtig: הוּ אֲשֶׁר בּוֹ שָׁכַן כְּבוֹד יְהוָה. Die Herrlichkeit Gottes (י״י כְּבוֹד) heißt bei den jüdiſchen Schriftſtellern auch מַטְרוֹנִיתָא oder מְטַטְרוֹן, welcher Name vom lateiniſchen matrona oder mater abgeleitet wird. Den letztern Ausdruck hat man auch mit μετάϑρονος. Mitherrſcher, vergleichen wollen, eine Form, die aber in der griechiſchen Sprache gar nicht vorkommt. Man dachte ſich vielmehr das eine Princip in Gott weiblich, worauf auch der Name σοφία, חָכְמָה, führt. — Seyffarth (S. 50.) vergleicht die σοφία nicht mit dem Logos, ſondern mit dem πνεῦμα; über das Verhältniß dieſer Ausdrücke wird ſpäter das Genauere bemerkt werden.

Lehre noch mehr im Keim. Auf demſelben Wege der Tradition empfing die Idee vom weſentlichen perſönlichen Worte Gottes ohne Zweifel auch Philo, bei dem wir dieſelbe auf dem höchſten Gipfel ihrer Ausbildung antreffen. (Vergl. Grossmanni quaestiones philoneae. Lips. 1829. 4. Die ganze zweite Abtheilung handelt vom Logos des Philo, nach allen Beziehungen, in denen dieſer Forſcher denſelben auffaßt.) Er braucht von ihm nicht nur die allen jüdiſchen Denkern geläufigen Namen *σοφία*, *δόξα τοῦ Θεοῦ*, *υἱὸς τοῦ Θεοῦ*, ſondern er vergleicht auch als platoniſcher Philoſoph, den göttlichen *νοῦς*, unter dem Platon, gerade wie das A. T. unter der חָכְמָה, gleichſam das Bewußtſeyn Gottes von ſich ſelbſt, ſomit die Thätigkeit des ſich ſelbſt zum Object Machens im göttlichen Weſen verſtand. Ob Platon ſelbſt den *νοῦς* als Perſönlichkeit auffaßte, iſt nach ſeinen dunkeln Erklärungen ungewiß; aber nach der tiefſinnigen Gottes-erkenntniß dieſes erhabenen Geiſtes ſcheint mehr als wahrſcheinlich, daß er ſich den Urgedanken des *αὐτὸ ὄν* von ſich ſelbſt, nicht anders als perſönlich denken konnte, indem aus dem Weſen nur Weſen, aus dem Geiſt nur Geiſt, der nie ohne Bewußtſeyn zu denken iſt, geboren werden kann.

Vorhanden alſo war die Idee vom göttlichen Worte ſchon zur Zeit Chriſti, und es entſteht daher vielmehr die Frage, warum brauchte der Herr ſelbſt und die übrigen Apoſtel ſie nicht, ſondern nur Johannes, als, warum brauchte ſie dieſer? Der Ausdruck *σοφία τοῦ Θεοῦ* findet ſich freilich einmal (Lc. 11, 49. vergl. dazu den Comm. Th. I. S. 847 ff.) in den Reden Chriſti, aber eben daß ſelbſt dieſer ſich ſo ſelten findet, und der Ausdruck: *λόγος τοῦ Θεοῦ*, von der Perſönlichkeit des Wortes, gar nicht, ſpricht für eine nicht zufällige Vermeidung dieſer Ausdrücke. Der Grund dieſer Erſcheinung ſcheint mir folgender zu ſeyn. Im A. T. war die ausdrückliche poſitive Erklärung über die Perſönlichkeit der Weisheit Gottes vermieden, ſo lange das Volk Iſrael in Gefahr des Polytheismus ſtand. Nur für einzelne Wenige, tiefer Dringende, waren Andeutungen darüber gegeben; die Ergebniſſe ihrer Forſchung geben uns die chaldäiſchen Paraphraſten und die ſpätern Kabbaliſten, obgleich ſie, beſonders die Letztern, manche unlautere Beimiſchung haben, vielleicht auch ſchon chriſtliche Einwirkungen erfuhren, wenn gleich vermuthlich nur vom

chriſtlichen Gnoſticismus. Nach dem Exil und zur Zeit Chriſti hatte ſich indeß das Verhältniß gerade umgekehrt. Von dem Polytheismus hatten ſich die Iſraeliten gänzlich abgewendet, ſie faßten aber nicht ſelten das göttliche Weſen (wie immer die Gotteserkenntniß des natürlichen Menſchen ſich geſtaltet,) als bloßes todtes Abſtractum auf, und dies würde durch den Gebrauch von *σοφία* oder *νοῦς* nur begünſtigt ſeyn, indem es immer zunächſt lag, dabei nur an eine unter den vielen Eigenſchaften Gottes zu denken. Der Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* und *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, den Jeſus, wenn er von ſich ſelbſt redete, gewöhnlich gebrauchte, (vergl. den Comm. Th. I. S. 99 zu Lc. 1, 35.) ſprachen dagegen in voller Klarheit das Bewußtſeyn der Perſönlichkeit des Offenbarers Gottes aus. Zugleich führte auch der Gebrauch des Namens Menſchenſohn, der in den Reden Chriſti ſelbſt vorherrſchend iſt, von allen müßigen Grübeleien über das eigenthümliche Verhältniß im göttlichen Weſen zwiſchen Vater und Sohn ab, indem derſelbe vielmehr das ſittliche Streben in Anſpruch nahm, dem Urbilde der Menſchheit, das ſich im Sohne darſtellte, ähnlich zu werden. Johannes hätte nun in ſeinen Schriften allerdings den Namen *σοφία* oder *νοῦς* gebrauchen können, da er eine mehr ſpeculative Richtung hat, und er würde auch dann ſeinen Leſern ganz verſtändlich geweſen ſeyn; allein er zog vermuthlich deshalb den Ausdruck *λόγος* vor, weil derſelbe einmal in der Bedeutung Verſtand ſchon dem andern Namen *σοφία* oder *νοῦς* parallel ſtand, dann aber in der Bedeutung Wort die dem andern Namen fehlende Idee hinzufügte, daß ſich der verborgene, in ſich beſchloſſene Gott in dieſem Weſen offenbare, wie der Geiſt des Menſchen ſich offenbart im innern oder äußern Wort. Will man noch annehmen, was zwar nicht erwieſen, aber auch nicht aus Gründen geleugnet werden kann, daß Johannes die philoniſchen Schriften kannte und wußte, daß ſeine Leſer, die er zunächſt berückſichtigte, ſie liebten, ſo hat man auch eine äußere Veranlaſſung für den Gebrauch dieſes Namens; nur darf man nicht annehmen, daß Johannes die Idee ſelbſt auf irgend einem hiſtoriſchen Wege erhalten habe, er empfing ſie rein in dem klaren Spiegel ſeiner Seele durch Anſchauung des erhabenen Verhältniſſes. Nur in der Wahl des Ausdruckes für die Idee ließ er ſich leiten durch das Bedürfniß ſeiner Umgebungen.

Unterſuchen wir aber weiter, ob Johannes denn dieſe ſchon vorhandene Idee, die er mit dem dafür gewöhnlichen Ausdruck bezeichnet, nicht auf eigenthümliche Weiſe weiter ausgebildet habe; ſo finden wir, daß dies allerdings der Fall iſt. Johannes hat nemlich die Idee vom göttlichen Worte in ſolchen ausdrücklichen Zuſammenhang mit der Meſſiasidee geſetzt, daß er den Meſſias als den fleiſchgewordenen Logos ſelbſt bezeichnet. Ganz ohne Zuſammenhang erſcheinen allerdings dieſe beiden Ideen auch nicht mehr bei den Kabbaliſten, und vermuthlich fand ſchon bei ältern jüdiſchen Forſchern eine ſolche Vereinigung ſtatt. Aber fälſchlich hat man dieſelbe für identiſch mit der Vereinigung genommen, welche Johannes im Proömium des Evangeliums lehrt*). Die Kabbaliſten nemlich, und namentlich das merkwürdige Buch Sohar (Glanz, Licht), welches vom Rabbi Simeon Ben Jochai herrühren ſoll, und wohl ins zweite Jahrhundert nach Chriſtus gehört. (vergl. Tholuck's Werk: Wichtige Stellen des rabbiniſchen Buches Sohar. Berlin, 1824.), brauchen die Ausdrücke: Wort Gottes, Schechinah, Weisheit, Herrlichkeit Gottes, gleichbedeutend mit מָשִׁיחַ. Aber ſie haben ſich deshalb keineswegs gedacht, daß der Logos in einer menſchlichen Perſönlichkeit auftreten und als Menſch auf Erden wandeln werde. Sie brauchen im Grunde nur die Ausdrücke Meſſias und Wort ſynonym, ohne eine Vereinigung des Wortes mit der menſchlichen Natur in dem Meſſias anzunehmen, wie Johannes ſie lehrt. Die höhere göttliche Natur des Meſſias war allerdings dieſen tiefſinnigen Denkern unzweifelhaft, aber eben indem ſie dieſe feſthielten, verkannten ſie ſeine menſchliche Natur; wie die gemeine Volksanſicht zwar dieſe feſthielt, aber eben deshalb auch wieder die himmliſche Natur des Meſſias verkannte. Wie ſelbſt die tiefern Juden im Dunkeln waren über das Verhältniß des Höhern und Niedern im Meſſias, zeigen klar die Stellen des Sohar, wo ein zwiefa-

*) So Kuinoel (in ſeiner Einleitung zum Johannes S. 73.), Bertholdt (christol. p. 129 sqq.) u. A. Der zuletzt genannte Gelehrte ſpricht ſogar (a. a. O.) von einer unio personalis zwiſchen dem Logos und dem Meſſias, welche das katholiſche Buch Sohar lehren ſoll, wovon aber gar nicht die Rede ſeyn kann.

cher Meſſias gelehrt wird. (Vergl. Tholuck in dem angeführten Werke S. 47 und 73.) Das Höhere im Meſſias heißt hier der obere Hügel, das Menſchliche der niedere Hügel; beides aber wird in getrennten Perſönlichkeiten gedacht, das Göttliche im Meſſias Ben David, das Menſchliche im Meſſias Ben Joſeph. Das Erſcheinen einer höhern Natur in dem Meſſias Ben David ſcheinen ſich aber die geiſtiger gerichteten Juden doketiſch gedacht zu haben (vergl. die Stellen bei Bertholdt pag. 92.); ſie ſchreiben nemlich dem Meſſias eine neue Subſtanz (הויה חדשה) zu. So zeigt es ſich auch ſchon bei Philo. Wiewohl bei dieſem Theoſophen die Lehre vom Logos den Mittelpunkt ſeines Syſtems bildet, ſo tritt doch die Idee von einem perſönlichen Meſſias gänzlich zurück. Sie hat ſich ihm verflüchtigt in eine rein ideale Wirkſamkeit des Logos, den er als Ideal und Vorbild des Menſchen ſehr häufig ὁ ἀληθὴς oder ἀληθινὸς ἄνθρωπος, ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος, auch ſchlechthin ἄνθρωπος nennt. (Vergl. Grossmann l. l. p. 40.) Seyffarth meint (a. a. O. S. 68.), daß Philo eine Menſchwerdung des Logos lehre; es beruht dieſe Anſicht aber auf mißverſtandenen Stellen (vergl. Philon. opp. edit. Pfeiffer. Vol. IV. p. 22. 268.), die, richtig erklärt, gerade das Gegentheil beſagen. Gegen dieſen idealiſtiſchen Irrthum, wie gegen den materialiſtiſchen der gemeinen Juden, daß der Meſſias nur ein ausgezeichneter Menſch ſeyn werde, ſtellt Johannes ſeine, die wahre Mitte haltende, Lehre von einer Vereinigung des Göttlichen mit dem wahrhaft Menſchlichen auf, wie ſie die Fleiſchwerdung des Worts (Joh. 1, 14.) ausſpricht.

Nach dieſer hiſtoriſchen Darlegung des Sprachgebrauchs widerlegen ſich Auffaſſungen des Ausdrucks λόγος von ſelbſt, die von der geſchichtlichen Bedeutung ganz abſehen. Dahin gehört zuvörderſt die, welche in der neuern Zeit Erneſti und Tittmann vertheidigt haben, der zufolge ὁ λόγος für ὁ λεγόμενος ſtehen ſoll, in der Bedeutung der Verheißene = ὁ ἐπαγγελλόμενος, ſo daß der von den Propheten angekündigte Meſſias dadurch bezeichnet würde. Dann müßte aber der Meſſias als ſolcher nach V. 1. von Ewigkeit in Gott geſetzt ſeyn, was nach der allein richtigen Bedeutung des Worts, der zufolge es die Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen bezeichnet, unrichtig iſt. Auf die

göttliche Natur des Meſſias allein bezogen, hat der Gedanke allerdings ſeine Wahrheit, aber der Verheißene kann unmöglich den Meſſias allein in ſeiner Göttlichkeit bezeichnen, ſondern eben nur mit ſeiner Menſchheit, weil ſeine Verheißung eine Ankündigung ſeines Kommens als Menſch zu den Menſchen iſt. Nicht ganz auf einer Stufe mit dieſer unhiſtoriſchen Auffaſſung ſteht eine andere, die λόγος durch ὁ λέγων erklärt, in der Bedeutung der Mittheilende, Kundmachende. Schon Origenes und Epiphanius haben in der älteſten Zeit dieſe Anſicht vorgetragen in der neuern Döderlein, Storr u. A. Die Vertauſchung des Concreten mit dem Abſoluten hat durchaus keine Schwierigkeit bei dieſer Annahme; das Falſche derſelben liegt nur darin, daß man durch dieſe Vertauſchung Chriſtus zu einem unter Vielen machte, und ihm bloß den allgemeinen Begriff Lehrer vindicirte. Hätte man ihn als das Organ aller Kundmachung göttlicher Dinge, als den Lehrer aller Lehrenden aufgefaßt, ſo hätte die Erklärung ſich wohl halten können; und ſo eben faßten ſie die Kirchenväter. Indeß läßt ſich doch immer das auch gegen dieſe würdigere Form der Auffaſſung des Begriffs einwenden, daß nach dem Ausdrucke ὁ λόγος der Vater als der λέγων gedacht iſt, wie Philo ſich auszudrücken pflegt. Wenn aber λόγος in ὁ λέγων aufgelöſt wird, ſo verſchiebt dies das durch den gewählten Ausdruck bezeichnete Verhältniß zwiſchen Vater und Sohn. Die neuern Exegeten haben daher mit Recht einzig und allein die hiſtoriſche Seite des Namens feſthalten zu müſſen geglaubt, den Johannes angemeſſen zur Bezeichnung ſeiner Anſchauung fand.

1. 2. Von dieſem Logos nun, den wir nach dem Zeugniß der Geſchichte als identiſch mit der weſentlichen Weisheit, oder dem Sohne Gottes, auffaſſen müſſen, berichtet Johannes zunächſt: ἦν ἐν ἀρχῇ *). Das ἦν, welches V. 1. und 2. conſtant bleibt,

---

*) Seyffarth (S. 52.) nennt die Schilderung des Logos hier (V. 1. 2.) „ſeine Darſtellung im Zuſtande der Quieſcenz.“ Die Idee iſt richtig, aber der Ausdruck nicht ganz zweckmäßig gewählt, denn die ζωή als höchſte Bewegung hebt die Quieſcenz auf. Der alte Ausdruck λόγος ἐνδιάθετος iſt beſſer; der Logos iſt hier zunächſt als der Gott vor ſich ſelbſt offenbarende aufgefaßt. Der zweite Act ſeiner Wirkſamkeit iſt die Offenbarung Gottes nach außen (V. 3.), in der Welt der Creaturen.

bezeichnet hier, wegen des Gegenſatzes mit dem ἐγένετο V. 3., das vom Geſchaffenen gebraucht wird, das dauernde zeitloſe Seyn der ewigen Gegenwart. Dadurch wird zugleich der nähere Begriff der ἀρχή beſtimmt. Die gewöhnliche Vergleichung des בְּרֵאשִׁית (1 Moſ. 1, 1.) zu dieſer Stelle ſcheint mir nicht ganz zweckmäßig zu ſeyn, weil dieſes auf das Creatürliche geht, unſere Stelle aber auf das anfangsloſe Seyn des Sohnes im Schooße des Vaters. Es iſt daher das ἐν ἀρχῇ nicht zu faſſen: „beim Anfang der Schöpfung,“ ſondern im Uranfange, d. i. von Ewigkeit. Eine Parallele bildet Joh. 17, 5., wo der Herr ſelbſt von ſeinem Seyn beim Vater πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι ſpricht *). Es könnte daher hier auch nicht wohl ſtehen ἀπ' ἀρχῆς, dieſe Phraſe kann gleichbedeutend mit ἐν ἀρχῇ gebraucht werden, wo es ſich handelt um einen Termin, in den etwas verlegt, oder von dem etwas zu berechnen angefangen wird **); allein hier iſt kein Termin geſetzt, ſondern vielmehr jeder Termin des Anfangens, das auf ein vorhergehendes Nichtſeyn führt, geleugnet. Damit iſt auch die ſocinianiſche Auffaſſung der Stelle, „vom Anfang des Chriſtenthums,“ hinlänglich widerlegt; denn wenn gleich Ap. Geſch. 11, 15., nach dem Zuſammenhange, ἐν ἀρχῇ dieſe Bedeutung haben kann, ſo folgt daraus nicht das Geringſte für irgend eine andere Stelle, wo der Zuſammenhang auf eine andere ἀρχή führt ***). — An dieſe erſte Beſtimmung des zeit-

---

*) Sehr gut erklärt die von der göttlichen Weisheit handelnde Stelle Sprichw. 8, 23. den Ausdruck: Πρὸ τοῦ αἰῶνος ſteht parallel mit ἐν ἀρχῇ.

**) In den Stellen 1 Joh. 1, 1. 2, 13. 14. ſteht ἀπ' ἀρχῆς ſcheinbar gleich ἐν ἀρχῇ. Der Ausdruck bedeutet aber da, vom Anbeginn an, die ganze Entwickelung der Schöpfung hindurch, war er. Sir. 24, 9. ſteht indeß allerdings ἀπ' ἀρχῆς = ἐν ἀρχῇ.

***) Cyrill u. A., auch in neueſter Zeit Marheinecke (Dogm. S. 134. faſſen ἀρχή als den Vater, den Urgrund; die Anſicht iſt tief, aber exegetiſch unhaltbar. Im N. T. heißt Chriſtus ἀρχή (Offenb. 3, 14.) und bekanntlich nicht ſelten Engel, aber nie der Vater. Bei Philo (vergl. Grossmann l. c. p. 51.) und den Gnoſtikern heißt auch der Logos ἀρχή, der Vater aber προαρχή.

loſes Seyns des Logos reiht ſich nun die zweite: ἦν πρὸς τὸν Θεόν. Joh. 17. 5. heißt es in der Parallele von der δόξα des Sohnes: ἣν εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρά σοι. (Joh. 6, 46. παρὰ τοῦ Θεοῦ, d. i. von Gott.) Die Präpoſition πρός nun mit dem Accuſativ, wie παρά mit dem Dativ, mit Wörtern der Ruhe verbunden, heißen neben, bei. Es iſt alſo in dieſem Gedanken die Nähe des Logos bei Gott, aber zugleich auch die hypoſtatiſche Differenz des Sohnes vom Vater ausgeſprochen. (Vergl. Sprichw. 8, 22. 30. Sir. 24, 10.) Darauf führt namentlich der letzte Satz: καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος. Dieſer hätte ſo mißverſtanden werden können, als ſey zwiſchen dem Logos und Gott kein Unterſchied; dieſem Mißverſtändniß beugt der vorhergehende Satz vor. Und um dieſes innige Eins- und doch wieder Verſchiedenſeyn des Sohnes vom Vater recht nachdrücklich hervorzuheben, wiederholt es der Evangeliſt V. 2. Die Einheit nemlich zwiſchen Vater und Sohn liegt im Weſen, die Verſchiedenheit in der Perſönlichkeit, d. i. im Bewußtſeyn, welches das Charakteriſtiſche der Perſönlichkeit iſt und mit dem nothwendig die Zweiheit gegeben iſt. — In den letzten Worten ſelbſt iſt Θεός wegen des fehlenden Artikels ohne Zweifel Prädikat; es fragt ſich nur, ob ein Unterſchied in der Bedeutung von Θεός anzunehmen iſt, wenn es mit oder ohne Artikel gebraucht wird. Schon Philo nennt den Logos Θεὸς, aber δεύτερος Θεός (Opp. I. 82. II. 625.), und an einer andern Stelle (I. 683.) ſagt er: εἰ δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν, μεθόριός τις Θεοῦ φύσις καὶ ἀνθρώπου, τοῦ μὲν ἐλάττων, ἀνθρώπου δὲ κρείττων*). Aehnlich faßte Origenes den Logos, und nach ihm die arianiſche Parthei. Als ein zwiſchen Gott und den Geſchöpfen in der Mitte ſtehendes eigenthümliches Weſen, das wegen ſeiner Verwandtſchaft mit dem höchſten Gott wohl Θεός ge-

*) Um dieſer Anſicht willen nennt auch Philo den Logos an vielen Stellen ὑπηρέτης oder ὀπαδός, d. i. ἀκολουθός Θεοῦ, Bezeichnungen, die das N. T. nie vom Sohne nach ſeiner himmliſchen Natur gebraucht. Doch wird Chriſtus Hebr. 3, 1. ἀπόστολος genannt, ein Ausdruck, der den philoniſchen Namen ganz parallel ſteht. Das A. T. nennt den Meſſias oft: עֶבֶד יְהוָה, dem das griechiſche παῖς entſpricht.

nannt werden könne, aber nicht ὁ Θεός. Aus dem bloßen Namen Θεός kann nun nicht bewieſen werden, daß dieſe Anſicht falſch ſey, denn derſelbe wird offenbar auch in weiterem Sinn, wie Elohim im A. T., gebraucht. (Vergl. zu Joh. 10, 34.) Aber die gemachte Unterſcheidung zwiſchen Θεός mit und ohne Artikel iſt jedenfalls willkührlich und im N. T. nicht begründet, wie in dieſem erſten Capitel V. 6. 13. 18. ſchon zeigen. Die Auffaſſung des Logos als eines Mittelweſens zwiſchen Gott und den Geſchöpfen findet indeß ihre vollſtändige Widerlegung in allen den Stellen, in denen dem Sohn gleiche Ehre und gleiche Eigenſchaften mit dem Vater beigelegt werden. Dies, mit der beſtimmten Lehre von der Einheit Gottes verbunden, läßt das Verhältniß des Sohnes zum Vater weit tiefer auffaſſen, nemlich ſo, daß der Sohn nicht ein vom Vater zuerſt hervorgebrachtes erhabenes Geſchöpf iſt, ſondern die Selbſtoffenbarung des Vaters, vor ſich ſelbſt als λόγος ἐνδιάθετος, außer ſich ſelbſt als λόγος προφορικός. Die Selbſtoffenbarung des Vaters aber kann nichts Geringeres, als das reine, vollkommene Abbild ſeiner ſelbſt ſeyn. So ſteht eben ſo ſehr die Einheit Gottes feſt, als die Weſenseinheit des Sohnes und des Vaters, nur könnte hiernach ſabellianiſch die Perſönlichkeit des Sohnes gefährdet erſcheinen. Läßt man aber nur die Begriffe von menſchlich-iſolirter Individualität fallen, die freilich auf die göttliche Perſönlichkeit des Sohnes nicht anwendbar ſind, und von den rechtgläubigen Lehrern der Kirche ſtets davon fern gehalten wurden, ſo erkennt ſich wohl, wie oben ſchon erinnert wurde, daß die vollkommene Selbſtoffenbarung Gottes, (ihn nicht als Abſtractum, ſondern als lebendiges Weſen gedacht,) nur Geiſt aus Geiſt, Weſen aus Weſen geboren ſeyn kann, und demnach mit ſeiner geiſtigen Weſenheit auch alle diejenigen Eigenthümlichkeiten gegeben ſind, die wir durch den nicht adäquaten Ausdruck Perſon, in Ermangelung eines der Erhabenheit des Verhältniſſes entſprechenden, zu bezeichnen pflegen. Die ſocinianiſche Conjectur, wornach Θεοῦ ἦν ὁ λόγος geleſen werden ſoll, verurtheilt ſich ſelbſt und braucht bloß gekannt zu ſeyn, um verworfen zu werden. Dagegen die Interpunktion nach ἦν, ſo daß ὁ λόγος οὗτος κ. τ. λ. mit V. 2. zuſammen geleſen wird, gibt denſelben Sinn, wie die gewöhnliche Lesart, wenn man nur ὁ λό-

γος aus dem Vorhergehenden als Subject ergänzt. Es mangeln ihr aber alle kritiſchen Autoritäten.

3. An die Schilderung des Weſens des Logos reiht ſich nun die Erklärung über ſein Verhältniß zur Welt und zwar zunächſt, in ſo fern ſie *rein* aus Gottes Hand hervorging. Als geſchaffen fehlt der Welt aber immer das weſentliche Seyn (εἶναι), ſie trägt den Charakter des Gewordenen (γινεσθαι). Das πάντα iſt, gleich τὰ πάντα oder τὸ πᾶν, vom Univerſum zu faſſen; jede Beſchränkung des Ausdrucks auf die geiſtige durch Chriſtus in der Menſchheit hervorgerufene Schöpfung, welche die Socinianer vertheidigen, iſt wider die Meinung des Schriftſtellers, wie das zweite Hemiſtich deutlich zeigt. Zugleich aber auch gegen die durch die Apokryphen und das N. Teſtament hindurchgehende Lehre, wornach Gott *durch* die Weisheit oder den Sohn die Welt geſchaffen hat. (Vergl. Sprichw. 8. Sirach 14. Weish. Sal. 8. Kol. 1, 16, Hebr. 1, 2. und Stellen wie Römer 11, 36. 1 Kor. 8, 6. Epheſ. 4. 6.) Hierzu iſt nun 1 Moſ. 1, 3. das וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים zu vergleichen, indem darnach das ſchöpferiſche Wort Gottes eben der Logos ſelber iſt. Nicht zu überſehen iſt zugleich der genaue Sprachgebrauch der Schrift, indem es ſtets heißt: der Vater hat die Welt geſchaffen *durch* (διά) den Sohn, oder die Welt iſt *aus* (ἐκ), von (ὑπό) dem Vater, *durch* den Sohn, nie: „Chriſtus *hat* die Welt geſchaffen.“ Dieſe ſtets bewahrte Ausdrucksweiſe geht aus der richtigen Anſchauung vom Verhältniß des Sohnes zum Vater hervor, wornach der Sohn eben der ſich offenbarende Gott ſelbſt iſt. Gott wirkt daher ſtets nur *durch* den Sohn, der Sohn wirkt nie ſelbſtſtändig, gleichſam losgelöſt vom Vater; ſein Wirken iſt das göttliche Wollen ſelbſt, und in Gott iſt kein Wille, als der Sohn. Dies erkannten die orthodoxen Kirchenlehrer ganz richtig, als ſie die ſemiarianiſche Formel „der Sohn ſey durch einen Willensact Gottes gezeugt,“ verwarfen; der Sohn iſt des Vaters *Wille* ſelber.

Nicht aus einer bloßen Gewohnheit, denſelben zuerſt poſitiv ausgedrückten Gedanken negativ zu wiederholen, ſondern recht eigentlich, um den Gedanken weiter zu führen, und das Verhältniß des Logos zur Welt genauer zu beſtimmen, wird vom Evangeliſten hinzugefügt: καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν.

Dies erkennt auch Lücke (Th. I. S. 367.) an, aber ohne genau zu beſtimmen, *in wiefern* denn die Wichtigkeit des Gedankens dadurch erhöht wird, und *inwiefern* Johannes ihn „der unvollkommnen Kosmogonie der Hebräer und den falſchen kosmogoniſchen Phantasmen der damaligen Zeit" entgegenſtellen wollte. Was dieſer Gelehrte mit den angeführten Worten gemeint habe, bleibt um ſo dunkler, da er (S. 369.) ſich gegen die Beziehung der Worte auf das *Böſe* beſtimmt erklärt. Das war aber doch eben die Quelle alles Falſchen in den theoſophiſchen Kosmogonieen, die zu Johannes Zeit ſich bildeten, daß man eine unerſchaffene ὕλη als Quelle des Böſen *neben Gott* hinſtellte. Dieſen Fundamentalirrthum will Johannes hier bekämpfen, und aus ſolcher Vorausſetzung wird allein die Form der Stelle begreiflich. *Alles* außer Gott wird als das *Gewordene* bezeichnet und als *durch* den Logos geworden aufgefaßt, und dadurch jede Lehre von einem *zweiten Urweſen* verworfen; dieſe Beziehung paßt zugleich vortrefflich für die polemiſche Tendenz des Johannes und darf daher nicht verwiſcht werden.

4. Von der Creatur im Allgemeinen hebt die Darſtellung einen Theil heraus, die *Menſchenwelt*, und gibt das Verhältniß des Logos zu derſelben an. Hier handelt es ſich zunächſt um die Begriffe ζωή *) und φῶς, die dem Logos als bleibende Bezeichnungen ſeiner Weſenheit beigelegt werden. Es braucht für ἦν nicht ἔστι geleſen zu werden, indem das Imperfect eben die dauernde Gegenwart bezeichnen ſoll. Eben ſo wenig iſt ein Künſteln an der Bedeutung des ἐν zu geſtatten, (das = διά, für ב ſtehen ſoll,) vielmehr iſt der Satz ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν der Formel: ὁ λόγος ἐστιν ἡ ζωή, oder λόγος τῆς ζωῆς (1 Joh. 1, 1.) ganz parallel. (Vergl. die Stellen Joh. 5, 26. 1 Joh. 5, 11 mit Joh. 11, 25. 14, 6., in denen beide Ausdrucksweiſen abwechſeln.) Der Sinn des Ausdruckes iſt nemlich, daß der Logos, wie *Philo* ſagt, die πηγὴ τῆς ζωῆς ſey, daß er *ſelbſtſtändig* das Leben in ſich trägt. (Vergl. Pſ. 36, 10., wo die LXX. haben: παρὰ σοὶ πηγὴ ζωῆς.) Freilich gilt dies im höchſten Sinne vom Vater (Joh. 5, 26. ὥσπερ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ,), aber der

*) Vergl. *meine* Abhandl.: de notione vocis ζωή in libris N. Test. Pfingſtprogramm 1828. Abgedruckt in *meinen* opusc. theol. p. 98. sqq.

Vater hat, wie alles, ſo auch dieſes dem Sohne gegeben, ſelbſtſtändige Quelle des Lebens zu ſeyn (οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ). Was aber den Begriff der ζωή ſelbſt anlangt, ſo gehört derſelbe zu den tiefſten in der tiefſinnigen johanneiſchen Sprache *). Er bezeichnet nemlich das allein reale, abſolute Seyn (das ὄντως εἶναι) des Göttlichen, im Gegenſatz mit dem relativen Daſeyn der Creatur. Dieſe iſt, iſolirt von Gott gedacht, im θάνατος und hat nur ihre ζωή in der Verbindung mit Gott, der Quelle des Lebens **). Gott iſt daher ὁ μόνος ἔχων τὴν ἀθανασίαν (1 Timoth. 6. 16.) ***), die Creaturen empfangen ſie nur durch die Verbindung mit ihm; und in ſofern Gott durch den Logos ſie ihnen mittheilt, heißt Chriſtus ſelbſt: ἡ ζωὴ ἡμῶν. (Kol. 3, 4.) Wie er nemlich das Leben in ſich trägt (ὁ ζῶν. Offenb. 1, 17.), ſo theilt er es auch mit (ὁ ζωοποιῶν.). Mit V. 3. ſteht daher der Gedanke ſo im Zuſammenhang: „alles iſt durch ihn geworden, denn in ihm ruht die alles producirende ſchöpferiſche Kraft." Die Bedeutung Seligkeit, die man ζωή häufig zuſchreibt, iſt nur eine abgeleitete; denn allerdings beſchließt das in ſich Tragen des göttlichen abſoluten Seyns für die Creatur die Seligkeit, aber der Begriff der ζωή an ſich befaßt mehr, als bloß die Bezeichnung der Empfin=

---

*) Vergl. Seyffarth a. a. O. S. 101 ff.

**) Wichtig zur gründlichern Auffaſſung des Begriff's der ζωή, iſt die Betrachtung des Ausdrucks θάνατος in ſeinem bibliſchen Gebrauch. Derſelbe findet eine zwiefache Anwendung auf die Creaturen. Gemeiniglich bezeichnet θάνατος das Geſchieden werden des Zuſammengehörigen; entweder der Seele und des Leibes im phyſiſchen Tode, oder des Geiſtes und der Seele im innern geiſtigen oder ewigen Tode. Dann aber bedeutet θάνατος auch die ſcheidende, den Tod hervorbringende Kraft. (Offenb. 20, 14.) Während demnach der Tod die disharmoniſche, das individuelle Leben in ſeiner Entwickelung hemmende, und zerſtörende Kraft iſt, erſcheint die ζωή als die harmoniſche, alles verwandte Leben fördernde, ſtärkende Kraft. Wie alſo das Leben dem Guten parallel ſteht, ſo der Tod dem Böſen. Jenes iſt allein das Ewige und Abſolute, dieſes iſt, wie das Böſe, nichts Subſtantielles, noch weniger etwas Abſolutes, aber doch etwas Reales, nemlich die Störung des richtigen Verhältniſſes und die Urſache dieſer Störung ſelbſt.

***) Orig. in Joan. T. II. Opp. Vol. IV. p. 71. ſagt ganz richtig: τὸ κυρίως ζῆν παρὰ μόνῳ κυρίῳ τυγχάνει.

dung des Wohlſeyns, die in dem Ausdruck Seligkeit vorherrſcht. Im Siege über den wider das Leben ſtreitenden Tod gedacht heißt die ζωή beim Johannes ἀνάστασις. Wie daher Chriſtus die ζωή ſelbſt iſt, ſo iſt er auch die abſolute ἀνάστασις. (Vergl. zu Joh. 11, 25.) — Der zweite wichtige Begriff in V. 4. iſt φῶς *). Durch dieſen Ausdruck wird die Weſenheit des Logos gleichſam ſubſtantiell bezeichnet. Die Subſtanz des göttlichen Weſens iſt unausſprechbar, das Einzige, was die Natur, als geeignet zur Vergleichung mit ihr, an die Hand gibt, iſt das Licht **). Kein Volk, keine Sprache, keine Zeit hat ſich das Göttliche anders als das Lichtvolle gedacht, oder es anders bezeichnet. Das ſichtbare Licht iſt das Belebende, Befruchtende, Erhaltende in der phyſiſchen Welt; das φῶς νοητόν iſt eben ſo das Lebensprincip der Welt des Geiſtes. So heißt Gott, der Urgrund aller Weſen: φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον (1 Timoth. 6, 16.), und Chriſtus ruft: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου. (Joh. 8, 12. 9, 5.) Aehnlich heißt Weish. Sal. 7, 26. die σοφία, ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου, V. 30. ἡλίου εὐπρεπεστέρα. Sehr häufig vergleicht auch Philo den Logos mit dem Licht, oder der Sonne. (Mal. 4, 2.) Aber auch mit dem γνόφος (Grossmann a. a. O. S. 39.), indem

---

*) Tholuck (zu dieſ. St. S. 45. nach der 4ten Aufl.) erklärt φῶς durch „das ſittliche religiöſe Erkennen.“ Das könnte, wie mir ſcheint, φωτισμός bezeichnen, aber nicht φῶς. Dieſes iſt das Princip aller Erleuchtung oder geiſtigen Erkenntniß, und das nicht allein, ſondern auch das Princip aller Wärme, d. i. der Liebe. Wenn demnach der Logos das Licht genannt wird, ſo findet in dieſem Namen mehr als eine Beziehung ſtatt. Hauptſächlich aber ſoll der Logos als weſenseins mit dem Vater, als Licht aus Licht geboren, dadurch dargeſtellt werden, weil die Subſtanz Gottes als geiſtiges Licht gedacht wird.

**) Wie der Vater, ſo iſt auch der Sohn Licht; in ſeinem Glanze ſchauen wir den unanſchaubaren Vater. Vgl. Pſ. 36, 10. בְּאוֹרְךָ נִרְאֶה־אוֹר LXX. ἐν τῷ φωτί σου ὀψόμεθα φῶς. Auch Philo ſpricht dieſen Gedanken der Erkennbarkeit des Lichts durch ſich ſelbſt ſehr ſchön folgendermaßen aus: τόν αἰσθητόν τοῦτον ἥλιον, μὴ ἑτέρῳ τινὶ θεωροῦμεν ἢ ἡλίῳ; τὰ δὲ ἄστρα μή τισιν ἄλλοις ἢ ἄστροις θεωροῦμεν; καὶ συνολῶς τὸ φῶς, ἆρ᾽ οὐ φωτὶ βλέπεται; τόν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ὁ Θεὸς, ἑαυτοῦ φέγγος ὢν, δι᾽ αὐτοῦ μόνου (i. e. λόγου) θεωρεῖται, μηδενὸς ἄλλου συνεργοῦντος ἢ δυναμένου συνεργῆσαι πρὸς τὴν εἰλικρινῆ κατάληψιν τῆς ὑπάρξεώς αὐτοῦ.

die übergroße Fülle des Lichts wieder auch das Unanſchaubare iſt. (1 Timoth. 6, 16.) Der Logos nun, das Licht aller Weſen, wird hier zunächſt in Beziehung auf die Menſchen aufgefaßt, auf deren Verhältniſſe ſich die ganze folgende Schilderung beziehen ſoll. Wie der Heiland dem Menſchen noch nach dem Fall ein inneres φῶς zuſchreibt (Lc. 11, 35.), und V. 9. der Logos als der fortwährende Spender geiſtigen Lichts für die Menſchen erſcheint; ſo heißt er hier der urſprüngliche Lichtbringer, der φωςφόρος (2 Petr. 1, 19.), für ihr Geſchlecht. Darauf führt das ἦν, im Gegenſatz mit dem folgenden φαίνει (V. 5.). Die Auflöſung der tiefen Idee des φῶς in den allgemeinen eines Lehrers iſt als eine Verflachung derſelben zurückzuweiſen. Die Thätigkeit des Lehrers ſetzt in dem Lernenden eine geiſtige Fähigkeit für die Belehrungen voraus, die jener nur anregt; die Mittheilung des φῶς aber iſt die Erfüllung der menſchlichen Natur mit einem höhern geiſtigen Princip, iſt demnach etwas weit Tieferes und Innerlicheres. So viel indeß kann man zugeben, daß während ζωή mehr auf die Kraft geht, ſich φῶς mehr auf die Erkenntniß bezieht; nur iſt die Erkenntniß tief innerlich als weſentliches Beſitzen des Erkannten aufzufaſſen.

5. Dem Logos, als dem Verbreiter göttlichen Lichts gegenüber, wird aber die σκοτία geſetzt, und während bis dahin der Logos als der Schöpfer der urſprünglich reinen Schöpfung erſchien, wird er nun als der Wiederherſteller der gefallenen geſchildert. Ueber die Entſtehung der Finſterniß wird nichts Näheres vorgetragen, der Logos heißt nur der Erleuchter derſelben, der Verſcheucher jeder Finſterniß. Σκότος daher, oder σκοτία, bezeichnet das ganze von Gott abgewendete, dadurch dem θάνατος anheimgefallene Daſeyn der Creatur, die durch die Sünde das göttliche φῶς verloren hat; σκότος iſt daher nichts Subſtantielles, wie φῶς, ſondern etwas bloß Negatives, die Abweſenheit des Lichtes, die aber freilich nur in concreten Erſcheinungen ſich darſtellt und darin ihre poſitive Seite hat. Deshalb wird ſie von Gott und der göttlichen Welt abſolut verneint. (1 Joh. 1, 5. Θεὸς φῶς ἐστι, καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία.) Auf die Thätigkeit des fleiſchgewordenen Logos iſt nun das φαίνει in keinem Fall zu beziehen; dieſe tritt erſt V. 14. als hiſtoriſches Factum ein; vielmehr bezeichnet der Ausdruck ſehr zweckmäßig

die naturgemäße Wirkung der Welt des Lichts und ihres Fürſten auf die Finſterniß, welche auch unter den ſündigen Menſchen, die ſich dem Einfluß des Böſen hingegeben hatten, von Anfang an durch den Logos ausgeübt ward. Die urſprüngliche Stellung der Finſterniß aber zu dieſen Wirkungen des Lichts, war, daß ſie daſſelbe nicht feſthielt, ſomit ſich auch durch ſeine Kraft nicht erleuchten ließ. (*Κατέλαβεν* nahe verwandt mit *παρέλαβον*. V. 11. und *ἔλαβον* V. 12.) Natürlich iſt dieſer Gedanke, wie der V. 10. 11. nur von der großen Mehrzahl zu verſtehen, von denen es heißt: *ἠγάπησαν μᾶλλον τὸ σκότος, ἢ τὸ φῶς.* (Joh. 3, 19.) Denn einzelne Kinder des Lichts, die daſſelbe tief in ihr Herz aufnahmen, gab es ſtets.

6 — 8. Nach dieſer Erwähnung der früheſten allgemeinen Thätigkeit des Logos auf die dem Einfluß der Finſterniß ausgeſetzte Menſchheit, ſchreitet die Darſtellung weiter fort. Gott ſandte Johannes den Täufer als Zeugen von dem Licht, das ſich in neuer eigenthümlicher Art der Welt offenbaren wollte. Johannes wird nur als der größte und letzte Prophet des A. T. für ſie alle geſetzt; das ganze A. T. mit ſeinem Prophetenthum war eine *μαρτυρία* von dem Lichte. In dem *μαρτυρεῖν* liegt nicht der Begriff des Lebens oder Mittheilens, ſondern nur des Bekräftigens, feierlich Ankündigens, und dies nicht bloß äußerlich, ſondern auch innerlich. Die Propheten waren gleichſam die erſten Strahlen der kommenden Sonne, und ſo auch Johannes. Er ſelbſt war unfähig, der ſündlichen Welt ein höheres Leben mitzutheilen, er wußte aber, daß es eine Quelle ſolchen Lebens gebe, und daß dieſe im Begriff ſey, ihre Fülle in die Armuth des menſchlichen Herzens auszugießen. Offenbar ſind nun dieſe Worte polemiſch gegen übertriebene Werthſchätzung des Johannes gerichtet. Der Ausdruck *ἄνθρωπος* ſteht den Prädicaten des *λόγος*, *ἐγένετο* dem *ἦν* entgegen. V. 8. wird er ſorgfältig vom *φῶς* unterſchieden, (Joh. 5, 35. heißt er *λύχνος ὁ φαίνων*,) und ſeine Wirkſamkeit wird nur darein geſetzt, daß durch ihn (*δι' αὐτοῦ* V. 7. geht auf Johannes,) alle Menſchen an das kommende Licht glauben mögten. (Bei *πιστεύσωσι* kann nach V. 12. *εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* ergänzt werden.)

9. Hieran reiht ſich ſehr einfach die Verkündigung des göttlichen Rathſchluſſes, daß das wahrhaftige Licht in die Welt kom=

men ſollte, nemlich in perſoneller Erſcheinung. Das Epitheton ἀληθινός ſtellt den Logos, gleichſam als das Urlicht, den andern abgeleiteten (Jak. 1, 17.) entgegen. Johannes braucht den Ausdruck oft (4, 29. 6, 32. 15, 1. öft.), um den Gedanken hinzuſtellen, daß das Irdiſche nur Nachbild des Himmliſchen, dieſes das Weſen von jenem ſey. Es ſteht daher nicht dem falſchen entgegen, denn der Täufer war kein falſches Licht, ſondern nur dem relativen, abgeleiteten. (In Stellen wie Joh. 17, 3. ſcheint es gleich ἀληθής gebraucht, doch vergl. man die Erklärung d. St.) Hierauf beruht die tiefere Auffaſſung der bibliſchen Bildſprache, die nicht ſo zu verſtehen iſt, als ſey von den irdiſchen Verhältniſſen eine Uebertragung auf die göttlichen gemacht, ſondern umgekehrt, die die ἀληθινά anſchauenden Männer Gottes ſuchten zur Bezeichnung derſelben die irdiſchen Abbilder des Himmliſchen. Was die Conſtruction anlangt, ſo iſt, wie Lücke, Tholuck und alle neuere Erklärer anerkennen, ἐρχόμενον nicht an ἄνθρωπον anzuſchließen, wornach ein Pleonasmus entſtehen würde, indem alle Menſchen in die Welt kommen, d. i. geboren werden müſſen, ſondern mit ἦν zu verbinden. Das Particip ἐρχόμενον iſt dann in futureller Bedeutung zu nehmen: „Das Licht war im Begriff in die Welt zu kommen.“ Hier iſt aber zunächſt der Begriff κόσμος zu beſtimmen *), um darnach das ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον in ſeiner Bedeutung fixiren zu können. Κόσμος bedeutet zunächſt die materielle Welt mit allen ihren Geſchöpfen, in ſofern ſie von Gott geſchaffen und geordnet iſt. So Joh. 17, 5. 24. öft. in den Formeln: πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι und ähnlichen. Dann aber werden ſynekdochiſch nur die Menſchen, als die weſentlichſten Geſchöpfe des Weltalls, darunter verſtanden, z. B. Joh. 3, 16. οὕτως ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον 6, 33, ἄρτος ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ. Endlich aber wird, und das iſt die vorherrſchende Bedeutung in der johanneiſchen Sprache, der Ausdruck κόσμος von der Creatur in ſofern gebraucht, als Sündliches in ihr iſt, und zwar in dieſer Beziehung auch wieder ſynekdochiſch von den gottentfremdeten Menſchen. So namentlich

*) Vergl. Seyffarth a. a. O. S. 118. In ſeiner Entwickelung iſt nur der Grundirrthum zu rügen, daß er dem Apoſtel die Lehre aufbürdet, die Materie ſey der Sitz des Böſen.

Joh. 17, 9. οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἐρωτῶ. (Vergl. 1 Joh. 2, 15. 16.) Identiſch mit dem σκότος iſt aber κόσμος keineswegs; jenes iſt das Sündliche an ſich, in der Welt iſt nur eine Miſchung von σκότος und φῶς. In ſofern aber jenes Element im αἰὼν οὗτος die Vorherrſchaft hat, inſofern heißt der διάβολος nach johanneiſcher Bezeichnung der ἄρχων τοῦ κόσμου. (12, 31.) Für die Fleiſchwerdung und perſonelle Wirkſamkeit des Logos iſt nun ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον der gewöhnliche Ausdruck. (3, 19. 6, 14. 9, 39. 11, 7. 12, 46.) Es bezeichnet das Herabkommen aus dem ſeligen, in vollkommener Harmonie lebenden himmliſchen Reich, in dieſe gemiſchte zeitliche Weltordnung. Die Formel ſpricht alſo die Selbſterniedrigung und Hingabe des Logos aus. Die Rabbiner brauchen בוא לְעוֹלָם für geboren werden; aber die griechiſche Phraſe umfaßt mehr, ſie geht auf die ganze irdiſche Erſcheinung des Logos, und ihr Sinn vollendet ſich erſt mit der Rückkehr des verklärten Erlöſers in die himmliſche Welt.

10. 11. Zunächſt blickt der Evangeliſt auf die frühere allgemeine Wirkſamkeit des Logos in der Welt zurück: „Er war ſchon ſtets in der Welt geweſen, aber nicht von ihr erkannt worden,“ (das ἦν ſieht auf V. 5. τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει zurück, und iſt als Plusquamperfect zu faſſen) vergleicht aber mit dieſer, die nach ſeiner Fleiſchwerdung vorläufig. Das εἰς τὰ ἴδια ἦλθε kann nemlich nur auf die Wirkſamkeit des menſchgewordenen Logos gehen; theils weil das ἔρχεσθαι von der frühern Wirkſamkeit, z. B. den Theophanieen, nicht gebraucht wird, und dann weil V. 12. 13. die Wiedergeburt beſchreibt, die im A. T. nur im Vorbilde, nicht factiſch angenommen werden kann. Im Allgemeinen nahmen die Seinen ihn auch diesmal nicht auf (V. 5.), indeß die ihn aufnahmen, hatten reichen Segen davon. Schwierig iſt hier nur τὰ ἴδια (scil. δώματα) und οἱ ἴδιοι. Mir iſt ganz ausgemacht, daß es einen Gegenſatz mit κόσμος bildet (V. 10.), auf den ja auch der Gegenſatz von ἦν und ἦλθε führt. Dieſe bezeichnet hier die Menſchenwelt in ganzer Ausdehnung, die ἴδιοι ſind ein Theil derſelben, die Juden *). Als Hausge=

---

*) Bleek (a. a. O. S. 417.) hebt mit Recht hervor, daß das Kommen Chriſti in die Welt zwar eigentlich mit ſeiner Menſchwerdung begann, aber ſeine rechte Wirkſamkeit ſich doch erſt mit der Taufe eröffnete. Vor der=

noſſen und nächſte Freunde des Logos werden eben ſie bezeichnet, weil (nach Sirach 24, 13.) ſich derſelbe Iſrael zum Erbe und zur Wohnung auserſehen hatte. So ſchon Theophylakt u. A. Die meiſten Neuern verſtehen aber unter ἴδια die Schöpfung überhaupt, und unter ἴδιοι die durch das inwohnende φῶς dem Logos verwandte Menſchenwelt; ein ebenfalls nicht unpaſſender Sinn, nur fällt dann die Steigerung weg, die doch überall im Proömium hervortritt, und V. 10 und 11. ſind durchaus identiſch.

12. 13. Natürlich konnte aber Johannes dieſen Gedanken von dem Unglauben der Juden nicht ſo ohne nähere Beſtimmung daſtehen laſſen, weil ſich doch eine Gemeine von Judenchriſten gebildet hatte. Auch lag es in der Natur der Sache, daß die Erſcheinung des ewigen Wortes im Fleiſch nicht vergeblich oder wirkungslos ſeyn konnte, weil damit der endliche Sieg des Böſen über das Gute, der ſeiner Natur nach unmöglich iſt, gegeben wäre; wenn daher auch dem Anſcheine nach die Zahl derer, welche ihn nicht aufnahmen, zu den wenigen Aufnehmenden in keinem Verhältniß ſtand, ſo ruhte doch in der dieſen Wenigen mitgetheilten Gotteskraft eine die Welt überwältigende Macht. Der Logos brachte daher für die Menſchen eine höhere ἐξουσία mit, nemlich Gottes Kinder zu werden. (Man faßt ἐξουσία = τιμή, in der Bedeutung Vorrecht, Prärogativ, aber es kommt in der Schrift keine Stelle vor, in der dieſe Bedeutung nothwendig anzunehmen wäre. Stellen, wie Joh. 5, 27. 1 Macc. 1, 13. 11, 58. laſſen ſie zwar zu, aber nur in ſofern das Vorrecht auf mitgetheilter größerer Macht beruht. So eben auch hier. Es wird angedeutet, daß dem N. T. für die unter ihm mögliche Wiedergeburt eine größere Fülle des Geiſtes mitgetheilt iſt, als das A. T. kannte.) In dem Begriff der τέκνα Θεοῦ iſt hier nicht ſowohl die Idee des Theuer- und Werthſeyns, als vielmehr die Idee der Zeugung aus Gott in der Wiedergeburt feſtzuhalten.

ſelben wirkte er gleichſam noch ähnlich wie vor der Menſchwerdung, und obgleich er daher anweſend und gegenwärtig war, zeugte Johannes von ihm als von dem Kommenden. So gefaßt, läßt ſich das Fortſchreiten in dem Proömium bis V. 14. um ſo beſſer feſthalten, man muß nemlich das ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο (V. 14.) zugleich in Zuſammenhang ſetzen mit der ganzen Fülle ſeiner Wirkſamkeit, die hier nicht ſo ausdrücklich hervorgehoben wird.

(Vergl. im Comm. Th. I. S. 101. zu Lc. 1, 35.) Als die Bedingung der Aufnahme dieſer höhern Lebenskräfte erſcheint die πιστις, die Empfänglichkeit für die Wirkungen des Logos in ſeiner eigenthümlichen Weſenheit, ſo daß ὄνομα = שֵׁם gebraucht iſt, zur Bezeichnung des Weſens ſelbſt. (Man vergl. über die πιστις die Erklärungen im erſten Theil des Comm. S. 248. 467. 533. 776.) — V. 13. reiht nun hieran eine Darſtellung der wiedergebornen πιστευόντες, im Gegenſatz mit den γεννητοῖς γυναικῶν. (Mt. 11, 11. Vergl. den Comm. Th. I. S. 351.) Merkwürdig iſt aber, daß mehrere KVV., darunter Irenäus und Tertullian, den Singular ὅς — ἐγεννήθη leſen, ſo daß die Worte auf den menſchgewordenen Logos gehen. Der Letztere äußert ſogar, der Plural ſey eine Aenderung der Valentinianer. Jedenfalls iſt aber die Lesart falſch, denn das folgende ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο paßt dazu nicht. Der Gedanke in der Stelle iſt demnach einfach dieſer: die Zeugung aus Gott iſt weit erhabener als die aus Menſchen. (Αἷμα = σπέρμα. Vergl. Weish. Salom. 7, 2.) Die menſchliche Zeugung wird nur näher bezeichnet, als bedingt durch die Luſt (θέλημα = ἐπιθυμία, concupiscentia,) des Weibes und des Mannes, und eben darin liegt das in der menſchlichen Zeugung vorhandene und auf die Kinder übergehende Sündliche und Unreine angedeutet. Die Anwendung des ἐκ θελήματος auch auf σάρξ, und die parallele Zuſammenſtellung des οὐδὲ — οὐδὲ, worin das vorhergehende allgemeine; οὐκ ἐξ αἱμάτων, ausgeführt wird, ſpricht für Lücke und gegen Tholuck, in der Annahme, daß σάρξ hier das Weib bezeichne. Zwar ſcheinen mir auch Epheſ. 5, 29. Jud. V. 7. nicht geeignet zum Beweiſe, daß σάρξ Weib heiße, allein eines ſolchen Beweiſes bedürfen wir auch nicht, indem es völlig hinreicht zur Erklärung dieſer Stelle, ſich auf die durch die ganze Schrift hinziehende Anſicht zu beziehen, der zufolge das Schwache und Sündliche in der menſchlichen Natur vorzugsweiſe ſich im Weibe darſtellt. (1 Timoth. 2, 9 ff.) Es kann daher das Weib im beſondern Sinne σάρξ genannt werden, und das iſt hinreichend zum Verſtändniß der Stelle *). Der Ausdruck ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν, erhält durch

*) Die Art, wie Bleek (a. a. O. S. 422.) die Stelle faßt, ſcheint mir etwas Gezwungenes zu haben. Dieſer Gelehrte will, daß σάρξ das Ge-

den Namen μονογενής (V. 14. 18.) ſeine nähere Beſtimmung. Die Geburt aus Gott iſt nemlich durch den Erſtgebornen und den h. Geiſt vermittelt; der Logos theilt in ihr ſein Weſen den Menſchen mit; er allein iſt unmittelbar aus dem Schooße des Vaters geboren. Der Menſch in ſeinem natürlichen Zuſtande iſt daher kein τέκνον Θεοῦ, er trägt ein fremdes Bild an ſich; er muß erſt durch den Einfluß Chriſti in die göttliche Natur umgewandelt werden. (Vergl. Joh. 8, 44. 3, 6 1 Joh. 3, 10. 5, 1. Galat. 3, 26. 27.) Merkwürdig aber iſt, daß die h. Schrift auch für das Verhältniß der Welt in ſeiner Entſtehung zu Gott keinen andern Ausdruck hat, als den: πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστιν, da die kirchliche Ausdrucksweiſe der Schöpfung aus Nichts in den bibliſchen Schriften nicht vorkommt. (Vergl. zu Hebr. 11, 3.) Die Beſtimmung der Differenz der göttlichen Thätigkeit durch den Logos in der Schöpfung überhaupt und in der Wiedergeburt insbeſondere, gehört zu den ſchwierigſten Problemen der Theologie. Das Vorhandenſeyn der Differenz deutet aber der Sprachgebrauch an, daß vom Sohne und der Wiedergeburt nur γεννᾶσθαι, von der Welt γίνεσθαι gebraucht wird, wodurch pantheiſtiſche Irrthümer ausgeſchloſſen werden.

14. In dieſem wichtigen Verſe wird endlich das als bevorſtehend geſchilderte ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον (V. 9.), als hiſtoriſches Factum hingeſtellt und näher charakteriſirt. „Dieſer (V. 1 ff.) geſchilderte Logos ward (ἐγένετο Gegenſatz von ἦν V. 1.) nun (in der Zeit) Fleiſch.“ Wie in der Anmerkung zu V. 10. ausgeführt ward, iſt nemlich unter dem Ausdruck „Fleiſch werden“ nicht bloß der Act der Geburt, ſondern die damit in Verbindung ſtehende Wirkſamkeit des fleiſchgewordenen Logos zu verſtehen, worauf auch das Folgende führt, indem von dem Offenbaren ſeiner Gnade und Herrlichkeit die Rede iſt, die ſich doch

meinſame des männlichen wie des weiblichen Geſchlechts bezeichne, die ſinnliche Natur, ἀνήρ aber ſoll das Bewußte bezeichnen, im Gegenſatz gegen das Bewußtloſe der σάρξ. Der Sinn ſoll dann dieſer ſeyn: „nicht geboren aus fleiſchlichem Gelüſt, noch aus dem Willen eines Menſchen überhaupt.“ Ich geſtehe aber, nicht einzuſehen, wie der Geſchlechtstrieb ohne den Willen wirken ſoll, und bekenne, die Worte Bleek's nicht recht zu verſtehen: „ſo daß der Menſch, auch abgeſehen (?) von dem Geſchlechtstriebe und der ſinnlichen Natur überhaupt, durch ſeinen Willen ſolche Söhne hervorbringen könne.“ (?)

erſt nach der Taufe vollſtändig kund gaben. Dieſer Ausdruck iſt hier höchſt ſorgſam gewählt; denn zuvörderſt könnte ſtatt σάρξ nicht σῶμα ſtehen, weil dieſer Ausdruck den Gegenſatz bildet mit ψυχή. Der Logos vereinigte ſich aber nicht bloß mit der Subſtanz des σῶμα, ſondern auch mit einer menſchlichen ψυχή, es bezeichnet alſo σάρξ (= בשר) hier die ganze menſchliche Natur in ihrer Schwachheit und Bedürftigkeit; dieſe füllte er mit den reichen Schätzen ſeines göttlichen Lebens. „Das Wort ward Fleiſch, um das Fleiſch zum Geiſt zu erheben.“ Dies wollte Johannes namentlich den doketiſchen Gnoſtikern entgegen ſtellen, die das leibliche Daſeyn Chriſti für bloßen Schein erklärten, meinend, es ſey Chriſti unwürdig, die σάρξ ἀνθρωπίνη an ſich zu nehmen *). Er nahm ſie aber an, zwar mit der allgemeinen ἀσθένεια, auf der ſeine Leidensfähigkeit beruhte, jedoch ohne die ἁμαρτία in ihr. (Röm. 7, 18. Vergl. zu Joh. 3, 6.) Eben ſo wenig aber hatte es heißen können, ἐγένετο ἄνθρωπος, das würde den Erlöſer als einen Menſchen den Vielen an die Seite ſtellen, während Er die geſammte menſchliche Natur in einer erhabenen umfaſſenden Perſönlichkeit **) repräſentirt als zweiter Adam. In dieſer Erſcheinung nun, fährt Johannes fort, ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.

*) Wenn auch unſerer Zeit die Idee der Menſchwerdung Gottes noch ſo ſchwierig erſcheint, ſo liegt der Grund davon wohl hauptſächlich darin, daß man ſich das Factum derſelben zu ſehr iſolirt. Es iſt ſtets der Drang des Geiſtes, ſich zu verkörpern, denn Leiblichkeit iſt das Ende der Werke Gottes; in jeder Erſcheinung ſteigt eine Idee aus der Welt des Geiſtes herab und verkörpert ſich hienieden. Man kann daher ſagen, alle Edlere in der Menſchheit ſind Strahlen der Sonne, die in Chriſto ganz und rein am Himmel der Menſchheit aufging. In Abraham, Moſes u. A. entdecken wir ſchon den werdenden Chriſtus.

**) Dies nur will die kirchliche Dogmatik ſagen, wenn ſie der menſchlichen Natur Chriſti die impersonalitas zuſchreibt, eben ſo wie die immortalitas nur ſein Ausgenommenſeyn von der necessitas moriendi behauptet, nicht von der possibilitas. Der Logos ward nicht ein Menſch, ſondern der Menſch, eben ſo wie Adam nicht einer neben vielen andern Menſchen war, ſondern der Urmenſch, der ſie alle beſchloß, der das ganze Geſchlecht potentia in ſich trug. Von Adam ſowohl, wie von Chriſto gilt daher das Wort Auguſtins: in illo uno fuimus nos omnes.

In dieſen Worten iſt nicht bloß die allgemeine Beziehung, wornach die Hülle des Geiſtes σκήνωμα heißt (2 Kor. 5, 1. 4. 2 Petr. 1, 13. Weish. 9, 15.), ſondern auch die beſondere feſtzuhalten, der zufolge in dieſen Worten eine Anſpielung auf den Namen der שְׁכִינָה (von שָׁכַן σκηνοῦν) liegt. (Vergl. Offenb. 7, 15. 21, 3.) Dazu paßt denn eben auch die δόξα des Logos, welche Johannes mit tiefer Bewegung aus eigner Anſchauung ſchildert. (Vergl. 1 Joh. 1, 1.) Sie iſt der göttliche Lichtglanz, der ſtete Begleiter der Schechinah und identiſch mit ihr ſelbſt, der für das Auge des Geiſtes ſichtbar, in wunderbarer Gnade und Milde aus ihm hervorbrach. (Ueber die יְ״י כְּבוֹד vergl. zu Joh. 1, 1.) Dieſe Herrlichkeit ſchauten die Apoſtel mit Geiſtesaugen, wie Lücke ſchön bemerkt, und wer vom Geiſte erleuchtet iſt, erkennt dieſelbe Herrlichkeit auch noch jetzt in ihm. (Vergl. über die δόξα noch zu Joh. 2, 11.) Die δόξα nun in ihrer Unvergleichbarkeit knüpft der Evangeliſt an den Charakter des Logos, als eines Unvergleichlichen, als des μονογενής. (Das ὡς vergleicht Tholuck richtig dem כְּ veritatis der Hebräer; „eine ſolche δόξα, wie ſie allein dem μονογενής zukommt.“) Hier nun heißt der Logos im Johannes zuerſt ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, Seyffarth irrt (a. a. O. S. 38. 73.), wenn er meint, der Ausdruck gehe bloß auf die Menſchwerdung des Logos. Aehnlich äußert ſich Schleiermacher (Glaubensl. Th. II. S. 707.) „es mögte wohl nicht das Göttliche in Chriſto allein Sohn Gottes heißen, ſondern mit dieſem Namen wohl immer der ganze Chriſtus bezeichnet ſeyn.“ V. 18. zeigt das Gegentheil, wo das ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς auf das ewige Seyn des Sohnes beim Vater zu beziehen iſt. Der Unterſchied dieſes Namens und des Ausdrucks Logos liegt vielmehr darin, daß der Name ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ die Perſönlichkeit des Worts ſchärfer und ausdrücklicher bezeichnet. Eben ſo irrig iſt es, wenn Seyffarth den Namen Chriſtus für Bezeichnung einer Eigenſchaft des Sohnes Gottes erklärt. Dieſer Name geht ſtets auf die Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen und zwar ſo, daß das Göttliche als das die Menſchheit heiligende, ſalbende Princip aufgefaßt wird. (Vergl. den Comm. Th. I. S. 36. zu Mt. 1, 1.) Bezieht ſich demnach der Name ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ auch bei Johannes auf die göttliche Natur des Sohnes (vergl.

über die wenigen Ausnahmen den Comm. Th. I. S. 96 ff. zu Lc. 1, 35.), ſo muß ebenfalls das Epitheton μονογενής eine tiefere Bedeutung haben, als die abgeleitete vorzugsweiſe theuer. Nach V. 18. iſt der μονογενής der einzige Sohn Gottes, im höchſten weſentlichen Sinn, als allein das Weſen des Vaters erkennend. In der Natur des Erkennens, nach dem tiefen bibliſchen Begriff des Ausdruckes, liegt aber, daß nur das Verwandte das Göttliche erkennen kann. Abſolute Gotteserkenntniß ſetzt demnach abſolute Weſensgleichheit voraus. — Daher kann auch nur der Wiedergeborne, in dem Chriſtus lebt, den Vater wahrhaft erkennen, denn Niemand erkennt den Vater, als den Sohn. (Vergl. zu Mt. 11. 27.) Auf dieſelbe Bedeutung führt in unſerer Stelle das: παρὰ πατρός, welches nicht mit δόξαν, ſondern mit μονογενοῦς zu verbinden iſt. In der pauliniſchen Sprache findet ſich dafür πρωτότοκος (Röm. 8, 29. Kol. 1, 15. 18., auch Hebr. 1, 6.), bei welchem Ausdruck indeß bisweilen (Kol. 1, 18., wie Offenb. 1, 5.) die Beziehung auf die Auferſtehung Chriſti (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν) vorwaltet, ſomit die menſchliche Natur mit bezeichnet wird. — Schließlich wird noch die Beſchaffenheit der δόξα näher beſtimmt, ſie heißt πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. (Πλήρη iſt eine aus dem Streben hervorgegangene Lesart, die letzten Worte des Verſes an δόξαν anzureihen, ſie gehen aber auf den λόγος zurück.) Beide Ideen, die der χάρις und der ἀλήθεια *), gehören zum Kreiſe der eigenthümlichen johanneiſchen Ideen. Auffallend iſt, daß Seyffarth die erſtere überſehen konnte, da er doch die verwandte der ἀγάπη aufgenommen hat **). Er bemerkt von der ἀγάπη (S. 97 ff.) ganz richtig, daß ſie weſentlich in

---

*) Beide Begriffe kommen auch im A. T., beſonders in den Pſalmen (89, 23. 100, 2. 117, 2.), öfters verbunden vor.

**) Die alte Welt kam nicht über die Erkenntniß des Eros, d. i. der begehrenden, daher aus Mangel entſpringenden, Liebe hinaus, die Agape des Chriſtenthums, die aus abſoluter Fülle rein gebende Liebe, kannte ſie nicht. Vergl. Plato's Sympoſion und dazu die geiſtvollen Bemerkungen von Baur in der Mythol. Bd. II. Abth. 2. S. 242 ff. — Ueber den Unterſchied von ἀγαπᾶν u. φιλεῖν vergl. Tittmann, syn, Part. I. p. 50.

Gott zu denken iſt (1 Joh. 4, 8. 16,), als die Ausſtrömung oder Selbſtmittheilung ſeines Weſens, wie Schleiermacher ſich ausdrückt. Die χάρις (= חֶסֶד, חֵן) iſt nun nach der johanneiſchen Idee die Aeußerung und Wirkſamkeit der ἀγάπη gegen das Niedrige, das ſich Herablaſſen gegen die Welt der Creaturen. Wird ſie zugleich als die durch Sünde unglückliche gedacht, ſo heißt die χάρις alsdann ἔλεος. Hiernach erweiſt der Vater gegen den Sohn keine χάρις, wohl aber ἀγάπη, wie es Joh. 17, 24. heißt: ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου. Im fleiſchwerdenden Logos aber war eben die ſich herablaſſende Liebesäußerung, die χάρις, der hervorſtechende Charakter. Was zweitens die ἀλήθεια betrifft, ſo ſteht ſie nicht nur dem ψεῦδος, ſondern auch der ματαιότης entgegen. Nach der johanneiſchen tiefſinnigen Auffaſſung iſt die Wahrheit eins mit dem Weſen, als Gegenſatz der Weſenloſigkeit, d. i. der Leerheit, der Entbehrung des göttlichen Weſens. Dies iſt der Charakter der ſündigen Welt (Röm. 8, 20.), die ἀλήθεια (= אֱמֶת,) iſt dagegen Gott ſelbſt und ſein Logos. (Joh. 14, 6.) Er hat ſie nicht, als etwas in der Vorſtellung neben ihm Seyendes, von ihm Beſeſſenes, er iſt ſie ſelbſt ſeinem Weſen nach *). Die Mittheilung der Wahrheit daher durch den Logos iſt keine Mittheilung von gewiſſen richtigen Vorſtellungen, ſondern eine Mittheilung des Weſens, des Princips aller Wahrheit, die κοινωνία τοῦ πνεύματος. Daher erinnert Seyffarth (S. 96.) ganz richtig, daß die Gläubigen, die γεννηθέντες ἐκ τοῦ Θεοῦ, von Johannes genannt werden: ἡγιασμένοι ἐν τῇ ἀληθείᾳ. (Joh. 17, 19.) In der johanneiſchen Sprache iſt daher auch ἡ ἀλήθεια (mit dem Artikel) wohl zu unterſcheiden von ἀλήθεια. (Vergl. zu 8, 44.) Irgend eine Wahrheit hat auch das Unheilige im Beſitz, nur von dem Teufliſchen heißt es: „Wahrheit iſt nicht in ihm." Die abſolute Wahrheit iſt aber allein das Ewige.

15. Das oben (V. 6.) angedeutete Zeugniß des Johannes wird nun genauer ausgeführt, um dann 1, 19 ff. mit ſeinen

---

*) Auch die Alten hatten ſchon den Gebrauch der ἀλήθεια in dieſem abſoluten Sinn. Vergl. Plutarch. de Iside et Osir. c. 1. ὡς οὐδὲν ἀνθρώπῳ λαβεῖν μεῖζον, οὐ χαρίσασθαι Θεῷ σεμνότερον ἀληθείας.

hiſtoriſchen Veranlaſſungen den Leſern vor Augen gelegt zu werden. (In dem κράζειν iſt das Nachdrückliche ſeiner μαρτυρία ausgedrückt.) Das bei Mt. (3, 11.) klare: ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος iſt hier wegen des (bei Mt. und Mr. fehlenden) ἔμπροσθέν μου, und πρῶτός μου etwas dunkel. Nach den Synoptikern iſt der Gedanke bloß dieſer: „der ſpäter als ich wirkſam werdende iſt an Würde erhabener." In unſerer Stelle kann nun ἔμπροσθέν μου γέγονεν auch allein von der meſſianiſchen Würde Chriſti verſtanden werden, denn γέγονε erlaubt keine Beziehung auf das ewige Seyn des Sohnes Gottes. (Ἔμπροσθεν = לִפְנֵי.) Die Schlußworte aber müſſen auf dieſes letztere bezogen werden, indem das ὅτι den vorhergehenden Satz auf den folgenden begründet. (Richtig faßt Tholuck, wie auch Lücke, πρῶτος = πρότερος, nach Joh. 15, 18. 4 Joh. 4, 19.) Der Sinn wäre dann dieſer: „Der ſeine Wirkſamkeit ſpäter als ich beginnt, hat eine größere Würde empfangen, denn er war ewig bei dem Vater." Dieſe tiefe richtige Erkenntniß des Täufers mogte durch ſorgſames Leſen des A. T. und Benutzung der exegetiſchen Tradition (welche beiden Momente Tholuck heraushebt), in ihm zuerſt geweckt ſeyn, aber ſeine eigentliche Begründung darin können wir nur auf die unmittelbare Wirkung des göttlichen Geiſtes ſelbſt zurückführen, der ihn erfüllte. (Vergl. Joh. 1, 33.)

16. Dieſer Vers iſt ſicher nicht mehr als zur Rede des Täufers gehörig zu betrachten; er reiht ſich an V. 14. an, und begründet die dort ausgeſprochene Erklärung von der Anſchauung der Herrlichkeit des Herrn. Vers 15. tritt parenthetiſch dazwiſchen. Gewiß iſt daher die Leſart καὶ des text. rec. falſch und ὅτι zu leſen; die Aenderung kam wohl daher, daß das dreimal folgende ὅτι den Abſchreibern auffallend erſchien. Der Evangeliſt ſpricht nun im Namen aller Gläubigen und bekennt, wie der Erlöſer ihnen eine Lebensquelle geworden ſey. Das πλήρωμα, das ihm zugeſchrieben wird, iſt (wie Epheſ. 1, 23. Kol. 1, 19.) die Fülle göttlichen Seyns und Weſens, die in ihm wohnt. Die ganze Menſchheit erſcheint als die empfangende. Er allein iſt der Gebende, und zwar die χάρις gebende. Der Gedanke in dem χάριν ἀντὶ χάριτος iſt leicht; je mehr man empfängt von den Strömen der Gnade, deſto mehr kann man wieder nehmen;

wie ſie unerſchöpflich iſt im Geben, ſo kann der Gläubige ſie auch ohne Maaß nehmen. Aber dieſer Gebrauch des ἀντὶ iſt ohne Beiſpiel im N. T. Analog iſt die Stelle im Theognis (sentt. v. 344. ἀντ' ἀνιῶν ἀνίας, wo ἀντὶ als für, über, gefaßt werden kann. So auch hier: „eine Gnadenäußerung über die andere.“ (Vielleicht ſchwebte dem Evangeliſten das hebräiſche חֵן עַל חֵן vor, das unſerer Formel genau entſpricht.) Die Auffaſſung von ἀντὶ in der Bedeutung *anſtatt*, und die Beziehung der erſten χάρις auf das A., der zweiten aufs N. T., iſt hier ganz unſtatthaft. Das A. T. kann ſeinem innern Charakter nach nicht χάρις heißen.

17. Das beweiſt gleich die folgende Parallele zwiſchen Geſetz und Evangelium; die Fülle der Gnade in Chriſto wird eben recht anſchaulich durch das vorhergehende Geſetz, in dem ſich vorherrſchend der Charakter der Gerechtigkeit und des Heiligkeit fordernden Ernſtes ausſprach. Auffallend iſt nur, daß auch die ἀλήθεια auf Chriſtus allein zurückgeführt wird *), da doch ſcheint, als ob auch im A. T. Wahrheit war. Es iſt aber hier *die Wahrheit* in abſolutem Sinn zu verſtehen, die, wie oben erinnert wurde, eben das wahrhaftige Seyn und Weſen ſelbſt iſt. Das Geſetz fordert, und ruft dadurch das Bewußtſeyn der Sünde, das Bedürfniß der Erlöſung hervor, das Weſen bildet es nur vor, das Evangelium dagegen theilt Weſen und Kraft von oben factiſch mit. (Vergl. Röm. 6, 14. 15., wo ὑπὸ νόμον und ὑπὸ χάριν den Gegenſatz bildet.) Das A. T. nennt Paulus daher σκια, während das N. T. σῶμα (Weſen) heißt. (Kol. 2. 17.)

18. Der Schlußvers des Proömiums reiht ſich auf der einen Seite ſehr ſchön an das unmittelbar Vorhergehende an, indem die weſentliche Erkenntniß Gottes, wie ſie das Evangelium mittheilt, nur der Sohn enthüllen konnte; zugleich aber vollendet dieſer ſelbige Gedanke auch das ganze Proömium, indem darin das Wort, das im Anfang bei dem Vater war, welches in Chriſto Menſch ward, als das alle wahre Gotteserkenntniß ſchenkende und damit das ewige Leben erwerbende Weſen erſcheint; und dieſe Wirkſamkeit des fleiſchgewordenen Logos darſtellen, iſt ja

---

*) Bei ἐγένετο iſt ἀνθρώποις zu ergänzen.

eben der Zweck des ganzen Evangeliums. Zur Bezeichnung der Weſenheit des Sohnes dient hier nun der Ausdruck: *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*. Wollten wir eine Verwechſelung der Präpoſitionen *εἰς* und *ἐν* annehmen, ſo ließe ſich (nach der Analogie altteſtamentlicher Stellen, wie Jeſ. 46, 3. 66, 9.) der Ausdruck *κόλπος* = רֶחֶם vom Mutterleibe auffaſſen, ſo daß der Sinn des Ausdrucks wäre: „der Sohn war (als *λόγος ἐνδιάθετος*) von Ewigkeit im Weſen des Vaters.“ Allein Winer (neut. Gramm. 3te Aufl. S. 350.) erklärt ſich mit Recht auch bei der Erklärung dieſer Stelle gegen ſolche Verwechſelung; er faßt *κόλπος* in der gewöhnlichen Bedeutung, „gegen den Buſen hin“ gelagert. Dazu kommt, daß weder die LXX., noch das N. T., für רֶחֶם je *κόλπος* ſetzen, ſie brauchen immer *κοιλία* oder *μήτρα* dafür. Es bleibt daher nur (nach dem lat. in sinu, in gremio alicujus esse) die Idee der innigſten Gemeinſchaft für dieſe Stelle. Wenn aber hiernach gleich die Worte an ſich auch mit arianiſchen und ſocinianiſchen Vorſtellungen von Chriſto vereinigt werden könnten, ſo führt doch nothwendig auf die tiefere Auffaſſung des Gedankens, nemlich die Beziehung der Worte auf das ewige Seyn des Sohnes beim Vater, einmal der Rückblick auf das: *ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν* (V. 1.), ſodann der Gegenſatz mit dem: *οὐδεὶς ἑώρακε Θεὸν πώποτε*. Dieſe Worte ſetzen den eingebornen Sohn allem Menſchlichen und Creatürlichen entgegen und ſchreiben ihm, nach ſeiner höhern Weſenheit, eben das zu, was über den Kreis des menſchlichen Daſeyns hinausgeht. Daher kann der Ausdruck *μονογενὴς υἱός* auch nicht auf die Fleiſchwerdung des Wortes gehen (vergl. das zu 1, 14. Bemerkte), denn auch in ſeiner Wirkſamkeit vor derſelben (1, 5.) offenbarte er den Menſchen das verborgene Gotteswesen. (*Ἐξηγεῖσθαι* = *ἀποκαλύπτειν*. Bei den LXX. für הוֹרָה 3 Moſ. 14, 57.) *) Schwierig ſcheint nun aber noch der Umſtand, daß

*) Lücke hebt ſtark hervor und beweiſt ausführlich, daß *ἐξηγεῖσθαι* und *καθηγεῖσθαι* vorzugsweiſe vom Ausdeuten heiliger Dinge bei den Profanſcribenten gebraucht ward. Doch äußert er ſelbſt, der Evangeliſt habe wohl nur unbewußt eben das Wort hier gebraucht, welches aufs beſte das Weſentliche der Offenbarung Chriſti bezeichne. — Als Ergänzung bei *ἐξηγήσατο* gibt Kuinoel richtig *τὰ τοῦ Θεοῦ* an, das allerdings, wie Lücke bemerkt, von der *Χάρις καὶ ἀλήθεια* (V. 27.) zu verſtehen iſt.

doch im A. T. Gott Vielen erſchienen iſt, und namentlich Moſes, dem hier Chriſtus, als Vermittler der unmittelbaren Gotteserkenntniß, entgegengeſtellt wird. Allein die altteſt. Darſtellung ſelbſt, genau betrachtet, beſtätigt vollkommen den hier ausgeſprochenen Gedanken. In der merkwürdigen Stelle 2 Moſ. 33. ſagt nemlich Gott dem Moſes (V. 20.): „mein Angeſicht kannſt Du nicht ſehen, denn kein Menſch wird leben, der mich ſiehet.“ Der Gegenſatz zwiſchen der ſündlichen Creatur und dem ewigen Gott iſt ſo gewaltig, daß die erſtere unfähig iſt, die volle Offenbarung des göttlichen Lichts zu ertragen, ſie bedarf einer allmähligen Enthüllung deſſelben *). Am Schluß (V. 23.) heißt es dann: וְרָאִיתָ אֶת־אֲחֹרָי וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ. In den Theophanien ſchauten alſo die Männer Gottes des A. T. nicht das verborgene Weſen Gottes, ſondern ſein εἐκών. Das Bild Gottes iſt aber eben der Sohn, der Offenbarer des verborgenen Vaters, und demnach war es immer (auch vor der Menſchwerdung in Chriſto) der Sohn, welcher Gottes innere Weſenheit den Menſchen ſtufenweiſe, nach ihrer Fähigkeit es aufzufaſſen, enthüllte **). Allem Menſchlichen ſteht Er daher als das Gött-

*) Wenn Steudel (im Tübinger Pfingſtprogramm vom J. 1830.) die Unterſcheidung zwiſchen dem verborgenen und offenbaren Gott beſtreitet, ſo ſcheint er im Grunde nur die arianiſche Anſicht von einem zwiſchen Gott und den Menſchen in der Mitte ſtehenden Weſen zu leugnen; und das gewiß mit Recht. Es kann aber zweifelsohne der Gegenſatz auch ganz anders gefaßt werden, und dann dürfte er bibliſch ſeyn. — Joh. 12, 41. zeigt, daß die angegebene Auffaſſung von den Theophanien ganz die des Evangeliſten ſelbſt iſt; er erklärt nemlich dort, daß Jeſaias (Cap. 6.) Chriſtum geſehen habe.

**) In den Fragmenten des Orpheus finden ſich ganz ähnliche Namen und Gedanken, zur Schilderung der Wirkſamkeit des göttlichen Logos. Im erſten Fragment aus Juſtinus M. heißt es:

Εἰς ἔστ 'αὐτογενής, ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται·
Ἐν δ'αὐτοῖς αὐτὸς περένίσσεται· οὐδέ τις ἀυτὸν
Εἰσοράᾳ θνητῶν· αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται.

Im zweiten Fragment aus Euſebius (praep. evang. XIII. 12.) heißt es:

Οὐ γάρ κέν τις ἴδοι θνητῶν μερόπων κραίνοντα,
Ει μὴ μουνογενής τις ἀποῤῥὼξ φύλου ἄνωθεν
Χαλδαίων.

liche ſelbſt gegenüber; Niemand erkennt den Vater als der Sohn. (Mt. 11, 27.) (Die Lesarten μονογενὴς υἱὸς Θεός, oder Θεοῦ, ſind jedenfalls zu verwerfen; vielleicht gingen ſie hervor aus dem Beſtreben, den Gegenſatz mit οὐδεὶς möglichſt zu ſchärfen.)

§. 2. Erſtes Zeugniß des Täufers von Chriſto. Jeſus ſammelt Schüler.

(Joh. 1, 19 — 52.)

Nach den vorhergehenden Andeutungen von dem Zeugniß des Johannes (V. 6. 7. 15.) folgt nun ſogleich die ausführlichere Schilderung der Verhältniſſe, unter denen daſſelbe abgegeben ward. Daß der Evangeliſt eben hiermit ſeine Schrift eröffnet, ſo wie die Form eben dieſer Erzählung ſelbſt (vergl. beſonders V. 20.), desgleichen die unmittelbar ſich daran anreihende Darſtellung der Art, wie der Herr Schüler ſammelte, indem Joh. ſie auf ihn verwies; alles dieſes macht gewiß, daß der Evangeliſt dabei etwas Beſonderes beabſichtigte. Er wollte ohne Zweifel die Meinung der ſpätern Johannesjünger widerlegen, daß der Täufer ſelbſt der Meſſias geweſen ſey. Die Veranlaſſung, bei welcher übrigens der Täufer das feierliche Zeugniß, er ſey nicht der Chriſt, ablegte, war beſonders einladend zu entſcheidender Erklärung für ihn; es erſchien eine förmliche Deputation des Synedriums, die ihn um ſeine Würde und ſeine Legitimation befragen ſollte. Dem höchſten geiſtlichen Gericht ſtand das Recht, eine ſolche Deputation abzuſenden, durchaus zu (vergl. darüber das zu Mt. 21, 23. Bemerkte im Comm. Th. 1. S. 780.), Johannes ſtand ihnen daher auch Rede und gab ihnen ein אוֹת, wodurch er ſich als ächten Propheten legitimirte, nemlich, „daß der Meſſias ſchon in ihrer Mitte ſey." Aus dieſer Veranlaſſung läßt ſich ſchließen, daß wir es hier mit einer andern Begebenheit zu thun haben, als der Mt. 3, 7 ff. erzählten, denn an dieſer letztern Stelle erſcheint keine Deputation, ſondern es ſind unter den den Täufer umringenden Volksmaſſen nur einzelne Phariſäer und Sadducäer, die ſich auch taufen laſſen wollen. Das zeigt die Parallelſtelle Lc. 3, 7 ff. klar.

19. 20. Mit dem Ausdruck οἱ Ἰουδαῖοι bezeichnet hier Johannes die Synedriſten als Repräſentanten des ganzen Volks.

Etwas Höheres ahnten alle im Täufer, aber ſie waren zweifelhaft über ſeinen eigentlichen Character. Die Wiederholung: ὡμολόγησε καὶ οὐκ ἠρνήσατο καὶ ὡμολόγησεν, hat offenbar einen ſtarken Nachdruck. Der Evangeliſt will ſagen, in den ſtärkſten Ausdrücken bekannte der Täufer, er ſey nicht der Meſſias. Die polemiſche Beziehung in dieſen Worten gegen die Irrthümer ſpäterer Johannesjünger ſcheint mir unverkennbar.

21. 22. Die Ablehnung der Meſſiaswürde von Seiten des Täufers veranlaßt die Abgeſandten, ihn mit andern wichtigen Perſönlichkeiten zuſammenzuſtellen; ſie fragen, ob er etwa der Elias ſey, der vor dem Meſſias hergehen werde, oder der Jeremias *), von dem Aehnliches geglaubt ward. (Vergl. im Comm. Th. I. S. 507 f. zu Mt 16, 13.) Aber auch dieſes lehnt der Täufer ab. Wenn dagegen Jeſus Johannes ſelbſt den Elias nennt, ſo löſt ſich dieſer ſcheinbare Widerſpruch leicht nach Lc. 1, 17., wo Johannes ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου wirkend geſchildert iſt. (Vergl. im Comm. I. S. 355 f. zu Mt. 11, 14. 530 f. zu Mt. 17, 10.)

23. Nach dieſen negativen Erklärungen ſpricht endlich der Täufer poſitiv von ſich aus, er ſey die φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ. Er beruft ſich hierbei auf die Stelle Jeſ. 40, 3., die auch Mt. 3, 3. Mr. 1, 2. Lc. 3, 4. auf den Täufer bezogen wird. (Statt ἑτοιμάσατε, was die drei Evangeliſten mit den LXX. haben, lieſt Joh. εὐθύνατε, ohne Zweifel nur, weil er aus dem Gedächtniß citirte.)

24. 25. Daß Johannes noch nachträglich bemerkt, jene Abgeſandten (Prieſter und Leviten) ſeyen von der Secte der Phariſäer und Sadducäer, kam wohl daher, weil dies ihre folgende Frage am beſten motivirte. Die Phariſäer hielten ſtreng auf äußere Gebräuche, ihnen fiel es daher auf, daß Johannes taufte. Offenbar alſo dachten ſie ſich beim Meſſias oder beim Elias das Taufen als nichts Ungehöriges. (Vergl. Lightfoot hor. hebr. ad h. l. In den daſelbſt angeführten rabbiniſchen Stellen iſt indeß

*) Bleek a. a. O. S. 423 ff. will nicht ausdrücklich an Jeremias gedacht wiſſen, ſondern meint, daß nur im Allgemeinen nach 5 Moſ. 18, 15. ein Prophet vor dem Meſſias hergehen werde, und daß hier auf dieſen Bezug genommen ſey.

nicht ausdrücklich von einer Taufe, ſondern nur im Allgemeinen von der Reinigung die Rede, die Elias vollziehen ſolle. Die Taufe des Johannes erkannten die Juden aber richtig als Symbol der Reinigung.) Nur daß Jemand Glieder des Volkes Gottes taufte, ſomit für unrein und einer Reinigung für die Aufnahme in eine höhere Gemeinſchaft bedürftig erklärte, ſchien ihnen unſtatthaft. Uebrigens kann man (vergl. im Comm. Th. I. S. 145. zu Mt. 3, 1.) aus dieſer Stelle nicht überzeugend darthun, daß die Juden glaubten, der Meſſias oder ſein Vorläufer würden taufen. Die Worte beſagen nur, daß für dieſe das Taufen der Iſraeliten nichts Ungehöriges ſey, da ſie nicht bloß, wie gewöhnliche Propheten, das beſtehende theokratiſche Leben ſtärken, ſondern eine ganz neue höhere Verfaſſung gründen ſollten. Der Ritus der Taufe war aber in ſeiner ſymboliſchen Bedeutung ſo verſtändlich, daß die Juden, als ſie Johannes dieſelbe ausüben ſahen, ſogleich verſtanden, was er damit ſagen wolle. Für das Bekanntſeyn der Taufe (in ihrer Verſchiedenheit von bloßer Luſtration,) vor Johannes und Chriſtus kann demnach aus dieſer Stelle nichts gefolgert werden. In keinem Falle konnte man es auch als ein nur dem Meſſias zukommendes Prärogativ anſehen, die Juden zu taufen, weil Johannes es ſich dann in keiner Weiſe angeeignet haben würde. Auch ſagen die Worte dieſer Stelle davon nichts.

26. 27. Zur Löſung dieſer Schwierigkeit gibt Johannes den Character ſeiner Taufe an, die nur negativ wirkte (ausſondernd von dem unbußfertigen Geſchlechte), nicht poſitiv (Kraft von oben zu neuem Leben gebend), wie die Taufe Chriſti. (Vergl. das Nähere im Comm. Th. I. S. 145 ff.) Dieſelben Worte haben übrigens die Synoptiker (vergl. zu Mt. 3, 11. und Parall.) vollſtändiger, namentlich ſetzen ſie das *βαπτίζειν ἐν πνεύματι*, das dem Meſſias zukommt, ausdrücklich hinzu. Eigenthümlich iſt aber dem Johannes hier das: *μέσος ὑμῶν ἕστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε.* Dieſe Worte ſind ſehr wichtig für den Zuſammenhang der ganzen Stelle. Mir iſt wahrſcheinlich, daß der Evangeliſt, welcher als Schüler des Täufers das Geſpräch deſſelben mit der Deputation des Synedriums ſelbſt angehört haben mag, die Worte in abgekürzter Form mitgetheilt hat. Vermuthlich richteten die Abgeſandten noch eine ausdrückliche Frage wegen der prophetiſchen Legitimation überhaupt an den Täufer. (Vergl. im Comm. Th. I.

S. 780 ff. zu Mt. 21, 23,) Auf dieſe bezieht ſich das, μεσος ὑμῶν ἑστηκεν. Durch dieſes σημεῖον oder אוֹת, daß er ihnen den Meſſias als bereits unter ihnen wandelnd ankündigte, dadurch legitimirte er ſich als wahrer Prophet Gottes. Deshalb konnte auch der Herr (Mt. 21, 25.) fragen: „warum habt ihr dem Johannes nicht geglaubt?“ (Ueber V. 27. vergl. zu V. 15.)

28. Dem Johannes war dieſer wichtige Vorgang der officiellen Legitimation des Täufers ſo eindrücklich geworden, daß er noch genau den Ort, wo er ſtatt hatte, anzugeben wußte. — Die Lesart Βηθανίᾳ (בֵּית אֳנִיָּה, Schiffsort,) iſt der Lesart des text. rec. Βηθαβαρᾷ (בֵּית עֲבָרָה, Ueberfahrtsort,) ohne Zweifel vorzuziehen. Der letztere Name iſt nur durch Origenes in Aufnahme gekommen. Er fand am Jordan ein Bethabara, wo nach der Tradition Johannes getauft haben ſollte; Bethanien lag aber mitten im Lande bei Jeruſalem. Allein dieſer bekannte Wohnort des Lazarus iſt hier ſicher nicht gemeint, ſondern ein gleichnamiges Oertchen jenſeits des Jordan, das zur Zeit des Origenes ſchon untergegangen ſeyn mogte.

29. In der Stelle V. 19 — 28. war mehr die negative Seite des Zeugniſſes des Täufers herausgetreten, daß er nicht der Meſſias ſey; im Folgenden (V. 29 — 34.) erhalten wir die poſitive Erklärung über die Perſon Jeſu ausgeführt. Von dem Act der Taufe Jeſu ſelbſt ſagt der Evangeliſt natürlich nichts, weil derſelbe für ſeinen Zweck keine Bedeutung hatte. Die Johannesjünger konnten aus derſelben wohl gar folgern, der Täufer müſſe doch über Jeſu geſtanden haben. Die folgenden Worte müſſen nun aber eben ſo gewiß nach der Taufe Jeſu geſprochen ſeyn, als die erſtern vor derſelben geredet ſind. Wir brauchen nicht mit Tholuck wegen des ἐπαύριον in Verlegenheit zu ſeyn, wenn wir nur eine raſche Aufeinanderfolge der Begebenheiten annehmen, wogegen kein Moment ſpricht. Am Morgen des erſten Tages kam die Deputation, gegen Abend taufte Johannes Jeſum, am andern Tage ſprach er die folgenden Worte. Das ἐπαύριον (nach Analogie des hebr. מָחָר) in weiterer Bedeutung zu nehmen, iſt deshalb nicht rathſam, weil Johannes hier ſo genau referirt, daß er ſogar (V. 40.) die Stunden angiebt*). Das

*) So auch Bleek a. a. O. S. 425 ff. Nur ſehe ich nicht ein, daß

erſte Zuſammentreffen mit ſeinem himmliſchen Freunde hatte ſich ihm auf unauslöſchliche Weiſe ins Gedächtniß eingeprägt. Der Ausruf aber, mit dem der Täufer Jeſum ſeinen Jüngern zeigt: *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ κ. τ. λ.* iſt beſonders im Munde des Täufers ſehr merkwürdig. Er zeigt, daß derſelbe in dieſen Zeiten wenigſtens, in denen die Fülle des Geiſtes ihm beſonders zugänglich war, tiefe Erkenntniß von dem Heilswege hatte. Die ganze moſaiſche Opferanſtalt, verbunden mit entſcheidenden Erklärungen des A. T. über den leidenden und büßenden Meſſias (z. B. Pſ. 22. Jeſ. 53.), hatten ohne Zweifel immer bei Einzelnen unter den Iſraeliten die Wahrheit dieſer Lehre rege erhalten, wenn die Maſſe ſie auch ganz verkannte. Eben ſo erkannte ſie der Täufer richtig in der Erleuchtung des h. Geiſtes. Der Ausdruck *ἀμνός* = שֶׂה kann wohl nach Jeſ. 53, 7. gewählt ſeyn, wo er auch vorkommt und eben von einem geſchlachteten Lamm. In der Offenbarung braucht Johannes ſehr häufig *ἀρνίον*, und bisweilen mit dem Zuſatze *ἐσφαγμένον* (Offenb. 5, 6. 13, 8. Vergl. auch 1 Petr. 1, 19.), ſo daß kein Zweifel iſt über den Sinn der Vergleichung; Jeſus wird einem zum Tode geführten Opferlamme verglichen. Weshalb er *ἀμνὸς Θεοῦ* heißt, zeigt die folgende *ἁμαρτία τοῦ κόσμου*, nemlich als der von Gott geſendete Sündentilger und Dulder für die Sünde. (Ganz nach 2 Kor. 5, 19. *Θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ.*) Die ſündige Welt löſt Gott ſelber gleichſam aus durch die Hingabe ſeines eingebornen Sohnes. Die ſeichten Auslegungen der tiefen Worte, wornach entweder *ἀμνὸς* bloß als Bild der Sanftmuth und *αἴρειν ἁμαρτίαν* von der Entfernung der Sünde durch Belehrung verſtanden wird, (wie bei Dr. Paulus,) oder *ἀμνός* als Bild des unſchuldig Leidenden, *αἴρειν ἁμαρτίαν* aber vom Dulden der Verfolgungen gefaßt iſt, (nach Gabler, in dem Sinn: „dieſer Unſchuldige wird viel dulden müſſen,") können nach Lücke und Tholuck als beſeitigt angeſehen werden, zumal nach Hengſtenbergs Bemerkungen über den leidenden und bü-

daraus folge, dieſes erſte Zeugniß des Täufers müſſe eben ſo wie das zweite (V. 29 ff.), nach der Taufe Jeſu ſtatt gehabt haben. Die Taufe erforderte ja ſo wenig Zeit, daß ſie recht wohl am Tage vorher vollzogen ſeyn kann.

ßenden Meſſias. (Chriſtol. S. 274 ff. — Ueber den Umſtand, daß Lämmer nicht zu Schuld= und Sündopfern gebraucht ſeyn ſollen, vergl. meine Bemerkungen über das Paſſahlamm zu Mt. 26, 17., wodurch derſelbe vergl. mit 1 Kor. 5, 7. ſeine Erledigung findet.) Allein es bleibt uns noch ein Moment übrig, das auch die neueſten Forſcher nicht beſtimmt genug hervorgehoben haben. Tholuck will, αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου ſoll bloß heißen, „die Sündenſtrafe tragen," er polemiſirt gegen die Bedeutung „hinwegnehmen" durchaus. Allein dieſe beiden Bedeutungen von αἴρειν „tragen" und „wegtragen" oder „wegnehmen" ſind der Natur der Sache nach (weshalb ſie ſich auch eben ſo in dem parallelen נָשָׂא vereinigt finden,) ganz eng verbunden und daher gar nicht ſo ängſtlich aus einander zu halten. Tholuck wurde wohl bloß dazu veranlaßt durch die Bemerkung, daß die Gegner auf die Bedeutung „wegnehmen" ſo viel Gewicht legten. Allein ihr Irrthum beſteht nicht in der Anwendung dieſer Bedeutung, ſondern darin, daß ſie die Wegnahme der Sünde der Lehre, nicht dem Opfertode des Gotteslammes zuſchreiben. Ferner iſt die Bedeutung „Sündenſtrafe" für ἁμαρτία hier in dieſer Stelle gewiß unerweislich. 1 Joh. 3, 5. zeigt klar aus dem Zuſammenhange, daß αἴρειν τὰς ἁμαρτίας beim Johannes heißt, die Sünde ſelbſt tilgen, hinwegſchaffen. Wir können den Sinn unſerer Stelle daher nur ſo umſchreiben: „ſiehe, das iſt das von Gott ſelbſt bereitete und dahin gegebene Opferlamm, das die Sünde der Welt trägt*) und durch ſein Leiden und Sterben ſie tilgt und hinwegſchafft." Ein Tragen der Sündenſtrafen von Seiten des Heilandes, während die Menſchen die Sünde ſelbſt behalten, kennt die Schrift nicht; aus der bleibenden Sünde müßte ſich ja die Strafe immer wieder erzeugen und dadurch die Vergebung wieder aufheben; die Sünde ſelbſt iſt die wahre Strafe der Sünde, ſagt Auguſtinus, und die Sünde iſt nur wahr=

*) Daß den Juden die Idee von einem ſtellvertretenden Tragen der Sündenſtrafen durch einen Gerechten nicht unbekannt war, zeigen nicht bloß die Stellen aus Joſephus und Sohar, die Tholuck z. dieſ. St. anführt, ſondern auch die zahlreichen Stellen des A. T., in denen von einem Vertreten des Volkes, oder einem vor den Richter Treten der Gerechten für die Ungerechten die Rede iſt. (Vergl. Ezech. 13, 5. 22, 30. Jeſ. 64, 7. Pſ. 106, 23. [2 Moſ. 32, 11 ff.])

haft vergeben, wenn ſie hinweggenommen iſt. Es hat indeß auch ſeine Wahrheit, daß der Menſch den Troſt der Vergebung ganz und unverkümmert haben darf, wenn er auch geſtehen muß, die Befreiung von der Sünde nicht ganz zu beſitzen; aber nur inſofern, als (nach Röm. 7, 25., bei welcher Stelle die ganze ſchwierige Lehre ihre weitere Entwicklung finden wird,) der Menſch in ſeiner innerſten Weſenheit (dem νοῦς, dem wahren Ich,) von dem neuen göttlichen Leben, das in Chriſto iſt, in Beſitz genommen iſt, und er, was in dieſem iſt, dem Ganzen beilegen darf, wenn auch ſeine ſinnliche Natur (σάρξ) noch nicht von dieſem Leben durchaus beherrſcht wird. Merkwürdig iſt nun, daß der Täufer nicht bloß die Lehre von dem leidenden und büßenden Meſſias ſo beſtimmt ausſpricht, ſondern auch ſeine Wirkſamkeit auf den ganzen κόσμος ausdehnt; man könnte glauben, dies gehe doch über den Standpunkt des Täufers, der gewiß nur an das Volk Iſrael gedacht haben würde, hinaus. (Vergl. im Comm. Th. I. S. 143 ff. zu Mt. 3, 1.) Es könnte dieſe Bemerkung für einen Augenblick geneigt machen, der Anſicht beizutreten, daß nur die Worte: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, Worte des Täufers wären, wie ſie V. 36. allein vorkommen; die Appoſition ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου aber Zuſatz des Evangeliſten ſey. Die Sitte des Johannes, an die Reden Anderer, welche er mittheilt, eigne Zuſätze zu machen, würde hierzu wohl paſſen; allein es kann doch, wie ſchon Lücke erinnert, eben ſo gut V. 36. der Ausſpruch des Täufers verkürzt mitgetheilt ſeyn, indem in dem Namen ἀμνός der folgende Gedanke ſchon hinreichend angedeutet lag. Für dieſe letztere Annahme entſcheide ich mich um ſo mehr, da das A. T. Andeutungen genug enthält, denen zufolge die Wirkſamkeit des Meſſias über die Grenzen des Volkes Iſrael ausgedehnt erſcheint, und ſolche Stellen konnten den Täufer unter der Erleuchtung des h. Geiſtes, ſo gut wie Simeon (vergl. zu Lc. 2, 31. 32., wo auch die Stellen des A. T. angeführt ſind,), auf die umfaſſende Erlöſung, die vom Meſſias ausgehen werde, leiten.

30. 31. Die folgenden Worte wurden ſchon zu V. 15. erklärt. Zunächſt ſehen ſie auf V. 26. 27. zurück, ſo daß das ὃς ἔμπροσθεν κ. τ. λ. dem οὗ ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἄξιος κ. τ. λ. entſpricht. Der Schlußſatz: ὅτι πρῶτός μου ἦν, begründet wieder den vori-

gen Gedanken und geht auf die ewige Exiſtenz des Sohnes beim Vater. (Ueber das οὐκ ᾔδειν αὐτόν iſt im Comm. Th. I. S. 167. zu Mt. 3, 17. zu vergleichen, wo ſchon erinnert wurde, daß dieſer Ausdruck nur von dem innern Erkennen verſtanden werden könne, für welches ihm vom Geiſt ein unzweideutiges Zeichen geſetzt war, deſſen Eintreten ihn befähigte, das Daſeyn des Meſſias mit Gewißheit dem Volke zu offenbaren.)

32—34. Ueber die Taufe ſelbſt, von der der Täufer hier nur referirt, iſt ſchon im Comm. (Th. I. S. 164 ff.) das Nöthige erinnert. Eigenthümlich iſt dem johanneiſchen Evangelium, daß das Herabkommen des Geiſtes gleich einer Taube auf Jeſum dem Täufer als Zeichen gegeben war, woran er den Meſſias erkennen konnte. Allerdings iſt dies ein Beweis dafür, daß die Taufe Chriſti nicht für die Menge war; aber auch das läßt ſich daraus ſchließen, daß der Täufer ungewiß darüber geweſen ſeyn mogte, wie er mit Sicherheit den Meſſias finden ſollte. Durch innere Offenbarung (denn von der iſt ohne Zweifel das ὁ πέμψας με εἶπεν V. 33. zu verſtehen) ward ihm nun ein ſolches σημεῖον gegeben. Die ewige Liebe läßt demnach den ſchwachen, dem Irrthum ſo zugänglichen Menſchen, nicht ohne beſtimmte Erklärungen und Zeugniſſe, wodurch ihm bei Aufrichtigkeit des Herzens die Wahrheit in ſchwierigen Verhältniſſen erkennbar wird. Als zuſammenfaſſendes Reſultat des Zeugniſſes des Täufers ſtellt V. 34. hin: ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Hier erſcheint in des Täufers Munde dieſer Name zuerſt. Ihn bloß als Meſſiasname, ſynonym mit Χριστός, zu nehmen, verhindert uns das πρῶτός μου ἦν V. 30., welches offenbar auf das ewige Daſeyn beim Vater geht; mit dieſer Erkenntniß war auch die der höhern Natur Jeſu überhaupt gegeben. (Vergl. das Nähere zu Joh. 1, 50.)

35 — 40. Bis daher lag offenbar in der Darſtellung des Evangeliſten die Tendenz, zu zeigen, wie der Täufer alle Ehre von ſich abgewieſen und auf Jeſum gehäuft habe, um den Johannesjüngern zum Bewußtſeyn zu bringen, wie ſie ihrem Meiſter falſche Ehre erwieſen. Nun ſchildert er weiter, wie in Folge dieſer Erinnerung des Täufers mehrere ſeiner Jünger, und unter ihnen zunächſt auch der Evangeliſt ſelbſt (V. 40.), ſich an Jeſum anſchloſſen; wiederum gleichſam zur Andeutung, was ſie, die Jo-

hannesjünger, zu thun hätten, wenn ſie im Sinne ihres Lehrers handeln wollten. Die große Theilnahme ſeines Gemüths zeigt ſich übrigens in der Darſtellung dieſer erſten Berührung mit dem Herrn bei dem Evangeliſten auf rührende Weiſe; die Verhältniſſe ſind ihm aufs genaueſte gegenwärtig, ſelbſt die Stunde (4 Uhr Nachmittags) iſt ihm noch erinnerlich. Leider theilt er von den Geſprächen des Herrn, die ihn für ſein ganzes Leben an ihn feſſelten, nichts Näheres mit, da er alles Perſönliche zurücktreten läßt.

41 — 43. Der eine dieſer beiden Jünger, der ausdrücklich genannt wird, war Andreas, Bruder des Petrus; der verſchwiegene iſt zweifelsohne Johannes ſelbſt, der ſich nach zarter Zurückhaltung im ganzen Evangelium nicht nennt. Vermuthlich war der feurige Simon Petrus auch ſchon zum Täufer geeilt, um ſeine Bußpredigten zu hören und ſich für den kommenden Meſſias zu bereiten. Andreas eilt daher, ihm anzukündigen, der Erſehnte ſey gefunden, ihre Hoffnung und die der Väter ſey erfüllt. (*Πρῶτος* für *πρότερος* wie V. 15., indem ihn vermuthlich Beide ſuchten. — Für *Μεσσίαν* leſen viele Codd. *Μεσίαν*, was wohl vorzuziehen ſeyn dürfte.) Jeſus, den Simon aufmerkſam und durchdringend anſchauend (*ἐμβλέψας αὐτῷ* iſt emphatiſch zu nehmen,), belegte ihn gleich mit einem neuen Namen. Dieſer iſt nur als Ausdruck der innern Weſenheit des Apoſtels, und zwar der neuen durch die Kraft der Gnade geheiligten und verklärten Weſenheit aufzufaſſen. Kraft und innere Feſtigkeit waren die Grundzüge ſeines Charakters, die freilich ſich in der Natürlichkeit als falſches Selbſtvertrauen und Sicherheit kund gaben, nach ihrer Entfernung aber ihn befähigten, eine der Säulen der Kirche zu werden. (Vergl. Mt. 16, 18. Gal. 2, 9. — *Πέτρος* = כֵּיפָא Felſen, daher Felſenmann.)

44. 45. Noch ein anderer Jüngling, **Philippus**, aus derſelben Stadt mit Petrus und Andreas gebürtig, ward vom Erlöſer zur Nachfolge aufgerufen, kurz vor der Abreiſe nach Galiläa. Dieſer Umſtand, daß die Berufung der genannten Apoſtel noch **vor** der Rückkehr Jeſu nach Galiläa ſtatt hatte, zeigt klar, daß die Erzählung Mt. 4, 18 ff. Mr. 1, 16 ff. nicht von der **erſten** Berufung der Jünger, ſondern von ihrer **bleibenden** Einladung zur Begleitung des Herrn redet. (Vergl. im Comm. Th. I.

S. 184. zu Mt. 4, 18.) Nach dieſer erſten Aufforderung des Erlöſers zur Nachfolge kehrten die Apoſtel noch wieder zu ihrem irdiſchen Berufe zurück; erſt nach der zweiten Einladung folgten ſie Chriſto dauernd nach.

46. 47. Philippus kündigte den gefundenen *), in den h. Büchern des A. B. verkündigten, Meſſias wieder dem Nathanel an. (Ueber ſeine Identität mit Bartholomäus vergl. im Comm. Th. I. S. 321. zu Mt. 10, 1. Nathanael war vermuthlich ſein eigentlicher Name) **). Wenn Philippus Jeſum als υἱὸς τοῦ Ἰωσήφ ankündigt, ſo ſpricht er nur die herrſchende Volksanſicht aus. — Nathanael äußert ſeine Zweifel an der Wahrheit der Erklärung des Philippus, indem er auf die Verachtung anſpielt, in der Galiläa allgemein ſtand, in welcher Provinz Nazareth ein kleines Städtchen war. (Vergl. zu Joh. 7, 52. Mt. 2, 23.) Philippus beruft ſich aber bloß auf die ergreifende Erſcheinung Chriſti ſelbſt, durch die denn auch Nathanael bald gewonnen ward.

48 — 50. Der Herr, der nicht bloß nach gewöhnlicher, aus Erfahrung abſtrahirter Menſchenkenntniß, ſondern durch die göttliche Kraft, die in ihm wohnte, die Tiefe der Herzen erkannte ***), (Joh. 2, 25.) ſprach, als er den Nathanael ſich nähern ſah, das Urtheil über ihn aus, „er ſey lauter, ohne Falſch.“ Gerade von dieſer Gemüthsſtellung, der Lauterkeit und Aufrichtigkeit, kann man mit Gewißheit ſagen, daß ſie mit voller Sicherheit, wie es hier geſchieht, aus bloßer Erfahrung nicht erkannt werden kann; es gehört dazu ein Blick ins verborgene Innere. (Ἰσραηλίτης iſt hier prägnant als Ehrenname gebraucht. „Es iſt in der Wahrheit ein Glied des Volkes der Gläubigen, des Volkes Gottes.“) Auf die Frage des Nathanael: πόθεν με γινώσκεις; erinnert ihn der

*) Vergl. die Bemerkungen im erſten Bande des Comm. S. 463. 2te Aufl. über die verſchiedenen Wege der Bekehrung; Petrus war eine ſuchende Natur, Nathanael eine mehr ruhende, contemplative; aber nichts deſto weniger beide dem Licht gleich gehorſam, als ſie es erblicken.

**) Der Name נְתַנְאֵל findet ſich im A. T. ſehr häufig. Vergl. 4 Moſ. 1, 8. 2, 5. 1 Chron. 2, 14 und öfter. Er entſpricht dem griechiſchen Namen Θεόδωρος, Θεόδοτος, Θεοδώρητος.

***) So richtig Bleek in ſeinen Bemerkungen zu d. St. in den Stud. a. a. O. S. 440 f.

Heiland an eine, wahrſcheinlich kurz vorher ſtattgehabte Scene unter einem Feigenbaume. Dieſes Wort enthüllt dem Jünger das göttliche Wiſſen Jeſu, und er bekennt ihn als ſeinen Herrn und König. Was unter dem Baume mit Nathanael vorging, iſt nicht bemerkt; wir können aber aus dem Zuſammenhange ſchließen, daß es etwas Wichtiges und zwar etwas Inneres geweſen ſeyn muß. Jenes, weil es den Nathanael ſo tief traf, dieſes, weil das Sehen von etwas Aeußerem nie ein Grund zu einem ſolchen Bekenntniß ſeyn kann. Der Jünger mußte glauben, das. worauf Jeſus deutete, ſey zu erkennen nur göttlicher Kraft möglich; wie ließe ſich aber dies mit einiger Wahrſcheinlichkeit von irgend einer Aeußerlichkeit glauben? Demnach kann auch das Schauen Chriſti nur von einem innerlichen Schauen verſtanden werden; die Seele Nathanaels lag vor ſeinen Geiſtesaugen ausgebreitet und in ihren Tiefen hatte er geleſen. Ohne Zweifel hatte der Jünger unter dem Feigenbaume im Gebet ſeine geheimſten Wünſche und Hoffnungen vorgetragen, und darin vom Auge des Allſehenden belauſcht zu ſeyn, brach ihm alſo das Herz, daß er auch dem Nazarener glaubte. Wichtig iſt V. 50. wegen der Begriffsbeſtimmung von *υἱὸς τοῦ Θεοῦ*. Dieſe Stelle iſt in der That ſcheinbar für die Annahme, zu der ſich ſelbſt Lücke und Tholuck bequemt haben, daß *υ. τ. Θ.* nur ein anderer Ausdruck für Chriſtus, Meſſias ſey. Nach dem Standpunkte des Nathanael kann man nemlich in ihm keine Erkenntniß der göttlichen Natur Chriſti vorausſetzen, und da überdies *υ. τ. Θ.* voranſteht, ſo ſcheint das folgende: *βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ*, nur Erklärung des frühern Ausdruckes zu ſeyn. Allein da (wie Th. I. S. 99 ff. ausgeführt iſt,) der Beweis, daß *υ. τ. Θ.* bloßer Meſſiasname war, ſonſtber nicht geführt werden kann; da ſogar Joh. 10, 33 ff. ausdrücklich zeigt, daß die Juden ſelbſt für den Meſſias eine Anmaßung und Gotteslläſterung darin ſahen, ſich *υ. τ. Θ.* zu nennen, und daher auch kein falſcher Meſſias ſich dieſen Namen beilegte; ſo muß dieſe einzelne Stelle, die allein betrachtet dieſer Anſicht günſtig ſcheint, anders erklärt werden. Am einfachſten iſt zu ſagen, daß der Evangeliſt hier, die ſpätere Erkenntniß des Nathanael anticipirend, ihm ſchon bei ſeinem erſten Glaubensbekenntniß den Glauben an den Sohn Gottes in den Mund legt. Nur müßte dann, wie in allen ähnlichen Stellen (Mt. 16,

16. Joh. 6, 69. [text. rec.] 11, 27. 20, 31.), υ. τ. Θ. doch nachgeſetzt ſeyn, während es hier voranſteht. Beſſer ſagt man daher vielleicht, daß Nathanael wohl durch Philippus ſchon erfahren hatte, daß der Täufer (zu deſſen Schülern Nathanael auch vermuthlich gehörte), Jeſum υ. τ. Θ. genannt habe (V. 34.); und dieſen Namen legte er nun, ohne einen ſcharf begrenzten Begriff damit zu verbinden, Chriſto auch bei, ahnend, daß er etwas Großes und Herrliches anzeige; indeß der meſſianiſche König war der bekanntere Name, in dem ſich ihm alles Wünſchenswerthe concentrirte, dieſen ſetzte er daher als den ihm höher ſtehenden hinzu. Die Stelle wäre dann folgender Geſtalt zu faſſen: „du biſt wahrlich der Sohn Gottes, für den du, wie ich hörte, dich ausgibſt."

51. 52. Der Herr weiſt nun aber den Nathanael, und mit ihm alle übrigen Jünger, mit Nachdruck vom Geringern zum Größern hinauf *); ſie ſollten weit Erhabeneres ſehen, als daß er verborgene Dinge erſpähen könne, die ganze himmliſche Welt ſollten ſie in ſeinem Dienſte ſchauen. Schon wo von den Engelerſcheinungen im Allgemeinen die Rede war (Th. I. S. 47. zu Mt. 1, 18.), wurde auf die Auffaſſung dieſer Stelle hingewieſen. Das Auf- und Abſteigen der Engel (wovon 1 Moſ. 28, 12. die Himmelsleiter Jakobs ein deutliches Vorbild iſt) bezeichnet nichts als den regen Fluß und Rückfluß der göttlichen Kräfte; der geöffnete Himmel (vergl. Th. I. S. 165.) deutet auf die Herſtellung der durch die Sünde aufgehobenen Einheit zwiſchen der höhern Welt des Geiſtes und dieſer niedrigern Ordnung der Dinge; daß ſie eben auf des Menſchen Sohn auf- und niederſteigen, weiſt darauf hin, daß er der Mittelpunkt iſt und der Leiter aller höhern Kräfte des Univerſums. (Vergl. über υ. τ. ἀνθρ. Th. I. S. 97 ff. zu Luc. 1, 35.) Das ἀπ' ἄρτι darf nicht ängſtlich auf den obwaltenden Zeitmoment bezogen werden; von der Taufe an (Mt. 3, 16.) iſt die Oeffnung des Himmels und das Strömen der Kräfte zu rechnen, das nimmer ſeitdem aufgehört hat. Zu ſolcher geiſtigen, innerlichen Auffaſſung der Worte kamen alle tiefere Ausleger aller

---

*) Die Formel ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν braucht Joh. ungemein oft, vergl. noch 3, 3. 5. 11. 5, 19. 24. 25. 6, 26. 32. 47. 53. 8, 34. 51. 58. 10. 1, 7. 12, 24. 13, 16. 20. 21. 38. 14, 12. 16, 20. 23. 21, 18.

Zeiten, Origenes wie Auguſtinus, Luther wie Calvin, Lücke wie Tholuck *). Jede Beſchränkung der Worte auf Einzelheiten, ſey es auf die eigentlichen Angelophanien, oder auf die moraliſchen Wirkungen Jeſu, iſt zurückzuweiſen; die geſammte Wirkſamkeit des Herrn, als Eine dauernde Entfaltung himmliſcher Kräfte und als fortgeſetzte Zurückführung zu der Welt des Geiſtes iſt hier zu verſtehen. Nur rückſichtlich des Engelbegriffs bedarf es bei dieſer Stelle einer Zurückweiſung auf die oben (Thl. I. S. 46 ff.) gemachten Bemerkungen. Es wurde dort erinnert, daß die ἄγγελοι bald als Naturkräfte, bald als Perſönlichkeiten aufgefaßt werden. Hier, kann man ſagen, durchdringen ſich beide Beziehungen. Es wird das Geiſtige, wirke es in der innern oder äußern Welt, in ſeinen Centraliſationen aufgefaßt und auf den Fürſten des Lichtreichs in ſeiner irdiſchen Erſcheinung, den Meſſias, als ſeinen Mittelpunkt zurückgeführt. Es ſind daher durch dieſen Ausdruck vom Aufſteigen und Abſteigen der Engel eben ſowohl die rein phyſiſchen, Wirkungen bezeichnet, die vom Erlöſer in den Wundern ausgiengen, als auch die rein ſittlichen der Wiedergeburt und der Erneuerung. Merkwürdig iſt noch, daß das ἀναβαίνειν vorangeſtellt iſt, während vor dieſem das καταβαίνειν vorhergehen zu müſſen ſcheint; der Grund dieſer Stellung iſt ohne Zweifel kein anderer, als weil in dem Logos, der in Jeſu Menſch geworden war, die geſammte Welt des Geiſtes der Potenz nach auf die Erde verſetzt war, und daher von ihm aus und zu ihm zurück der rege Fluß des Lebens ſich unaufhörlich bewegte.

§. 3. Jeſus auf der Hochzeit zu Kana.

(Joh. 2, 1 — 12.)

1. Die oben (V. 44.) als beabſichtigt erwähnte Reiſe nach Galiläa wird als beendigt geſetzt und Jeſus erſcheint in Kana, der Geburtsſtadt des Nathanael (Joh. 21, 2.), der vermuthlich den Erlöſer mit dem Johannes nach Galiläa begleitete. Kana lag etwa eine halbe Tagereiſe vom See Geneſareth. (Joseph. de vita c. 16.)

---

*) Wenn aber Tholuck (z. d. St. S. 68. 4te Aufl.) meint, die Stelle Mt. 26, 64. ſey auf ähnliche Weiſe uneigentlich zu faſſen, ſo kann ich dem nicht beiſtimmen; vielmehr iſt dort von dem realen Kommen Chriſti die Rede, das nur, wie immer im A. T., in die nächſte Nähe verlegt iſt.

Vom Jordan aus, aus deſſen Ufer wir Jeſum bis daher zu denken haben (1, 28.), konnte er in 2 Tagen nach Kana gelangen; er konnte alſo τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (vom letzten ἐπαύριον (1, 44.] an gerechnet, dahin gekommen ſeyn.

2 — 4. Zu der Hochzeit, die vermuthlich in befreundeter Familie war, (da nach 2, 12. auch Jeſu Verwandte anweſend waren,) ward auch Chriſtus geladen. (Es iſt unnöthig, ἐκλήθη plusquamperfectiſch zu faſſen, denn daß die Hochzeit ihm das Motiv zur Rückreiſe nach Galiläa ward, iſt unwahrſcheinlich; gewiß hatte er innere Beſtimmungsgründe dazu.) Als Mangel an Wein eintrat, forderte Maria ihren göttlichen Sohn auf, der Noth abzuhelfen; ohne Zweifel, wie Jeſu Antwort zeigt, in der Abſicht, er ſolle ſeine Wunderkraft offenbaren. Wahrſcheinlich hatte der Herr irgendwie ſeiner Mutter darüber einen Wink gegeben, ſonſt bleibt ſchwer erklärlich, wie Maria eben auf dieſe Form der Offenbarung der Wunderkraft gerieth, und Jeſus ſie auch ſo zeigte. Er weiſt die Maria nur der Zeit nach zurück, indem er ſagt: οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου. (Ὥρα ſteht, wie καιρός, mit dem Pronomen gemeiniglich von der letzten Entſcheidungszeit des Herrn, z. B. Joh. 7, 30. 17, 1. In der Stelle 7, 8. aber hat der Ausdruck, wie hier, eine näher liegende Beziehung. Stellen wie Mt. 14, 15. gehören gar nicht hieher, weil da das Pronomen bei ὥρα fehlt. [Vergl. zu Mt. 26, 18.]) Die Stunde Jeſu war die vom Vater, deſſen heiligen Willen er in jedem Augenblick im Innern unzweifelhaft empfand, fixirte Zeit zum Handeln. Von einer ſolchen willenloſen Hingegebenheit ahnete die Maria nichts, deshalb ihre ungeduldige Eile. Daß die Anrede γύναι nicht unpaſſend iſt, iſt ſchon oft erinnert; allein von dem τί ἐμοὶ καὶ σοί (entſprechend dem hebr. מַה־לִּי וָלָךְ, Vergl. Mt. 8, 29. Mr. 1, 24.), läßt ſich das Strafende in keiner Weiſe entfernen, wenn der Ausdruck auch nur leiſe rügt. Nachdem der Erlöſer in ſein heiliges Amt eingetreten war, iſt auch das Verhältniß zu den Eltern (Lc. 2, 51.), was die Wirkſamkeit Jeſu anlangte, als gelöſt zu betrachten. Der Sohn war nun der Herr auch der Mutter geworden, die nur durch gläubigen Gehorſam gegen ihn ihre Seligkeit ſchaffen konnte. Eben weil Maria in dem unmittelbar nahen, irdiſchen Verhältniſſe zu Chriſtus ſich wußte, mogte es ihr ſchwer werden, in dieſe höhere Stellung einzugehen, und daher wohl dieſe ernſte Mahnung.

5. 6. Sich ſelbſt zurückziehend verweiſt denn Maria nun die Diener an ihren göttlichen Sohn, der, als die ὥρα gekommen war, ſeine Befehle ertheilt. (Καθαρισμός, Reinigung der Hände und Gefäße. Vergl. zu Mr. 7, 3 ff. Die ſteinernen ὑδρίαι [כְּלֵי אֶבֶן] ſcheinen ſehr groß geweſen zu ſeyn, da eine Metrete nach Eiſenſchmidt 72 Flaſchen enthielt. Semler bemerkt aber ganz richtig, daß nicht bemerkt iſt, das Waſſer aller Krüge ſey in Wein verwandelt. Die Genauigkeit der Relation macht übrigens höchſt wahrſcheinlich, daß Joh. Augenzeuge war.)

7—10. Aus einem (oder mehrern dieſer) Gefäße ward nun geſchöpft und der Wein dem Ordner des Mahls, der von dem Vorgange nichts wußte, gebracht. (Ἀρχιτρίκλινος, der Vorſteher des Mahls, gleichbedeutend mit τρικλινάρχης, συμποσιάρχης, findet ſich im N. T. nur hier.) Dieſer, erſtaunt über die Kraft des Weins, äußert dem Bräutigam, daß er den beſſern zuletzt gebe gegen die Sitte. (Μεθύσκεσθαι heißt immer, wenn auch nicht gerade trunken ſeyn, ſo doch ſtark getrunken haben. Es iſt hier aber nur von dem in der Welt Gebräuchlichen die Rede, und daher von dem Ausdruck kein Schluß auf die Hochzeit ſelbſt zu machen, der Jeſus beiwohnte, noch auf den Gebrauch des Weines, den er ſpendete.) Was nun dieſes Wunder Jeſu anlangt, ſo müſſen wir natürlich jede Auffaſſung gleich von vorn herein abweiſen, welche gegen den Sinn des Referenten (vergl. 2, 9. mit 4, 46.) das Wunderbare aus der Erzählung wegſchaffen will. Es tritt vielmehr dieſes Factum genau den Speiſungsgeſchichten an die Seite. Es iſt auch hier ein Subſtrat (das Waſſer), deſſen Subſtanz modificirt wird. Die einzig richtige Auffaſſung dieſer Begebenheit iſt ſicher die, wornach man eine reale Krafteinwirkung annimmt, die nur beſchleunigt ihre Wirkung äußerte. Schon die KVV. erinnern daher mit Recht, es ſey hier nichts anders geſchehen, als was in langſamer Entwickelung ſich jährlich im Weinſtock darſtelle *).

11. 12. Schließlich bemerkt noch Joh., daß dieſes Wunder das erſte (vergl. 4, 54.) des Herrn war zur φανέρωσις ſeiner δόξα.

---

*) Auguſtin. in Joan. tr. VIII. ſagt: ipse fecit vinum in nuptiis, qui omni anno hoc facit in vitibus. — Illud autem non miramur, quia omni anno fit; assiduitate amisit admirationem.

(Vergl. über die δόξα zu 1, 14.) Seyffarth (S. 82.) bemerkt mit Recht, daß die δόξα eine Nebenidee des φῶς iſt. Der Logos, das abſolute Licht, ſtrahlt Glanz (δόξα) von ſich aus. Die σάρξ aber, indem der Logos unter den Menſchen erſchien, iſt gleichſam eine Verhüllung des φῶς, in den Wundern aber bricht der Glanz durch die Hülle hindurch und offenbart ſo das in unſcheinbarer Geſtalt verſchloſſene göttliche φῶς. In der Verklärung Jeſu erſcheint aber die σάρξ ſelbſt vom φῶς vollkommen erleuchtet und verklärt. Vielleicht könnte man ſich daraus erklären, daß er es aufnahm und gleich an die Spitze ſeines Evangeliums ſtellte. Man muß aber ſagen, wenn dieſer Umſtand auch nicht ganz bedeutungslos iſt, denn das erſte Wunder konnte ſich ihm wohl tief einprägen, daß dieſe Erzählung doch immer etwas Auffallendes hat; zumal da ſich hier gar nicht, wie ſonſt immer, bedeutungsvolle Reden an das Wunder anreihen, Johannes es alſo rein um ſein ſelbſt willen zu erzählen ſcheint. Auch die Wunderhandlung Chriſti ſelbſt bleibt doch ſonderbar; er ſcheint hier weniger den Geſichtspunkt feſtgehalten zu haben, durch die Wunder zu nützen, als wir ſonſt es finden. Freilich glaubten (d. i. wuchſen im Glauben) die Jünger dadurch (V. 11.), aber dieſer Zweck hätte ſcheinbar noch beſſer durch eine andere Handlung erreicht werden können, in der ſich realer Nutzen mit dem Wunderbaren verband. Beide Schwierigkeiten, daß Johannes eben dieſe Begebenheit ſo wichtig nahm, und Chriſtus die Wunderhandlung vollzog, ſcheinen ſich mir durch Eine Beobachtung zu löſen, oder wenigſtens zu mindern. Die erſten Jünger Chriſti waren wohl alle urſprünglich Schüler des Täufers. Natürlich ſchien ihnen die Lebensweiſe deſſelben, der ſtrenge Bußernſt, das einſame Leben in der Wüſte, das allein richtige. Welcher Contraſt für ſie, da der Meſſias, an den der Täufer ſelbſt ſie gewieſen hatte, ſie zuerſt auf eine Hochzeit führt. Während ſie Johannes zu einem Leben der Entſagung weihte, führte Chriſtus ſie zum Genuß *). Dieſer Contraſt bedurfte für ſie einer Ausgleichung, welche eben durch das

---

*) Die Kirchenväter faſſen das Hochzeitsmahl, zu dem Chriſtus führt, ſymboliſch, als Bild der innern Freude und Seligkeit, die Chriſtus den Seelen bereitet, und wobei er den Wein ſeines Geiſtes ſpendet; eine Auffaſſung, die für die practiſche Behandlung der Stelle fruchtbringend iſt.

Wunder vermittelt ward. Alle etwaigen tadelnden Urtheile, die ſich in ihrem Herzen hervordrängen wollten, unterdrückte die Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn, die ihnen kund that, in Chriſto ſey mehr als Johannes, von dem ſie etwas Aehnliches nie geſehen hatten. In derſelben Beziehung mogte auch dem Evangeliſten das Factum wichtig erſcheinen. Jene Johannesjünger, welche er bei der Abfaſſung ſeines Evangeliums berückſichtigte, waren auch einer ſtrengen Aſkeſe zugeneigt, und mogten an dem freiern Leben der Chriſten oft Anſtoß nehmen. Dieſe Begebenheit im Leben des Herrn war ihm daher gleichſam eine Apologie für das Benehmen der Chriſten und eine indirecte Erklärung an die Johannesjünger, ihre Aſkeſe nicht zu überſchätzen. Schließlich bemerkt der Evangeliſt noch, daß Jeſus mit den Seinen*) von Kana nach Kapernaum ging. (*Κατέβη* heißt es, weil Kana höher im Lande, Kapernaum aber unmittelbar am Meere lag.) Die bis dahin bemerkbare chronologiſche Genauigkeit des Evangeliſten verliert ſich hier etwas ins Unbeſtimmte, indem er vom Aufenthalte des Erlöſers und der Seinen die allgemeine Formel gebraucht: *καὶ ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας*, wodurch denn die Vergleichung der Relationen des Johannes mit denen der Synoptiker rückſichtlich ihrer Reihenfolge ſehr unſicher werden muß.

§. 4. Jeſus reinigt den Tempel.

(Joh. 2, 13 — 22.)

13. Joh. eröffnet dieſen Paragraphen mit der Zeitangabe, daß der Erlöſer von Galiläa aus nach Jeruſalem, und zwar zum Paſſahfeſte, hinaufreiſte. Einigermaßen können wir daraus auf die Zeit der Taufe Jeſu und der ſich an ſie anreihenden Verſuchung ſchließen; allein für die Chronologie der evangeliſchen Geſchichte im Ganzen wird doch durch dieſe Angabe deshalb wenig gewonnen, weil die Synoptiker (vergl. im Comm. Th. I. S. 180 ff. zu Mt. 4, 12.) von dem erſten Auftreten Chriſti gar nichts berichten. Nur durch die folgenden chronologiſchen Beſtimmungen erhält dieſe Stelle für den Johannes eine Bedeutung.

---

*) Vergl. über die Brüder des Herrn im Comm. Th. 1. S. 462 ff. zu Mt. 13, 55.

14 — 16. Ueber das Factum der Reinigung des Tempels und das Verhältniß dieſer Begebenheit zu der Mt. 21, 12 ff. erzählten (vergl. im Comm. Th. I. S. 772 ff. zu Mt. 21, 12.), iſt bereits das Nöthige erinnert worden. Die Citation (V. 16.) gibt Johannes bloß nach dem Gedächtniß, daher abweichend. Der Gedanke erſcheint nach ihm milder, als nach den Synoptikern, weil nach Johannes ſich die den Tempel reinigende Thätigkeit überhaupt in einer mildernden Abſtufung darſtellt.

17. Der Evangeliſt macht zu dieſem Vorgange die Bemerkung, daß die Jünger hierbei ſich eines Schriftworts erinnert hätten, nemlich Pſ. 69, 10. Es iſt nicht bemerkt, ob dies den Jüngern gleich bei der Handlung, oder ſpäter einfiel; nach der Beſtimmung V. 22. ὅτε ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, iſt aber das letztere wahrſcheinlicher, zumal da die Jünger ſich anfänglich in die Vorſtellung vom Tode des Meſſias nicht zu finden wußten. — Was aber den Pſ. 69. ſelbſt betrifft, ſo wird derſelbe ſo häufig im N. T. angezogen (vergl. Joh. 15, 25. 19, 28. Mt. 27, 34. 48. Ap. Geſch. 1, 20.), daß nicht wohl geleugnet werden kann, derſelbe ſey zu den Zeiten Chriſti meſſianiſch erklärt. Um ſo auffallender iſt es, Tholuck hier unter den Vertheidigern der Anſicht zu finden, daß die h. Schriftſteller oft (und ſo auch hier,) Stellen des A. T. nur als eine allgemeine Aehnlichkeit mit den vorliegenden Begebenheiten enthaltend angezogen hätten. (Vergl. Th. I. S. 52 ff. zu Mt. 1, 22. über ἵνα πληρωθῇ und den Recenſenten über Hengſtenberg's Chriſtologie in Tholuck's liter. Anzeiger Jahrg. 1831.) Daß die Rabbinen eine ſolche Anwendung von Citaten des A. T. machten, kann kein Beweis ſeyn, daß es die Schriftſteller des N. T. eben ſo machten; der dieſe erfüllende heilige Geiſt ließ ſie vielmehr die Schriften des A. Bundes in ihrer Innerlichkeit erfaſſen und behandeln. (Vergl. hierüber die trefflichen Bemerkungen in Billroth's Erkl. der Briefe an die Korinthier. Lpz. 1833. S. 13 ff. So lange man nicht anfängt, das altteſtamentliche Leben als ein organiſches, von demſelben Geiſte durchdrungenes Ganze aufzufaſſen, als welcher im N. T. herrſcht, wird die Benutzung altteſtamentlicher Stellen im Neuen ſtets dunkel bleiben. Der Pſalm ſtellt übrigens David als den Vertreter der göttlichen Wahrheit auf Erden, und als den dar, auf welchen alle Wuth ihrer Widerſa-

cher fällt. Die ganze Situation macht alſo David zum Vorbilde des Meſſias und nach ſolcher typiſchen Auffaſſung beziehen die Schriftſteller des N. T. Stellen des Pſalms auf die Perſon Jeſu. Der Sinn des: כִּי־קִנְאַת בֵּיתְךָ אֲכָלָתְנִי, in Beziehung auf die erzählte Begebenheit iſt leicht zu faſſen. Sie ſprach unverkennbar den Feuereifer des Erlöſers für Reinigung der Religion und ihrer heiligen Inſtitute aus, aber ſie ließ auch den Widerſtand ahnen, den die Bosheit demſelben entgegenſtellen würde, und aus dieſem Widerſtand ging eben die Gefahr hervor für die Perſon des Herrn. (Die Lesart *κατέφαγε* iſt offenbar aus den LXX. herübergekommen, im Text des Joh. iſt die Lesart *καταφάγεται* ohne Zweifel die richtige.)

8 — 21. Merkwürdig ſind die folgenden Worte, welche Joh. an die Reinigung des Tempels anreibt. Die Juden (in ihren Repräſentanten, den Phariſäern,) fragten Jeſum nach ſeiner Legitimation durch ein *σημεῖον*. (Vergl. hierüber das zu Joh. 1, 19. Bemerkte.) Eine ſolche Frage hätte durch den vorhergehenden ungewöhnlichen Vorgang allerdings wohl motivirt ſeyn können, aber ſie ging aus Unglauben hervor; Jeſus daher, ſtatt ihnen ein Zeichen zu geben, antwortet: brechet dieſen Tempel ab und ich will ihn in drei Tagen wieder aufbauen. (*Ἀποκρίνεσθαι* nach dem hebr. עָנָה. — *Ἐγείρειν* — הֵקִים.) Die Juden bezogen dieſe Worte auf den Tempel, in deſſen Vorhöfen man ſich eben befand; Joh. erklärt ſie aber vom Tempel des Leibes des Herrn und beziebt ſie auf die Auferſtehung Jeſu. Die Auffaſſung der Juden von einer Beziehung auf den äußern Tempel verwarfen alle ältere Ausleger, weil dann Johannes ſich geirrt haben müßte in ſeiner Interpretation der dunkeln Worte Jeſu. Bei der Annahme aber, daß Jeſus nur die Beziehung auf ſeine Auferſtehung bei dieſen Worten vor Augen gehabt habe, fanden ſich auch nicht geringe Schwierigkeiten zu beſeitigen. Die geringſte war wohl noch die, daß es in dieſer Stelle heißt; *ἐγερῶ αὐτόν*, während im N. T. ſtets die Auferſtehung Chriſti auf den Vater zurückgeführt wird; denn 10, 18. ſagt Jeſus ähnlich: *ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν τὴν ζωήν*. Aber unerklärlich blieb nach dieſer Annahme das Mißverſtändniß der Juden, denn wenn der Erlöſer in ſeinen Worten verſtanden ſeyn wollte, und ſie *δεικτικῶς* mit Hinweiſung auf ſeinen Leib ſprach, ſo iſt unbe-

greiflich, wie die Juden an den Tempel denken konnten. Ueberdies aber ſcheint eine laut und allgemein verſtändlich ausgeſprochene Beziehung auf den Tod in den Reden Chriſti in dieſer früheſten Zeit nicht paſſend, da wir erſt gegen das Ende der öffentlichen Wirkſamkeit des Herrn die Andeutungen ſeines gewaltſamen Endes in denſelben hervortreten ſehen. Wenn daher die Beziehung der Worte auf den Leib die einzige und zunächſt beabſichtigte ſeyn ſollte, dann müßte man mindeſtens (mit *Luther*, *Tittmann* u. A.) ſagen, daß Joh. dieſe Begebenheit mit den ſich an ſie anſchließenden Reden nicht richtig geſtellt habe, indem ſie, wie die Synoptiker ſie ſtellen, ans Ende der Wirkſamkeit Chriſti gehöre; eine Anſicht, die freilich jetzt allgemein mit Recht als ganz unhaltbar betrachtet wird. Dieſe Schwierigkeiten bei der einen, wie bei der andern Auffaſſung der Worte haben ſehr ausgezeichnete Forſcher (*Herder*, *Lücke* und A.) veranlaßt, den Tempel *als Bezeichnung des geſammten jüdiſchen Cultus* aufzufaſſen. Als Sinn ginge dann dieſer Gedanke hervor: „wenn auch die geſammte Ordnung des jüdiſchen Gottesdienſtes aufhören ſollte, ſo werde ich in Kurzem eine neue gründen.“ Allein ſchon *Tholuck* erinnert hiergegen, daß ein ſolcher Gedanke unmöglich von den Juden in den Worten gefunden werden konnte, von denen doch Chriſtus mußte verſtanden ſeyn wollen; der Ausdruck ναὸς *οὗτος* widerſtrebt namentlich dieſer Auffaſſung, da er nothwendig auf eine Hinweiſung auf den *ſichtbaren* Tempel führt. Ueberdies müßte man dann wieder annehmen, Johannes habe die Worte Jeſu falſch verſtanden und endlich noch ἐν τρισὶν ἡμέραις nur in der allgemeinen Bedeutung „in Kurzem, bald,“ faſſen. Es iſt aber hierüber ſchon von uns zu Luc. 13, 32. das Nöthige erinnert, und eben ſo ſpricht ſich *Tholuck* (zu dieſ. St.) rückſichtlich der Stelle Hoſ. 6, 2. aus, die man zum Beweiſe der Behauptung anführt, daß ἐν τρισὶν ἡμέραις = εὐθέως, „in Kurzem“ ſtehe. Man verwechſelt dabei die Phraſe „zwei *oder* drei Tage,“ mit der Formel: „in drei Tagen,“ welche letztere keinen andern Sinn haben kann, als den, der zunächſt in den Worten liegt. (Mt. 26, 61. Mr. 14, 58. ſteht in etwas veränderter Beziehung *διὰ* τριῶν ἡμερῶν, d. h. von einer dauernden Thätigkeit, hier vom Bauen, „drei Tage unausgeſetzt durch.“) Bei dieſer Lage der Dinge

ſcheint mir nur durch die Annahme eines Doppelſinns in dieſer Stelle geholfen werden zu können *). Zuvörderſt ſteht die Stelle ganz Mt. 12, 38. 16, 4. parallel, und iſt eine Abweiſung der Frage nach einem Zeichen. Chriſtus erkannte die Unlauterkeit des Herzens; aus der die Frage hervorging, und verweigerte daher das Wunder. Dieſes Abweiſende in der Antwort Chriſti liegt hauptſächlich in dem Gegenſatz von λύσατε und ἐγερῶ, den man ganz überſehen hat. Jeſus muthet den Juden zuerſt etwas Unmögliches zu, und knüpft daran ſein Wunder, das denn durch dieſe Verbindung ſelber eine Unmöglichkeit werden ſoll. „Brechet ihr erſt den Tempel ab, dann will ich ihn wieder aufbauen!" Der Imperativ iſt alſo ohne Zweifel auffordernd zu faſſen und ναός in dieſer Beziehung von dem ſichtbaren Tempel zu verſtehen. Daß eine ſolche Bedeutung der Worte zunächſt anzunehmen iſt, ſcheint mir unwiderleglich aus Mt. 26, 61. Mr. 14, 58. hervorzugehen. Die Zeugen vor dem Hohenprieſter bezogen ſich auf dies Wort Jeſu. Es heißt aber von ihnen, 1) ſie blieben ſich nicht in ihrer Angabe gleich; doch darüber iſt nichts Näheres mitgetheilt, in wiefern ſie variirten in ihren Angaben; 3) aber heißen ſie beide falſche Zeugen. (V. 60.) Dieß kann nur darin liegen, daß ſie ſagten, Jeſus habe erklärt, er wolle den Tempel abbrechen und in drei Tagen wieder bauen, da er geſagt hatte; brechet ihr ihn ab, dann will ich ihn aufbauen. Durch dieſe ſcheinbar unbedeutende Veränderung war der Sinn des ganzen Ausſpruchs verkehrt; Chriſtus erſchien als ein muthwilliger Verächter des Heiligthums, der es zerſtören mögte, während umgekehrt in ſeinen Worten ſeine, alle Zerſtörung reſtaurirende Thätigkeit dargelegt war. Dieſe Verdrehung abgerechnet iſt aber in den Worten nichts Falſches, und es iſt nicht abzuſehen, wie ſie daher falſche Zeugen heißen

*) Auch nach neuer Erwägung aller Gründe, welche für die andern Erklärungen ſprechen, finde ich mich in dieſer meiner Anſicht befeſtigt. Alles, was Tholuck für die Richtigkeit der Erklärung des Evangeliſten anführt, und Bleek (a. a. O. S. 442 ff.) für die Auffaſſung der Stelle, wornach ſie ſich auf den aufzulöſenden Nationalcultus bezieht, ſcheint mir nur relative Wahrheit zu haben; erſt die Verſchmelzung beider erſchöpft den ungemein reichen Ausſpruch des Herrn.

könnten, wenn hierauf kein Gewicht zu legen wäre. (Wenn Mr. 14, 58. in ſeiner Receuſion dieſer Anklage den Gegenſatz zwiſchen ναὸς χειροποίητος und ἀχειροποίητος macht, ſo hat Tholuck gewiß recht, wenn er äußert, daß dies nicht auf eine geiſtige Auslegung hinführe; aber ich kann auch nicht mit ihm annehmen, ſie hätten an einen fertig vom Himmel kommenden Tempel gedacht. Der Ausdruck διὰ τριῶν ἡμερῶν führt ſchon auf eine dauernde Thätigkeit und [Joh. 2, 20.] der Gegenſatz mit 46 Jahren auf eine angenommene große Beſchleunigung des Bauproceſſes. Sie mogten ſich alſo denken, daß Jeſus durch eine magiſche Gewalt die Steine, ohne Händearbeit, zuſammenfügen wolle. Jedenfalls kamen ſie in ihren Vorſtellungen nicht über den äußern Tempel hinaus.) Sodann aber haben die Worte des Herrn, wie das bei kurzen Räthſelworten häufig der Fall iſt, neben dem oſtenſibeln Sinn für die Menge, einen innern, der den Jüngern ſelbſt erſt nach der Auferſtehung aufging. Darnach bezeichnete der Tempel den Leib des Herrn, den die Juden zwar ans Kreuz ſchlagen ließen, in dem Jeſus aber am dritten Tage wieder auferſtand. Dieſes σημεῖον entſprach auch ganz dem Jonaszeichen, denn es war, wie dieſes, unſichtbar, bloß dem Glauben anheimgegeben, und züchtigte die Sünde derer, die da glaubten; während jene nach Zeichen fragenden Juden nur eine reizende Augenweide wünſchten. (Vergl. im Comm. Th. I. S. 408 ff. zu Mt. 12, 40.) — Was übrigens die Joh. 2, 20. genannten 46 Jahre betrifft, die am Tempel gebaut ſey, ſo bezieht ſich die Zahl auf den Umbau des nachexiliſchen Tempels. Denſelben fing Herodes im 18ten Jahr ſeiner Regierung an (Joseph. Arch. XV. 11.), vollendet ward er aber erſt einige Jahre vor der Zerſtörung der Stadt. Wahrſcheinlich war der Bau oft unterbrochen, und als dieſe Worte geſprochen wurden, eben ein großer Hauptbau vollendet, 46 Jahre nach dem Anfang der Verſchönerung.

22. Auffallend iſt noch, daß Joh. bemerkt, nach der Auferſtehung (vergl. über ἐγείρεσθαι ἐκ νεκρῶν im Comm. Th. I. S. 813 f. zu Mt. 22, 29.) hätten die Apoſtel nicht bloß dieſem Worte Jeſu (in ſeinem tiefern Sinn,) ſondern auch der Schrift geglaubt. Wenn Dr. Paulus unter der γραφή irgend einen kleinen Aufſatz verſteht, der die eben mitgetheilte Begebenheit

erzählte, ſo verdient dieſe Hypotheſe wohl keine ernſthafte Widerlegung. Lücke beruft ſich ganz richtig auf Joh. 20, 9. In ſeinem Commentar zu d. St. läßt uns aber dieſer Gelehrte über ſeine Meinung von den Weiſſagungen der Schrift über die Auferſtehung im Dunkeln; Tholuck ſcheint (S. 76. 4te Aufl.) dieſelben beſtimmt zu leugnen. Daß indeß die Apoſtel ſie im A. T. fanden, beweiſt außer dieſen Stellen klar 1 Kor. 15, 4. Mit ihnen ſtehe auch ich nicht an, zu glauben, daß in der Geſchichte des Jonas, in Pſ. 16, 10 und Hoſ. 6, 2., typiſche Weiſſagungen auf die Auferſtehung des Herrn enthalten ſind, welche hier vom Evangeliſten berückſichtigt wurden. Uebrigens ſind hier offenbar nicht allein die Weiſſagungen über die Auferſtehung im A. T. unter dem Ausdruck γραφή verſtanden, ſondern der Sinn der Worte iſt ſo zu faſſen: durch die Erfüllung des Einzelnen wurde ihr Glaube an die Göttlichkeit der Schrift im Ganzen befeſtigt.

§. 5. Der Beſuch des Nikodemus.

(Joh. 2, 23 — 3, 21.)

Aus dem Aufenthalte des Erlöſers in Jeruſalem zum erſten Paſſahfeſte wird außer der ſo eben behandelten Begebenheit nur noch die eine folgende erzählt, vom Beſuch des Nikodemus. Daß dieſer Beſuch dem Evangeliſten nur Bedeutung haben konnte wegen der Reden, die der Herr bei dieſer Gelegenheit hielt, leuchtet von ſelbſt ein; dieſe Reden aber ſtehen in dem innigſten Zuſammenhange mit dem Hauptzweck des Evangeliums und bilden gleichſam einen Commentar zu Joh. 1, 17. Sie ſtellen nemlich die Wirkſamkeit Chriſti im Verhältniß zum Geſetz dar; während das letztere nur die unlautern Auswüchſe der Sünde wegſchneidet, ſchenkt Chriſtus ein neues Herz und einen neuen Sinn, ſchafft einen neuen Menſchen aus Gott geboren. Warnend macht daher auch der Evangeliſt (zunächſt wohl die Johannesjünger) darauf aufmerkſam in den Worten (3, 16 — 21.), die er an die Rede Chriſti anreiht, daß wer ſich durch Unglauben von Jeſu, der Quelle des Heils, ausſchlöſſe, ſein Heil ſicher verſcherzen würde.

23 — 25. In dieſen Uebergangsverſen berichtet Johannes kurz, daß der Geſammteindruck, den Jeſus in Jeruſalem bei ſeiner An-

weſenheit machte, ſehr gut war. Viele glaubten an ihn wegen ſeiner Wunder. Aber die göttliche Kraft des Erlöſers erkannte die innere Weſenheit der Menſchen (τὸ ἐν ἀνθρώπῳ = ὁ ἔσω ἄνθρωπος in der pauliniſchen Sprache, entgegenſtehend den äußerlich ſichtbaren, in Wort und That ſich ausſprechenden Wirkungen des Innern,) und deshalb nahm er ſie in ſeine nähere Verbindung nicht auf. Man würde gewiß irren, wenn man glaubte, Jeſus hätte ſich von dieſen Perſonen fern gehalten, weil er die Unlauterkeit ihres erheuchelten Glaubens erkannte; vielmehr haben wir uns dieſe Perſonen wohl nur als leicht erregbar vom Guten, aber eben ſo auch wieder leicht beſtimmbar vom Böſen zu denken. Es waren alſo nicht ſowohl boshafte, als oberflächliche, ſeichte, ſchwankende Menſchen; die ſinnlichen Eindrücke der σημεῖα, verbunden mit dem Einfluß, den die Kraft der Wahrheit über ſie ausübte, wendeten ſie zwar dem Heiligen zu, aber ſo wie die volle Kraft des Böſen ſie wieder traf, wurden ſie auch von dieſer überwältigt. Der Begriff der πίστις iſt alſo hier der gewöhnliche; nur wird die allgemeinſte Aufnahme des Göttlichen im Gemüth die niedrigſte Stufe des Glaubens, die mit großer Unlauterkeit vereinigt ſeyn kann, dadurch in unſerer Stelle bezeichnet.

3, 1. 2. Edler und tiefer als die Bezeichneten war Nikodemus; ihn leitete daher auch der Heiland gerne tiefer in die Wahrheit ein und ſuchte ihn für das Reich Gottes ganz zu gewinnen. Was ſeinen Namen anlangt, ſo vergleicht man das hebr. נַקְדֵּם oder נַקְדִּימוֹן, was nach griechiſcher Form gebildet ſeyn müßte. Es ließe ſich aber auch denken, daß Νικόδημος = Νικόλαος eine Ueberſetzung des hebr. בִּלְעָם wäre. (Vergl. Offenb. 2, 14. 15.) Was ſeine Perſon anlangt, ſo war Nikodemus ein ἄρχων (d. i. Beiſitzer des Synedriums = שַׂר. Vergl. Joh. 7, 50 ff. 19, 38 ff.) Die Talmudiſten erzählen von einem reichen Synedriſten Nikodemus, der eigentlich Bonai hieß, und um die Zeit Chriſti gelebt haben ſoll. Die Identität deſſelben mit dem Anhänger Jeſu läßt ſich indeß nicht mit Sicherheit ermitteln. Wichtiger als das Aeußere des Mannes iſt für uns ſeine innere Gemüthsſtellung, von deren richtiger Auffaſſung das Verſtändniß des Folgenden weſentlich bedingt wird. Der Beſuch des Nikodemus zur Nachtzeit iſt zweifelsohne

aufzufaſſen als Folge ſeiner Menſchenfurcht; das zeigt Joh. 19, 38. vergl. mit V. 39. ganz deutlich; Beide, Joſeph von Arimathia und Nikodemus, waren furchtſame Anhänger Jeſu *). Dieſe ſeine Furchtſamkeit war aber keine poſitive Geſetzesübertretung (weshalb Jeſus ſie auch nicht ſtraft und noch weniger Joh. in den Worten 3, 19 ff.), ſondern nur ein Ausdruck der ſündhaften Natur überhaupt, die ſich bei der vermuthlich zart angelegten Organiſation des Nikodemus eben ſo äußerte. Weil er daher im Ganzen dem Licht zugewendet war, zeigt ihm der Herr den Weg, auf dem man nicht bloß von einer einzelnen ſündlichen Aeußerung, ſondern von dem ganzen ſündlichen alten Menſchen ſammt allen ſeinen Aeußerungen frei werden könne. Wie ſeine Empfänglichkeit für das Heilige in der Perſon Jeſu ſein Weſen ergriffen hatte, ſo führten ihn die σημεῖα Jeſu darauf hin, daß er ein Gottgeſandter ſey. Die Wunder erfüllten alſo für ihn recht eigentlich ihren Zweck, nemlich ſie legitimirten ihm Jeſum als Boten Gottes. Ob er Chriſtus für den Meſſias gehalten habe, läßt ſich nach den Worten ἀπὸ Θεοῦ ἐλήλυθας nicht ſagen, indem auch jeder Prophet, der die Wundergabe als Legitimation ſeiner Würde hatte, als Gottgeſendeter betrachtet ward. Sah er aber in Jeſu den Meſſias, ſo erkannte er ſicher in demſelben nicht die göttliche Natur an, wozu der ganz allgemeine Ausdruck: ἐὰν μὴ ῇ ὁ Θεὸς μετ' αὐτοῦ, gar nicht paſſen würde, der ſich auch vom Verhältniß jedes Frommen zu Gott ſagen ließe. Man denkt ſich daher Nikodemus am beſten als einen rein auf geſetzlichem Standpunkte ſtehenden, ernſten, treugeſinnten Mann, der um der Wunder willen in Jeſu etwas Höheres anerkannte, aber ſelbſt nicht recht wußte, wie er ihn beurtheilen ſolle. Um aber ſeiner Sache gewiß zu werden, kam er in nächtlicher Stille zu ungeſtörtem Geſpräch zu Jeſu, der ihm nun den Blick in eine neue Welt des Geiſtes öffnete.

---

*) Man könnte zwar ſagen, eben weil es vom Joſeph allein heißt, er habe Furcht vor den Juden gehabt, ſey beim Nikodemus eine andere Urſache ſeines Nachtbeſuches anzunehmen. Allein der Zuſatz 19, 39. ſcheint nicht ſowohl verſchieden von dem V. 38. zu ſeyn, als dieſem ſeine nähere Beſtimmung ertheilen zu ſollen.

3 — 5. Die Anrede des Nikodemus iſt offenbar in verkürzter Geſtalt mitgetheilt und namentlich fehlt die eigentliche Frage deſſelben, auf welche die Antwort des Herrn ſich bezieht. Sie wird ſich ohne Zweifel auf das von den Juden der damaligen Zeit ſo lebhaft erſehnte Reich Gottes bezogen haben, für das ſich Nikodemus, als Abrahamide, recht eigentlich berufen gehalten haben wird. Dann paßt die Erinnerung Jeſu, daß es dazu eines γεννηθῆναι ἄνωθεν bedürfe, vollkommen. Dieſer Ausdruck ſelbſt konnte dem gelehrten Juden, wie gleich gezeigt werden wird, ſo ganz unbekannt und daher unverſtändlich an und für ſich nicht ſeyn, aber wohl mußte er ihm unklar ſeyn in Beziehung auf ſeine Perſon. Daher die Frage V. 4., die, wie Tholuck richtig bemerkt, nur zu faſſen iſt: „im eigentlichen Sinn kann der Ausdruck ja nicht genommen werden, wie ſoll ich ihn denn nach meinen Verhältniſſen auf mich anwenden? (Von einem Heiden wäre er ihm durchaus verſtändlich geweſen.) Was hier nun zuvörderſt den Begriff der βασ. τ. Θ. in der johanneiſchen Sprache betrifft, ſo iſt derſelbe von dem in den übrigen Schriften des N. T. gebräuchlichen nicht weſentlich verſchieden. (Vergl. die zuſammenhängende Begriffsentwicklung zu Mt. 3, 2. im Comm. Th. I. S. 150.) Nur herrſcht bei Joh. die ideale Seite des Gottesreichs im Evangelium durchaus vor, während die Offenbarung die äußere Seite vorherrſchend auffaßt. Wenn daher nicht die Verhältniſſe ihn anders beſtimmen, wie hier der jüdiſchen Anſichten anhangende Nikodemus, ſo gebraucht Johannes für ἰδεῖν oder εἰςελθεῖν εἰς τὴν βασ. τ. Θ. die geiſtigere Formel ἔχειν ζωὴν αἰώνιον. (Vergl. 3, 15. 16.) Es hat dies (vergl. Einl. §. 2. 3.) zum Theil ſeinen Grund in der Eigenthümlichkeit des Johannes überhaupt, beſonders aber in dem Zweck ſeines Evangeliums. Er ſchrieb für eine geiſtige Richtung, die nichts ſo ſehr ſcheute, als was nach Materialismus ſchmeckte; er berückſichtigte dieſe ihre Einſeitigkeit nach dem Idealen hin, um ſie für die Wahrheit des Chriſtenthums ganz zu gewinnen, wohl wiſſend, daß der Geiſt deſſelben wenn ſie ihm die Herrſchaft in ſich verſtatteten, ſie über das wahre Verhältniß von Geiſt und Materie, in deren richtiger Vereinigung der wahre Realismus liegt, der gleich weit von Idealismus und Materialismus entfernt iſt, belehren würde. Wo eine ſolche Berück-

ſichtigung fehlte, wie bei der Offenbarung, da ſprach der Evangeliſt auch kräftig die Nothwendigkeit aus, daß das Innere aus ſeiner Innerlichkeit heraus in die reale Gegenwart treten werde. Wie daher das Wort Fleiſch werden mußte, ſo muß auch einſt das Reich des Geiſtes in äußerer Erſcheinung zur Herrſchaft kommen. So bleibt uns denn nur das γεννηθῆναι ἄνωθεν, wofür V. 5. γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος ſteht, zur Erklärung übrig. (Ἄνωθεν iſt in der Bedeutung δεύτερον [V. 4.], πάλιν zu nehmen, wie auch παλιγγενεσία [Tit. 3, 5.] zeigt, nicht in der Bedeutung „von obenher") *). Dieſen Ausdruck brauchen die Rabbinen von Proſelyten, die ſie eine neue Kreatur, בריה חדשה nennen. Es bezieht ſich dieſer Name der Proſelyten aber nach den ausdrücklichen Erklärungen der Rabbinen nur auf ihre veränderten äußern Verhältniſſe; Nikodemus konnte daher wohl fragen, was kann ein ſolcher Name für mich (und alle Juden, V. 7. δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν,) bedeuten; wir ſind Abrahams Saame und des iſt die Verheißung. Dies veranlaßt den Erlöſer, die Natur dieſer neuen Geburt nicht als eine äußerliche, ſondern als eine innere, geiſtige darzuſtellen **). Schwierigkeit macht es aber, daß die γέννησις nicht allein auf das πνεῦμα zurückgeführt iſt, ſondern auch auf das ὕδωρ, während gleich darauf (V. 6. und 8.) nur πνεῦμα genannt wird. Die gewöhnlichen Erklärungen dieſer ſchwierigen Stelle befriedigen ſehr wenig. Grotius faßt es als ἓν διὰ δυοῖν, „geboren werden aus

---

*) In ἀναγεννάω 1 Petr. 1, 3. 23. hat das ἀνά auch nur die Bedeutung der Wiederholung.

**) Daß dem Nikodemus die Idee der Wiedergeburt unverſtändlich war, begreift ſich, wenn man den Ausdruck in ſeinem ſpecifiſchen engern Sinne nimmt, nemlich als Mittheilung eines höhern Lebens und Bewußtſeyns, welches allein durch den h. Geiſt gewirkt werden kann, deſſen Ausgießung über die Menſchheit bedingt war durch die Verklärung Chriſti. (Joh. 7, 39.) In dieſem engern Sinne konnte bei keinem altteſtamentlichen Frommen von Wiedergeburt die Rede ſeyn, wenn auch ſonſt bedeutende Umwandlungen (die man im weitern Sinne Wiedergeburt nennen könnte und die durch die Mittheilung neuer Namen ſich in der That als Vorbilder der Wiedergeburt kund geben) bei Einzelnen ſich zeigten, wie z. B. bei Abram und Jakob, die daher Abraham und Iſrael genannt wurden. (Vergl. z. Mt. 11, 11.)

Geiſt, der dem Waſſer gleich reiniget." Allein dieſer Erklärung liegt die grundfalſche Anſicht zum Fundament, daß hier nur von einer ſittlichen Reinigung die Rede ſey. Das war eben auch die Anſicht des Nikodemus, der aber Chriſtus die Schöpfung eines neuen, höhern Seyns entgegenſtellte. Teller erklärt es durch ὕδωρ πνευματικόν und verſteht darunter die Annahme der Lehre des Evangeliums; allein das Annehmen einer Lehre iſt eine That des ſchon exiſtirenden Menſchen, die kann Niemand ohne die äußerſte Hyperbel eine neue Geburt nennen. Mit Tholuck aber anzunehmen, daß die Erwähnung des Waſſers nur dem Nikodemus das Verſtändniß der Formel erleichtern und ihre Beziehung auf die Taufe andeuten ſollte, dazu kann ich mich eben ſo wenig entſchließen. Die Beziehung des Ausdrucks auf die Taufe iſt allerdings klar (beſonders nach Tit. 3, 5.), aber es fragt ſich nur, wie dieſelbe zu faſſen ſeyn dürfte; denn Knapp's Auffaſſung*), daß die Taufe als καθαρισμός zu verſtehen ſey, iſt offenbar auch ungenügend, wenn er gleich den Begriff der Reinigung tiefer als Grotius faßt. Lücke folgt Knapp in der Auffaſſung des ὕδωρ. Das richtige Verſtändniß der Stelle vermittelt nach meiner Anſicht am beſten der folgende Vers.

6. Hier wird die σάρξ als zeugend, dem πνεῦμα als ebenfalls zeugend entgegenſtellt und der einfache, leicht verſtändliche Gedanke ausgeſprochen, daß das Gezeugte die Natur des Zeugenden an ſich trägt. Offenbar iſt hier aber der Begriff der Zeugung tief aufgefaßt, als die Mittheilung des Weſens an ein anderes; Niemand indeß kann etwas mittheilen, was nicht in ſeiner Weſenheit ruht, folglich kann aus der σάρξ, als dem Gegenſatz von πνεῦμα, nichts πνευματικόν hervorgehen. Wieder aber iſt (vergl. zu Joh. 1, 14.) σάρξ nicht zu verwechſeln mit σῶμα, auch nicht mit der todten Subſtanz des σῶμα, d. i. dem κρέας, ſondern es iſt in Verbindung mit der ψυχή zu faſſen, in der ihm allein eine Zeugung möglich iſt. Im Gegenſatz mit πνεῦμα aber iſt es das natürliche, ſinnliche, der Vergänglichkeit und der Sünde des κόσμος anheim gegebene Leben, während

*) Siehe die Abhandlung deſſelben in ſeinen scriptis var. arg. Halae 1805. pag. 199 sqq.

πνεῦμα die Natur des höhern unvergänglichen Lebens bezeichnet*). Der Ausdruck ἐκ πνεύματος πνεῦμα beſagt daher offenbar: „nur aus der Quelle des unvergänglichen Lebens ſelbſt kann das Unvergängliche ſeinen Urſprung haben.“ So gefaßt hat das ἐκ ſeine ſcharf beſtimmte Bedeutung und eben weil dieſelbe Präpoſition ſich V. 5. auf ὕδωρ bezieht, muß es auch ſeine nachweisbare Beziehung auf die γέννησις haben. Die zwei Parallelen Tit. 3, 5. 1 Petr. 1, 23. helfen hier nun zum Verſtändniß. In der letztern wird der λόγος ζῶν (= πνεῦμα) der σπορὰ φθαρτή als eine ἀφθαρτή entgegengeſetzt und im folgenden (V. 24.) σάρξ als das φθαρτόν geſchildert**). Hier tritt demnach die Vergleichung der Wiedergeburt mit der Entſtehung eines neuen Daſeyns aufs deutlichſte hervor. Tit. 3, 5. aber iſt die einzige Stelle im N. T., in der noch ſo neben der Wirkung des Geiſtes (ἀνακαίνωσις πνεύματος) des Waſſers Erwähnung geſchieht, (λουτρὸν παλιγγενεσίας,) und zwar mit offenbarer Beziehung auf die Taufe. (Die merkwürdige Stelle 1 Joh. 5, 6. 8. [vergl. Joh. 19, 34.] fordert ihre beſondere Betrachtung.) Zieht man nun noch 1 Moſ. 1, 3. als Schilderung der Schöpfungsgeſchichte, wo der Geiſt über dem Waſſer ſchwebend beſchrieben wird, heran, ſo ergibt ſich folgende Erklärung für die Stelle. Die Ideen der Geburt und der Schöpfung ſind nahe verwandt (weshalb auch der Wiedergeborne καινὴ κτίσις heißt, 2 Kor. 5, 17.); wie nun in der Schöpfung das Waſſer als das Gebildete, der Geiſt als das Bildende erſcheint, ſo iſt auch in dem γεννη-

*) Clemens Alex. ſagt: ἰσχὺς τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός. Das Schöpferiſche in der Wiedergeburt iſt nemlich das durch den Logos wirkſame göttliche Seyn ſelbſt, (vergl. Joh. 1, 13. ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν,) ſo daß man ſagen kann, aus Gott durch den Logos im Geiſt geſchieht die neue Geburt. Der Brief an den Diognet (Cap. 11.) beſchreibt die Wiedergeburt als eine Selbſterzeugung des Logos: ὁ λόγος πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος. Der Logos erzeugt ſich in ieder Seele ſo wieder, wie der Funke in zündendem Stoff die Flamme wieder hervorruft. — Nach Jak. 1, 15. iſt die Entwicklung im Böſen auch eine Art neuer Geburt, deren Ende aber der Tod iſt.

**) Auch Jak. 1, 18. erſcheint der λόγος ἀληθείας als das gleichſam die Seele mit höherer Kraft ſchwängernde Princip.

θῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, der Geiſt das ſchöpferiſche Princip der Wiedergeburt, das ὕδωρ das weibliche Princip derſelſelben *), das in lauterer Buße gereinigte Element der Seele, welche gleichſam die Mutter des neuen Menſchen iſt; es könnte daher, ohne daß der Gedanke geändert würde, auch geſetzt ſeyn, ἐκ ψυχῆς καὶ πνεύματος. Das ἐξ ὕδατος deutet nur an, daß nicht die Seele als ſolche, ſondern die bußfertige Seele es ſey, in der die Wiedergeburt erfolgen könne **). Die Beziehung auf die Taufe iſt hier alſo zwar richtig, aber ſie iſt ſo aufzufaſſen, daß ſie nicht auf das Sacrament, ſondern auf die Idee der Taufe geht (vergl. zu Joh. 6, 51.) und dieſe ſymboliſcher Ausdruck des innern Vorgangs der Buße in der Seele wird ***), die in ihrer nothwendigen Verbindung mit dem Glauben das negative Erforderniß der Wiedergeburt, die Empfänglichkeit für die Wirkung des Geiſtes bildet. Die Reinigung iſt alſo nur eine Bedingung der Wiedergeburt, ihr Weſen ſelbſt iſt eine geheimnißvolle Vereinigung der Kräfte der zukünftigen Welt mit der Seele, deren Natur es iſt, eben ſo gut verklärt werden zu können durch das göttliche φῶς, als verfinſtert werden zu kön-

---

*) Vergl. in Meyer's Blätt. für höh. Wahrh. Th. 11. S. 76 ff. den Aufſatz über einige Bedeutungen des Wortes Waſſer in der heil. Schrift.

**) In vielen Stellen der heil. Schrift wird die Wiedergeburt mit der Schöpfung verglichen, namentlich in Röm. 4, 17. 2 Kor. 4, 6. Epheſ. 2, 10. Auch leitete die Erfahrung Manche richtig zur Einſicht in dieſe Parallele. So ſingt ein chriſtlicher Dichter:

Du ſchufſt die Welt aus Nichts, Herr, laß auch mich nichts werden,
Und ſchaff' ein Etwas d'raus nach Deinem Ebenbild.
Ich gleiche von Natur der wüſt' und finſtern Erden;
Ach! wären Aug' und Herz mit Thränen ganz erfüllt,
Damit Dein guter Geiſt auf dieſen Waſſern ſchwebte,
Und mein ſo todtes Herz mit Licht und Kraft belebte!

Die Thräne iſt der analoge ſichtbare Ausdruck der im Waſſer der Taufe zerfließenden Seele, über der der wiedergebärende Geiſt Gottes ſchwebt, und die Wiedergeburt ein in ähnlichen Stufen ſich vollendender geiſtiger Schöpfungsproceß, als in denen die Geneſis die äußere phyſiſche Schöpfung ſich entwickeln läßt.

***) Vergl. im A. T. Stellen wie Ezech. 36, 25. Zachar. 13, 1. Die Taufe Jeſu ſelbſt bildet hiervon ein höheres Analogon.

nen durch das σκότος, das im κόσμος herrſcht; je nach der Neigung des freien Willens zu dem einen oder andern Element. In der Hingabe an die Welt des Lichts und ſeine Kräfte kommt erſt der Menſch zum wahren Seyn und Bewußtſeyn; er wird υἱός oder ἄνθρωπος Θεοῦ. (Joh. 1, 13. 1 Tim. 6, 11.) Denn Gott iſt das abſolute πνεῦμα (Joh. 4, 24.) und die γεννητοὶ πνεύματος ſind — γεννητοῖς ἐκ Θεοῦ. (Mt. 11, 11. Joh. 1, 13.) Dieſe höhere Stufe des Lebens eröffnet nun das N. T., im Alten wird bloß die Empfänglichkeit für dieſelbe geweckt. Die Propheten verheißen daher auch ein neues Herz (Jerem. 31, 33. Ezech. 18, 31. 36, 26.) bei der Ankunft des Meſſias. Unter den Frommen des A. T. kann man demnach höchſtens ſolche Perſönlichkeiten annehmen, die durch eine mächtige Wendung in ihrem Leben, welche oft durch einen neuen Namen bezeichnet wird, die Wiedergeburt vorbilden; dieſe ſelbſt aber bleibt ein reines Prärogativ des N. B. (Vergl. im Comm. Th. I. S. 352 ff. zu Mt. 11, 11.) Ihr Weſen darf aber nicht darin geſetzt werden, daß der Menſch durch ſie eine ſeiner Natur widerſtrebende Richtung nimmt; etwa der Johannes ein Petrus, der Melanchthon ein Luther wird; dann widerſpräche ſich Gott, der auch den natürlichen Menſchen ſchuf; vielmehr iſt die Wiedergeburt eine Verklärung und Potenzirung des natürlichen Menſchen durch Mittheilung eines völlig neuen Lebensprincips, welches an das auch nach dem Fall im Menſchen noch vorhandene Gottverwandte anknüpft.

7. 8. Daß nun eine ſolche Verwandlung möglich ſey, weckt das Staunen des Nikodemus. Der Erlöſer kommt ihm zu Hülfe mit einem Gleichniß, das vom Irdiſchen genommen iſt. Die Wirkungen des Windes erkennen wir, aber nicht die geheimen Urſachen ſeiner Entſtehung und ſeinen Pfad.) (Daß πνεῦμα hier auf die Naturerſcheinung des Windes zu beziehen iſt, nicht auf den Geiſt, macht die Vergleichung und der Ausdruck: φωνὴν αὐτοῦ, entſchieden gewiß.) Auf ähnliche Weiſe walten die Kräfte der unſichtbaren Welt geheimnißvoll; wer ihre Wirkungen nicht erfuhr, glaubt nicht an ihre Kraft.

9. 10. Bis hierher kann man nicht ſagen, daß Nikodemus Hochmuth oder Unglauben in dem Geſpräch mit Chriſtus verrathen habe. Die folgende Antwort aber und die Worte, die der

Heiland erwiedert, zeigen, daß ſie im Grunde ſeines Herzens noch ruhten. Die Worte ſelbſt: πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; könnten auch aus gläubigem, nur wißbegierigem Innern kommen (vergl. Lc. 1, 34., wo Maria dieſelben Worte ſagt); allein die Strafrede Jeſu geſtattet dieſe Annahme nicht. Die Bezugnahme auf das Lehramt des Nikodemus dient theils zu ſeiner Demüthigung, theils ſtellt es die Perſon Jeſu als den Lehrer der Lehrer, den Inhaber des höchſten Wiſſens der Verhältniſſe in der Welt des Geiſtes dar. Man könnte nur fragen, wie doch der Erlöſer eben von der Wiedergeburt ein Wiſſen auch bei einem Meiſter in Iſrael vorausſetzen konnte. Ohne Zweifel wegen der Analogie, die in dem Verhältniß der Heiden zur Oekonomie des A. B. lag, zuſammen genommen mit den Andeutungen im A. T. (Ezech. 36, 25. Zachar. 13. 1.), die auf die Nothwendigkeit einer ähnlichen Herzensveränderung der Iſraeliten führte, um in's Reich Gottes kommen zu können.

11. 12. Dieſen erhabenen Character Chriſti ſprechen die folgenden Worte noch beſtimmter aus. In ihnen legt ſich Jeſus das unmittelbare Erkennen der Dinge in der geiſtigen Welt bei. (Das: ὃ οἴδαμεν, ὃ ἑωράκαμεν, bezeichnet zunächſt die ſinnliche Erfahrung, die aber hier die Unmittelbarkeit der Erkenntniß unſichtbarer Verhältniſſe beſchreiben ſoll, im Gegenſatz mit einem Wiſſen aus Abſtraction und Reflexion.) Die Schuld des Nichterkennens wird bloß dem Unglauben der Menſchen anheim gegeben. (Das οὐ λαμβάνειν, vergl. 1, 5. 11. 12. iſt auch vom Aufnehmen des Weſens zu faſſen, nicht vom Recipiren bloßer Vorſtellungen. Nur Kräfte des Geiſtes können neues Leben im Innern wecken, nicht veränderte Vorſtellungen oder modificirte Begriffe.) Wegen dieſes Unglaubens weiſt denn auch der Herr jede tiefere Belehrung über das πῶς der Wiedergeburt ab, das in den letzten Gründen der Geiſterwelt zu ſuchen wäre. Er bleibt bei dem Factum ſtehen, das in ſofern ein ἐπίγειον iſt, als es in den auf Erden wandelnden Menſchen vor ſich geht. (Freilich aber iſt es kein γήϊνον, indem Kräfte aus der Höhe es bewirken.) Die Rede geht übrigens nun vom Nikodemus allein auf mehrere Anweſende, vielleicht ſeine Begleiter, über.

13. Der Zuſammenhang dieſes Verſes mit den vorhergehenden iſt kein anderer als dieſer: „und doch iſt eben der vom Himmel

herabgekommene Menſchenſohn es allein, bei dem über die ἐπίγεια und ἐπουράνια Aufſchluß zu finden wäre." Die Stelle iſt ganz der Mt. 11, 27. parallel. (Wozu die Erklärung zu vergl. iſt.) Das Perfectum ἀναβέβηκε iſt zu faſſen wie 1, 18. das ἑώρακε πώποτε, es iſt die abſolute Leugnung des ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανόν, es iſt weder je irgend Jemand in den Himmel gegangen, noch kann es Jemand. (In dem Begriff des in den Himmel Gehens liegt nach dem Zuſammenhange das damit gegebene Erkennen des Himmliſchen.) Das Geſchaffene kann aus eigener Kraft nicht in die Welt des Ewigen eindringen; ein ſolches Titanenunternehmen iſt Unſinn oder Frevel. Wohl aber hat ſich in Chriſto die ewige Liebe ſelbſt herabgelaſſen und enthüllt dem Demüthigen in ſich alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß. (Kol. 2, 3.) Das Beziehen der Worte auf die Himmelfahrt, oder gar, wie die Socinianer wollen, auf ein leibliches Entrücktwerden Chriſti in dem Himmel (raptus Christi in coelum), und ähnliche Erklärungen ſind natürlich ganz abzuweiſen. — Um aber nicht durch das καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ die Vorſtellung einer Entfernung aus dem Himmel zu erwecken, wird noch hinzugeſetzt: ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ. (Eben ſo 6, 38. vergl. mit V. 46.) Als Imperfectum gefaßt gäbe der Zuſatz einen unerträglichen Pleonasmus. Lücke und Tholuck erinnern mit Recht, daß das Kommen des Sohnes nicht als ein locales, ſein Seyn im Himmel aufhebt, ſondern daß er in ewiger Gegenwart auch bei ſeiner Menſchwerdung nicht aufhörte, beim Vater zu ſeyn. (Ueber υἱὸς τ. ἀ. vergl. im Comm. Th. I. S. 97 ff. zu Lc. 1, 35.)

14. 15. Der Zuſammenhang dieſes wichtigen Verſes mit dem Vorhergehenden iſt einfach dieſer: „ihr nehmet mein Zeugniß nicht an, und doch könnt ihr die Wahrheit bei Niemandem anders erhalten; wiſſet aber, daß nicht bloß das Wort des Menſchenſohnes dem Glauben anheim gegeben wird, (nicht dem vorhergängigen Erkennen,) ſondern ſeine ganze Erſcheinung und vorzugsweiſe ſeine tiefſte Erniedrigung; des Menſchen Sohn iſt ſelbſt das von Gott allen hingeſtellte Object des Glaubens, ſomit mußt auch Du mir Glauben ſchenken." Die Worte enthalten alſo eine verſtärkte Ermahnung zum Glauben, indem daran das Leben hängt. Schon nach dieſem Zuſammenhange muß

höchſt unwahrſcheinlich ſeyn, daß, wie *Lücke*, dem *Tholuck* wieder folgt, will, in dieſem Verſe das ἐπουράνιον von Chriſto mitgetheilt ſey. Denn eben (V. 12.) hatte ja der Herr die Mittheilung von rein himmliſchen Dingen *ganz* abgelehnt; dann aber, wie könnte der Kreuzestod Chriſti, der doch auf der Erde vorging und ganz derſelben angehört, ein ἐπουράνιον heißen, wenn die Wiedergeburt ein ἐπίγειον genannt wird? Dazu kommt, daß der Tod des Erlöſers zwar ganz unmittelbar mit der Sündenvergebung, aber nicht ſo nahe mit der Neugeburt in Verbindung ſteht. Dieſe Anſicht iſt daher als verfehlt gänzlich abzuweiſen. Was ferner den Inhalt der Stelle ſelbſt anlangt, ſo gehört ſie zu den wenigen in Jeſu eignen Reden, in welchen er von ſeinem verſöhnenden Tode ſpricht. (Vergl. zu Mt. 20, 28. im Comm. Th. I. S. 745 ff.) Sie theilt daher auch den allgemeinen Character dieſer Stellen, indem ſie nemlich mehr andeutend, als ausführend iſt. (S. die Gründe davon in d. a. St.) Die 4 Moſ. 21. 8. 9. erzählte Begebenheit faßt der Erlöſer typiſch auf, (ein entſcheidendes Zeugniß für die Zuläſſigkeit typiſcher Erklärungen aus dem Munde des Herrn ſelbſt!) und vergleicht das gläubige Hinſchauen der Erkrankten auf die erhöhete eherne Schlange und ihre leibliche Geneſung, mit der Gewinnung des ewigen Lebens durch das gläubige Hinſchauen der ſündigen Welt auf den erhöheten Menſchenſohn. Die aufgehängte Schlange *) daher war ein σύμβολον σωτηρίας (Weish. Sal. 16, 4.), aber wie *Lücke* meint, nach der Anſicht Jeſu, ein *abſichtloſes* Symbol der Verſöhnungsidee. Woher ſich dies ſchließen laſſe, iſt nicht angedeutet; der Text enthält nichts, was dieſe Meinung begünſtigen könnte. Vielmehr in der ausdrücklichen göttlichen Anordnung eben dieſes Heilmittels müſſen wir die *beſtimmte Abſicht* vorausſetzen, daß es ein Vorbild der kommenden Erlöſung durch den Gekreuzigten ſeyn ſollte, ſelbſt wenn Moſes die tiefere

---

*) Die Schlange erhielt ſich ſehr lange unter dem Volk und fand unter dem Namen *Nechuſtan* abgöttiſche Verehrung. Der König Hiskias ließ ſie deshalb vernichten. (2 Kön. 18, 4.) Vergl. *Menken* über die eherne Schlange. Bremen, 1829. Auch *Kern's* Abh. in Bengel's theol. Archiv. Band I.

Bedeutung der Schlange nicht erkannt haben ſollte; weil es ſonſt ein zufälliges Zuſammentreffen wäre, das in den erhabenſten Anſtalten Gottes nicht angenommen werden darf. Dafür ſpricht ſchon das δεῖ, in dem nach Lücke's richtiger Bemerkung die höhere ethiſche Nothwendigkeit angedeutet liegt. Was den Vergleichungspunkt anlangt zwiſchen Chriſtus und der erhöheten Schlange, ſo fragt ſich, ob derſelbe bloß in der Erhöhung, oder auch in dem Bilde der Schlange liegt. Nach Röm. 8, 3. iſt mir am wahrſcheinlichſten, daß beides zu verbinden iſt. Dort heißt es nemlich, Gott habe ſeinen Sohn geſandt ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας. Die Schlange iſt alſo als Symbol des Sündlichen aufzufaſſen, dem der Erlöſer ſich der Erſcheinung nach gleichſtellte. Das Heilmittel erſchien demnach in der Geſtalt des zu Heilenden. Den Schlangenbiß heilte ein Blick auf ein Schlangenbild, und der Glaube an einen Geſtorbenen beſiegt den Tod. Solche ſcheinbare Widerſprüche liebt das Wort göttlicher Wahrheit, um die Weisheit der Welt durch thörichte Predigt zu Schanden zu machen. (1 Kor. 1, 20.) Wiewohl nun Johannes in den folgenden Verſen (3, 16 ff.) die unumwundenſte Erklärung von dem ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τ. ἀ. gibt, indem er es auf den Verſöhnungstod Jeſu bezieht, ſo hat man doch verſucht, theils dieſe Erklärung zu verflachen, (Dr. Paulus erklärt ἔδωκε V. 16. durch: geboren werden laſſen,) theils dem Ausdruck ὑψοῦν ſelbſt eine andere Deutung zu geben, um die verhaßte Opferidee zu entfernen. In der Stelle 4 Moſ. 21, 8. 9. findet ſich das Wort nicht; es heißt dort שִׂים עַל־נֵס, LXX. θὲς ἐπὶ σημείου, „zum Zeichen aufſtellen." Da aber das zum Anſchauen Hingeſtellte immer erhöht zu werden pflegt, ſo konnte ὑψωθῆναι wohl dafür gebraucht werden. Nun aber brauchen die Helleniſten dieſes Verbum auch für נָשָׂא in der Bedeutung „erheben, lobpreiſen." (Lc. 1, 52. 10, 15. Mt. 11, 23. 23, 12.) Daraus leitet Dr. Paulus die Ueberſetzung her: „des Menſchen Sohn muß in Glanz und Herrlichkeit erhöhet werden, und Anerkennung ſeiner Erhabenheit iſt ewig heilſam." Allein die Stellen 8, 28. 12, 32 ff. zeigen klar, daß die Juden den Ausdruck ὑψωθῆναι anders verſtanden und auf den Tod bezogen. In der letzten Stelle giebt nicht nur Johannes wieder die beſtimmte Erklärung, daß ὑψωθῆναι auf den Kreuzestod

gehe, ſondern auch in den Worten der Juden legt ſich daſſelbe zu Tage. Wahrſcheinlich brauchte alſo der Herr das aramäiſche Wort זְקַף Esra 6, 11, Eſth. 7, 11. 9, 13. das gewöhnliche Wort für: „einen Miſſethäter an einem Pfahl aufhängen, kreuzigen.“ Dann entſteht der allein paſſende Sinn: daß der gekreuzigte Meſſias ein ſolches σημεῖον (נֵס) für die ganze gläubige Welt (πᾶς ὁ πιστεύων) werden würde. Hier nun haben wir auch zuerſt den der johanneiſchen Sprache ſo geläufigen Ausdruck ζωή αἰώνιος im Gegenſatz von ἀπώλεια*). Derſelbe findet ſein Verſtändniß im Zuſammenhange mit der zu 1, 4. gegebenen allgemeinen Erklärung von ζωή. Wir ſahen, daß Johannes unter derſelben das abſolute Seyn, als die Quelle alles Erſchaffenen, verſteht. Nach einer tief-innerlichen Auffaſſung nun ſchreibt die Schrift überhaupt der Creatur nur wahres Daſeyn zu im Zuſammenhange mit ihrem Urſprung; wo die Sünde denſelben löſte, tritt der θάνατος ein (1 Moſ. 3, 3.) und der im Zuſtande der Sünde Lebende heißt daher νεκρός. Die ἀπώλεια als Gegenſatz von ζωή iſt daher gleich θάνατος zu faſſen. An eine Vernichtung der Subſtanz iſt dabei nicht zu denken, aber der Begriff des wahren Lebens (des Geiſtes) erfordert Bewußtſeyn und zwar nicht bloß ein ſinnliches, ſondern ein geiſtiges Bewußtſeyn. Dieſes fehlt, wo das geiſtige Leben überhaupt deprimirt iſt und der ἄνθρωπος ψυχικός oder σαρκικός vegetirt nur; daher heißt ein ſolcher Zuſtand Abweſenheit der ζωή oder Tod. Der Zweck des Kommens des Logos nun in's Fleiſch iſt eben, aus ſeiner Lebensquelle wieder Leben in die erſtorbene Menſchheit zu gießen, den geſtörten Zuſammenhang wieder herzuſtellen. Aus dem αὐτοζῶν ſoll für jede Seele eine abgeleitete πηγή τῆς

---

*) Merkwürdig iſt, wie tiefere Menſchen verſchiedener Zeiten und Bildungsformen mit der h. Schrift in der Welt mancher für das geiſtige Leben bedeutſamer Ausdrücke zuſammentreffen. So ſchreibt Plutarch: οἶμαι δὲ καὶ τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἣν ὁ Θεὸς εἴληχεν, εὔδαιμον εἶναι τὸ τῇ γνώσει μὴ προαπολιπεῖν τὰ γενόμενα (de Isid. et Osir. c. 1.) Und Philo: ζωὴ μὲν αἰώνιος ἡ πρὸς τὸ ὂν καταφυγή, θάνατος δ' ὁ ἀπὸ τούτου δρασμός. (de profugis edit. Pfeiff. Vol. IV. 258.) Ebendaſelbſt p. 266. kommt auch der verwandte Ausdruck ζωὴ ἀΐδιος vor, der ſich im N. T. nicht findet.

ζωῆς entnommen werden, und in dieſer Quelle hat ſie nicht bloß ein zeitliches, ſondern weil ſie dem abſoluten Seyn verbunden iſt, das ewige Leben. Wie ſich von ſelbſt verſteht, iſt mit demſelben Seligkeit, Friede und Freude gegeben, doch darf aber keiner dieſer Ausdrücke für ζωὴ αἰώνιος ſelbſt geſetzt werden, ſo wenig wie bei חַיִּים, weil ſie nur Folgen des Lebens ſind, nicht das Leben ſelbſt. Die innige Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen beſchränkt ſich demnach nicht auf die Perſon des Herrn; das in ihm Begonnene breitet ſich allmälig weiter aus und wie in Chriſto der Logos menſchlich auftrat, ſo ſollen durch ihn die Menſchen in göttlicher Natur erſcheinen. (2 Petr. 1, 4.) Ohne die Wiedervereinigung mit der Quelle des Lebens durch den Glauben bleibt der Menſch im Tode. Treue Geſetzeserfüllung kann und ſoll ſie nicht erſetzen, ſie hat bloß die Beſtimmung, das Bewußtſeyn der Gottentfremdung zu wecken und zur Nothwendigkeit des Glaubens an Jeſum zu führen. (Röm. 3, 20.) Hier ſchließt die Rede Chriſti mit Nikodemus. Fragen wir nun noch, was dieſelbe in ihm gewirkt haben mag, ſo berichtet freilich die Geſchichte darüber nichts Specielleres; daß ſie indeß nicht ſpurlos an ihm vorüberging, deutet Joh. 7, 50 ff. 19, 39. hinreichend an.

16. Mit dieſer Rede des Herrn verſchmilzt ſich nun, wie wir es öfter im Evangelium Johannes finden, ein erklärender Zuſatz des Evangeliſten, indem derſelbe ſeine Leſer ermahnt, doch bei dieſem gnadenreichen Zeichen nicht glaubensleer vorüber zu gehen. Daß es nicht mehr Worte Jeſu ſind, die nun folgen, geht ſchon daraus hervor, daß ſich die Beziehung auf Nikodemus ganz verliert, die Rede geht vielmehr auf das Proömium (1, 5. 10.) zurück. Dann ſtellt der Aoriſt (ἠγάπησε) die Verſöhnung ſchon als vollendet hin, und endlich gebraucht Jeſus ſelbſt nie den Namen μονογενής von ſich. (Vergl. auch 1 Joh 4, 9., wo man ſieht, wie ächt johanneiſch dieſer Vers iſt.) Zuvörderſt nun erklärt das ἔδωκε das vorhergehende ὑψωθῆναι δεῖ, wie ſchon erinnert ward. Für den allgemeinen Begriff des „geboren werden, und des Wirkens auf Erden" braucht Joh. (wie Cap. 1, 9. zeigt,) ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον. Das διδόναι iſt gleich παραδιδόναι. (Vergl. Röm. 8, 32. mit Gal. 1, 4. Lc. 22, 19.) Es kann daher nur εἰς τὸν θάνατον dabei ergänzt werden. Eigenthümlich iſt aber dieſem Verſe

in ſeinem Zuſammenhange mit dem Vorhergehenden, daß das Werk der Verſöhnung auf die göttliche ἀγάπη zurückgeführt wird, die noch erhöht erſcheint durch den Gegenſatz mit dem κόσμος, welcher Ausdruck nicht bloß die Idee der Allgemeinheit (wie πᾶς V. 14.), ſondern auch der Sündlichkeit, ſomit der Unwürdigkeit geliebt zu werden, involvirt. Dieſer Gedanke, daß die göttliche Liebe die Quelle der Verſöhnung iſt, ſtimmt ſo genau mit dem conſtanten Sprachgebrauch des N. T. überein, dem zufolge nicht Gott, ſondern die Menſchen als durch Chriſtus verſöhnt erſcheinen (vergl. zu 2 Kor. 5, 19.), daß man es für unmöglich hätte halten können, daß dennoch in die Kirchenlehre eine Darſtellungsform der Verſöhnungslehre Eingang fand, nach der die Verſöhnung auf Seiten Gottes liegt. Anſchaulich wird dies aber freilich, wenn man bemerkt, daß parallel mit jener Reihe von Erklärungen eine andere im N. T. hergeht, der zufolge der Zuſtand des Nichtverſöhntſeyns des Menſchen das Bleiben des Zornes Gottes über ihm iſt. (Vergl. zu Joh. 3, 36.) Das N. T. ſetzt daher eben ſowohl die Liebe gegen die Welt in Gott, als auch den Zorn gegen dieſelbe; jene gegen die göttliche Idee, die auch in den ſündigen Weſen bleibt, dieſen gegen die Sünde an ihnen, die Gott nur haſſen kann, als die Qual ſeiner Geſchöpfe begründend und die Harmonie des Weltalls ſtörend. Die Verſöhnung iſt demnach, wie für das Geſchöpf die Aufhebung der Entfremdung, ſo in Gott die Ausgleichung des Zorns und der Gnade, die beide in Gott zu ſetzen ſind, und dieſe letztere Idee der Ausgleichung konnte leicht als Verſöhnung Gottes ſelbſt gefaßt und dargeſtellt werden*). Beſſer aber enthält man ſich dieſes Aus-

---

*) Daher findet ſich auch bisweilen dieſe Ausdrucksweiſe im A. T., ein Umſtand, der beweiſt, daß dieſelbe nicht ſowohl poſitiv falſch, als nur für einen untergeordneten Standpunkt berechnet iſt. Im A. T. findet ſich z. B. die Phraſe: יֵעָתֵר יְהֹוָה 2 Sam. 21, 14. 24, 25. Eigentlich bedeutet dieſelbe „Gott ließ ſich erhören,“ allein da ſie mit gebrachten Opfern in Verbindung ſteht, konnte Luther mit Recht überſetzen: „Gott ward verſöhnt.“ Beſtimmter iſt die Formel נָתַן כֹּפֶר לְ א. Pſ. 49, 8. LXX. διδοναι τῷ Θεῷ ἐξίλασμα. Doch gemeiniglich wird auch in den Schriften des A. T. das Geſchöpf als das Verſöhnte geſchildert, ſo daß das Opfer nöthig iſt, um des Geſchöpfs willen. Nur im N. T. erſcheint Gott ausdrücklich als der die Verſöhnung ſelbſt ſtiftende, was vom A. T. nur in ſofern geſagt werden

druckes, als eines nur für den Standpunkt des A. T. paſſenden, und bleibt ſtatt deſſen bei der Darſtellungsweiſe des N. T., das nur in das Geſchöpf die Verſöhnung ſetzt, Gott aber als den die Verſöhnung bewirkenden darſtellt. (Vergl. die trefflichen Bemerkungen von Meyer über den Aufſatz von Stier in den Blätt. f. höh. Wahrh. IX. S. 109 ff.)

17. 18. Dieſe Auffaſſung der Hingabe Chriſti für die Welt, als höchſten Liebesbeweis Gottes, mußte das Evangelium den nächſten Leſern des Johannes ſehr empfehlen, welche durchweg eine antijüdiſche Richtung hatten und deßhalb daran Anſtoß nahmen, daß der Meſſias als ſtrenger Richter die Welt ſtrafen ſollte. Daher führt der Evangeliſt den Gedanken weiter aus. Er leugnet, daß der Sohn zur κρίσις in die Welt kam, er kam zur σωτηρία, die durch die πίστις erworben wird. Der Glaube iſt hier offenbar wieder in der ſchon früher geltend gemachten, durch die ganze Schriftſprache ſich hinziehenden weſentlichen Bedeutung zu nehmen. Er iſt das in ſich Aufnehmen des Elements des φῶς, das der Meſſias eben in die Welt bringt. Daher heißt es auch vom Gläubigen οὐ κρίνεται, weil er die Scheidung in ſich ſelbſt ſchon vollzog, indem er vom σκότος ausgehend ſich dem φῶς zuwendete. (Vergl. 1 Kor. 6, 2. 11, 31.) Schon aus dem Bemerkten geht hervor, daß Joh., wenn er behauptete, Chriſtus ſey nicht (auf nächſte, poſitive Weiſe) in ſeiner erſten Zukunft zum Gericht gekommen, doch keineswegs läugnen wollte, daß immer negativ die κρίσις in ſeinem Gefolge ſey. Wie ſie ſich ſo am Gläubigen offenbart, indem er hinfort nicht gerichtet wird, ſo auch am Ungläubigen, indem er ſchon gerichtet iſt. Denn die κρίσις iſt die Scheidung und das φῶς iſt eben das ſcheidende, ſondernde Element. Deshalb heißt es in der Parallele (12, 47. 48.), das Wort Chriſti richte Jeden (der es höre und) der nicht glaube. Das Wort iſt nämlich als πνεῦμα und ζωή zu faſſen (6, 63.), ſomit iſt es gleich dem φῶς, das entweder die Herrſchaft über den Menſchen gewinnt und ihn beſeligt, oder abgewieſen flieht

---

kann, als die Opfer nicht nach eignem Einfall, ſondern auf Gottes Befehl und nach ſeiner Verordnung gebracht wurden, er ſelbſt alſo die Verſöhnung auf dieſem Wege vermittelte. (Vergl. den trefflichen Aufſatz über die Satisfaktion in Tholuck's liter. Anz. Jahrg. 1833. N. 7. ff.)

und ihn verdammt. Wer ſeinen Einfluß nicht ertragen will, flieht daher, entzieht ſich aber eben damit den beſeligenden Einflüſſen des Lichts und iſt von ſeinem Reich ausgeſchloſſen. Der Glaube an den Namen des Eingebornen iſt demnach offenbar wieder das Wandeln in ſeinem Element, das ſich Angeeignethaben ſeines Weſens. Die Bemerkung, daß hier nicht vom allgemeinen Weltgericht die Rede ſey, fördert das Verſtändniß der Stelle gar nicht; denn in dem Leben hienieden und in der Benutzuug der hier dargebotenen Heilmittel vollendet ſich die σωτηρία oder die κρίσις, und die Entſcheidung des Weltgerichts iſt nur das in ſeinen letzten Folgen offenbar werdende Heraustreten des innerlich lange Gegebenen.

19—21. Daß eben in dem Fliehen des Elements des Lichts *) und in der Liebe der Finſterniß (1, 5. 10.) die κρίσις liegt, führt Joh. noch weiter aus mit Enthüllung der ſittlichen Urſachen dieſer auffallenden Erſcheinung. Das Licht ſollte Jedem wohlthuend ſeyn in ſeiner Wirkſamkeit, allein es entdeckt die geheimen Tiefen der Seele und das ſcheut der heuchleriſche unbußfertige Menſch **). In dem ἔρχεσθαι und ουκ ἔρχεσθαι iſt ſehr paſſend die Thätigkeit von Seiten des Menſchen im Werke der Bekehrung bezeichnet. Die poſitive Wirkſamkeit übt das Licht (der Geiſt) aus; die negative Seite des Aufnehmens oder Abweiſens fällt dem Menſchen anheim. (Vergl. über die ſtrafende Thätigkeit des Geiſtes, als des innern Lichts, Joh. 16, 9. Mit der Rüge der Sünde beginnt die Wirkſamkeit des Geiſtes, allmälig zu tiefern Wirkungen fortſchreitend.) Schwierig iſt aber in dieſer Stelle, daß zwei Claſſen von Menſchen unterſchieden zu werden ſcheinen, von denen die eine das Licht haßt, weil es φαῦλα in ihnen enthüllt, die andere es liebt, weil es edle Thaten offenbart. (Ἀλήθεια

*) Die Erklärung des φῶς durch doctrina Christi, die ſelbſt Knapp vertheidigt, iſt offenbar eine Verflachung des Gedankens. (Vergl. Knappii scr. var. argum p. 250 sqq.)

**) Treffend ſagt Seneca: quare vitia sua nemo confitetur? Quia etiam nunc in illis est. Somnium narrare vigilantis est. (epist. 55.) Hiermit ſind Auguſtin's Worte (z. d. St.) zu vergleichen: accusat Deus peccata tua, si et tu accusas, coniungeris Deo. Oportet ut oderis in te opus tuum, et ames in te opus Dei. Cum autem inceperit tibi displicere quod fecisti, ibi incipiunt bona tua opera.

iſt das **Princip** für die einzelnen Äußerungen, die ἔργα ἀγαθά **Acte**, die daraus hervorgehen. Vergl. über die ächt johanneiſche Formel: ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, 1 Joh. 1, 6.) Darnach könnte es ſcheinen, als wenn nach der Meinung des Johannes nur gerechte und heilige Leute zum Licht kommen könnten, alle Sünder aber nicht, was doch nicht bloß der geſammten Schriftlehre, ſondern auch den ausdrücklichen Erklärungen des Evangeliſten widerſpricht. (Vergl. 1 Joh. 2, 1. 2.) Der Gedanke iſt daher vielmehr ſo aufzufaſſen: Nicht iſolirte bona opera befähigen zum Kommen zum Licht, dieſe können vielmehr, indem der Menſch eine ἰδία δικαιοσύνη darauf aufbaut, oft gerade ſehr davon abhalten; ſondern die ganze innere Grundſtimmung der Wahrheit und Lauterkeit und was aus ihr hervorgeht. Dieſe Grundſtimmung beſteht aber eben darin, daß man ſich nicht entſchuldigt, ſondern Böſes böſe nennt; demnach iſt es die wahre lautere Buße, die zum Lichte führt, und die muß eben ſowohl der thun, der durch Umſtände geleitet, nicht gerade in grobe Sünden verfallen iſt als bei wem dies der Fall war *). So gefaßt gewinnt auch das ποιεῖν ἀλήθειαν ſeine rechte tiefe Bedeutung, indem es auf das Princip des Lebens hinweiſt, und eben ſo das: ἐν Θεῷ ἔστιν εἰργασμένα, wodurch Gott, die Quelle der Wahrheit, auch als der Grund aller Wahrheit und Lauterkeit in einem Geſchöpf, ſo weit ſie ſich in demſelben darſtellt, erſcheint. (Es behält daher ἐν ſeine eigentliche Bedeutung; erklären kann man ſich den Ausdruck durch: ἐν δυνάμει Θεοῦ.)

§. 6. Zweites Zeugniß des Täufers von Jeſu.
(Joh. 3, 22 — 36)

Die Zuſammenkunft des Nikodemus mit dem Herrn hatte noch in Jeruſalem ſtattgehabt, nun aber führt der Evangeliſt Jeſum

*) Wollte man ſagen, es könnten die ἔργα, ἐν Θεῷ εἰργασμένα auch vielleicht ſolche Handlungen der Frömmigkeit ſeyn, wie ſie ein Cornelius (Ap. Geſch. 10.) übte, welche demſelben als Momente angerechnet werden, wodurch er Gott wohlgefällig ward; ſo darf man nur nicht überſehen, daß es nicht die Handlungen als ſolche waren, die dieſe Wirkung ausübten, ſondern die **Geſinnung**, aus der ſie hervorgingen, die Demuth, Anſpruchsloſigkeit, die lautere Sehnſucht nach Gott. Und ſo gefaßt führt dies auf das Angegebene zurück; nur **der** Menſch kommt freudig zum Licht, der ſich ſehnt, ſich zu erkennen, der in wahrer Buße von der Sünde frei zu werden wünſcht, denn in ihm enthüllt das Licht eben dieſes göttliche Werk in ihm, Gottes ſeyn zu wollen, was Niemand aus ſich wollen kann.

nach Judäa in die Nähe des Täufers, der damals noch frei lehrte. Daß nun von dieſem noch ein zweites Zeugniß beigebracht wird, in dem von Chriſto nicht mehr ausgeſagt iſt, als in dem erſten, dürfte ſich ſchwerlich anders als zweckmäßig vertheidigen laſſen, denn bei der Annahme, daß der Evangeliſt Perſonen vor Augen hatte, denen das Verhältniß des Täufers zu der Perſon des Erlöſers nicht deutlich genug vor Augen gelegt werden konnte. Zugleich macht V. 24. gewiß, daß der Evangeliſt das Ende des Täufers bei ſeinen Leſern als bekannt vorausſetzen konnte. Johannes ſchloß dann an die Worte des Täufers nach ſeiner Sitte wieder einige Bemerkungen an, die auf den allgemeinern Zweck des Evangeliums ſich beziehen.

22—24. Als Jeſus die Stadt verließ, begab er ſich gegen den Jordan hin, wo er taufte, aber ſo, daß er im jüdiſchen Lande blieb. (Vergl. über das Taufen Jeſu zu Joh. 4, 2) In der Nähe taufte auch Johannes, weil tiefes, zum Untertauchen bequemes Waſſer da war, und die Nähe der beiden Gottgeſandten veranlaßte die folgende ζήτησις. (Αἰνὼν iſt ſonſt nicht bekannt. Vielleicht kommt es von עַיִן, das im Plural für Quelle gebraucht wird. Σαλήμ, oder, wie einige Codd. ſchreiben, Σαλείμ = שָׁלֵם, iſt vielleicht die Stadt des Melchiſedek, 1 Moſ. 14, 18., obgleich Andere es für das ſpätere Jeruſalem halten.) Hier entſteht aber nun die Frage, wie ſich chronologiſch der Bericht des Joh. zu denen der Synoptiker verhalte. (Vergl. im Comm. Th. I. S. 180. zu Mt. 4, 12.) Tholuck hilft ſich hier mit der kurzen Bemerkung, V. 24. ſcheine die Berichtigung eines chronologiſchen Irrthums bei Mt. (4, 12.) und Mr. (1, 14.) zu ſeyn. Lücke handelt zwar ſehr ausführlich von der Sache, ſetzt aber bei Mt. und Mr. ebenfalls einen unauflöslichen Widerſpruch mit Joh. voraus und meint, bei der allgemeinen chronologiſchen Unordnung der Synoptiker ſey es vergebene Mühe, hier eine Ausgleichung zu ſuchen. So bereitwillig ich nun dieſe chronologiſche Unordnung im Allgemeinen anerkenne, ſo glaube ich doch, daß in dieſem Fall weder ein eigentlicher Widerſpruch vorhanden, noch eine Ausgleichung unmöglich iſt. Lc. bringt (3, 19. 20.) ganz beiläufig, weil er eben vom Täufer handelt, die Notiz über ſeine Gefangennahme an, ſo daß unverkennbar dies keine Zeitangabe, ſondern eine anticipirte Bemerkung iſt. (Vergl. im Comm. Th. I.

S. 161. zu Mt. 3, 12. und 468. zu Mt. 14, 1.) Mt. 4, 12. ſchließt ſich nun freilich das Gehen nach Galiläa, das motivirt erſcheint durch das Gerücht von der Gefangennahme des Täufers, an die Verſuchung Chriſti an; und eben ſo Mr. 1, 14.; allein ein Widerſpruch mit Johannes entſteht durch dieſe Bemerkung nur, wenn man jenes Gehen nach Galiläa mit dem Joh. 1, 44. 2, 1. erwähnten parallel ſtellt. Hierzu nöthigt uns aber im Text durchaus nichts; wir können es ebenfalls mit dem Joh. 4, 3. erzählten zuſammenſtellen. Thun wir dies, ſo erſcheint die Erzählung des Mt. und Mr. nur ſehr verkürzt. Beide laſſen alles das aus, was zwiſchen der Verſuchung und der Gefangennahme liegt, alſo die erſte Reiſe nach Galiläa zur Hochzeit zu Kana (Joh. 2, 1 ff.), die Reiſe zum Paſſahfeſt (Joh. 2, 13 ff.), und endlich die Reiſe an den Jordan (Joh. 3, 22.). Wir brauchen demnach nur anzunehmen, daß, als Jeſus ſich einige Zeit am Jordan aufgehalten hatte, Johannes d. T. verhaftet ward und dies die Reiſe nach Galiläa (Joh. 4, 3.) motivirte, ſo ſtimmt Alles genau überein, denn Mt. 14, 1 ff. iſt offenbar die genauere Geſchichte der Verhaftung nur nachgebracht, es handelt ſich da um den Tod des Täufers; wie lange er aber im Gefängniß ſaß, wiſſen wir nicht. Das Einzige, was ſich hiergegen ſagen ließe, wäre, die Auslaſſung bei Mt. und Mr. ſey denn doch ſehr auffallend; allein wir brauchen uns den überſprungenen Zeitraum gar nicht länger als einige Wochen zu denken. Die Reiſe nach Kana war eine bloße Nebenreiſe; in Kapernaum blieb Jeſus (nach 2, 12.) wenige Tage, in Jeruſalem bloß das Feſt über, und am Jordan brauchen wir auch nur einen kurzen Aufenthalt anzunehmen. Dazu kommt, daß es auch im Verhältniß des Täufers zu Jeſu liegt, daß er nur kurze Zeit mit ihm zuſammen gewirkt haben wird. Sein Amt war vollbracht nach der Taufe Jeſu und nachdem er ſeine Jünger an ihn gewieſen hatte; ſeine Gefangenſchaft ſollte nur noch zu ſeiner perſönlichen Vollendung dienen; daher konnten Mt. und Mr. wohl die Gefangenſchaft gleich mit der Wirkſamkeit Jeſu in Galiläa verknüpfen, von der Mt. aus eigener Anſchauung nichts wiſſen konnte, da er ſpäter berufen war. Ich ſtimme daher ganz der uralten Anſicht bei, der auch Euſebius *),

---

*) Euseb. H. E. III, 24. edit. Stroth. pag. 156. Οὐκοῦν ὁ μὲν Ἰω-

welcher von ihr berichtet, zugethan war, der zufolge Mt. und Mr. nichts von den Vorfällen vor der Gefangennahme des Täufers erzählen; freilich aber irrte der Kirchenvater, wenn er meint, Joh. hätte nur von den Begebenheiten vor derſelben berichtet, vielmehr müſſen wir die Verhaftung des Täufers kurz vor der Reiſe nach Galiläa, von der Joh. 4, 3. erzählt iſt, ſetzen, welche eben durch ſie motivirt ward.

25. 26. Die Johannesjünger veranlaßten nun einen Streit (ἐκ deutet auf den Urſprung hin,) mit einem Juden. (Die gewöhnliche Lesart iſt Ἰουδαίων, Bentley conjecturirte Ἰησοῦ ohne allen Grund. Der Singular individualiſirt aber mehr und iſt ſicher vorzuziehen.) Er betraf die Taufe (καθαρισμός = βάπτισμα), die nur von Johannes und Jeſus an Juden geübt, Aufſehen machen mußte. Der nähere Gegenſtand des Streits iſt nicht angegeben, die Johannesjünger müſſen aber durch die Bemerkungen des Juden ihre Eitelkeit verletzt gefühlt haben, indem derſelbe vermuthlich die Taufe Jeſu für wirkſamer erklärte; ſie eilen daher zu ihrem Meiſter und verklagen gleichſam Jeſum bei ihm, daß Alle ihm zuſtrömten. (Die Bemerkung: ᾧ συ μεμαρτύρηκας, faßt Tholuck richtig, als Erhebung des Täufers über Jeſum.)

27. 28. Der demüthige Täufer erinnert aber die eiteln Schüler an den Inhalt ſeines Zeugniſſes (vergl. 1, 15. 30.) und führt das Höhere in Chriſto auf die göttliche Ordnung zurück, die ihm eine erhabenere Stellung zuerkannte. Man könnte ſich aber verſucht fühlen, den allgemeinen Satz, in dem der Täufer dieſen Gedanken ausdrückt: οὐ δύναται ἄνθρωπος κ. τ. λ. zu faſſen: Der Menſch darf ſich nichts nehmen, was ihm nicht von oben gegeben wird, obgleich er es kann. So ließe ſich ja denken, daß der Täufer, von Eitelkeit verſucht, ſich für den Meſſias erklärt hätte; dann hätte er ſich etwas genommen, das ihm nicht gegeben war. Allein der Gedanke iſt wohl ſo zu nehmen: auch in einem ſolchen Fall, da der Menſch ſich etwas anmaßt, kann es ihm damit nicht gelingen, als wenn Gott es

---

άννης τῇ τοῦ κατ' αὐτὸν εὐαγγελίου γραφῇ, τὰ μηδέπω τοῦ βαπτιστοῦ εἰς φυλακὴν βεβλημένου πρὸς τοῦ Χριστοῦ πραχθέντα παραδίδωσιν. Οἱ δὲ λοιποὶ τρεῖς εὐαγγελισταὶ τὰ μετὰ τὴν εἰς τὸ δεσμωτήριον κάθειρξιν τοῦ βαπτιστοῦ μνημονεύουσιν.

will. Die Lage der Dinge mag alſo ſeyn, wie ſie wolle, von oben her wird alles geordnet, ohne Gottes Willen geſchieht n i c h t s.

29. 30. Das verſchiedene Verhältniß ſeiner ſelbſt und Chriſti ſtellt nun der Täufer unter dem bekannten altteſtamentlichen Bilde von der Ehe dar. (Vergl im Comm. Th. I. S. 680. zu Lc. 16, 16.) Der Meſſias ſelbſt iſt der Erſehnte der Menſchheit, die von den Gläubigen als den edelſten ihrer Glieder repräſentirt, die νύμφη heißt. Zwiſchen Beiden iſt das innigſte Band der Liebe geſchlungen, die in ihrer höchſten Aeußerung, der Vermählung, in der Menſchwerdung und perſönlichen Wirkſamkeit des Sohnes Gottes auf Erden heraustritt. Der Täufer ſteht ferner, er iſt der Brautführer (vergl. zu Mt. 9, 15. Comm. Th. I. S. 303., wo ſie υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος heißen), der den Bräutigam in die Arme der Braut führt, aber draußen vor dem Brautgemach verweilt, d. i. ſelbſt ins Reich Gottes nicht eingeht (vergl. zu Mt. 11, 11.), und auf den Jubel des Bräutigams horcht. Die h. Schrift ſcheut ſich nicht ſolche innige Bezeichnungen, die von der ſinnlichen Liebe hergenommen ſind*), zur Schilderung geiſtiger Verhältniſſe zu gebrauchen, weil ſie für Leſer mit reinen und erleuchteten Augen berechnet iſt, dem Unreinen aber doch alles, auch das Reinſte, unrein und befleckt erſcheint. In ſolchen Stellen des N. T. hat die Erklärung des Hohenliedes von geiſtiger Liebe ihre Haltung, ohne welche die Schrift nicht in den Kanon hineingehören würde. (Die Formel χαρὰ πεπλήρωται findet ſich noch 15, 11. 16, 24. 17, 13. Die Freude Simeons war vollendet, als er das Jeſuskind in ſeine Arme ſchloß, die Freude des Täufers, als er die Braut in den Armen des Meſſias wußte, d. h. als er ſeine geiſtige Wirkſamkeit eröffnet ſah, welche die Menſchheit mit höhern Kräften des Geiſtes befruchtete.) Der demüthige Täufer ging nun willig mit ſeinem Kreiſe in die Dunkelheit zurück; er wußte, daß nach Gottes Ordnung der Meſſias wachſen ſollte. In dieſer Anſpruchsloſigkeit und Kindlichkeit hat der Charakter des Täufers ſeine Vollendung; eine höhere Kraft, neues Leben, das über das A. T. hinausgeführt hätte, beſaß er nicht, aber in gänzlicher Demuth erkannte er ſeine Stellung an und bewahrte ſeine untergeordnete Beziehung zu den Planen Gottes.

*) Tiefer gefaßt müßte man ſagen, die geiſtige Liebe iſt die urſprüngliche und alle ſinnliche Liebe iſt nur ein getrübter Nachhall des Weſens jener.

31. 32. Die folgenden Worte (bis V. 36.) ſind offenbar wieder nicht Worte des Täufers, ſondern des Evangeliſten, der ſeine Rede an die Worte, die er mittheilt, unmittelbar anzuſchmiegen verſteht. Einmal nämlich paſſen die folgenden Verſe gar nicht für den Standpunkt des Täufers und ſeine Umgebungen, indem ſie z. B. den Segen der Annahme der Worte Jeſu bezeugen, die bei dem Täufer doch nicht ſtatt hatte; die Gedanken ſind aus dem tiefen johanneiſchen Geiſt gefloſſen und ganz in ſein Gewand gekleidet. Dann gehen ſie auch aus dem Zuſammenhange heraus, indem ſich namentlich die letzten Verſe gar nicht mehr auf das Verhältniß Chriſti zum Täufer beziehen, ſondern bloß vom Glauben oder Unglauben an den Erlöſer handeln. Die erſten Verſe (31. 32.) enthalten dagegen wieder eine deutliche Beziehung auf die Johannesjünger, denen ihr Meiſter in ſeiner richtigen Stellung zum Erlöſer gezeigt werden ſollte. — Den Täufer ſtellt nun der Evangeliſt Chriſto in den folgenden Verſen gegenüber. Johannes, obgleich der größte, der von Weibern geboren iſt (Mt. 11, 11.), iſt immer ein irdiſcher, wiewohl durch Gottes Geiſt über vieles erleuchteter Weiſer. Chriſtus dagegen iſt eine rein himmliſche Erſcheinung (das ἄνωθεν erklärt das gleich folgende ἐκ τοῦ οὐρανοῦ), die von himmliſchen Dingen, die unmittelbar geſchaut wurden (vergl. zu 3, 11.), den Erdenbürgern Zeugniß ablegt, während jener auch nur nach ſeinem Urſprunge reden kann. (Der Satz: ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς, ἐκ τῆς γῆς ἐστι, ſcheint tautologiſch; aber Lücke erinnert ſchon mit Recht, daß jener Satz Subject, dieſer Prädicat iſt; jener den Urſprung, dieſer die Beſchaffenheit ausſpricht; ſo daß man den Gedanken ſo auflöſen kann: ὁ ἐκ τῆς γῆς γήϊνός ἐστιν.) Auffallend iſt aber beſonders das: ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ, dieſer Ausdruck ſcheint immer zu ſtark für einen Propheten, der redet getrieben vom h. Geiſte. Man kann 3, 12. den Ausdruck ἐπίγεια vergleichen, allein eben weil man dieſen doch nicht mit γήϊνα vertauſchen könnte, ſcheint ἐκ und ἐπί keineswegs gleichbedeutend. Am beſten faßt man die Stelle wohl ſo: auch das Göttliche, das Johannes redet, ſpricht er von der Erde her, d. h. in irdiſcher, verhüllter Geſtalt während Chriſtus das Himmliſche auch vom Himmel her, d. h. in himmliſcher Klarheit und Reinheit, hinſtellte. Johannes ſpricht ῥήματα ἀνθρώπου, während Chriſtus ῥήματα Θεοῦ redet. (Vergl. V. 34.) Das Göttliche

ſelbſt zeigte ſich im Johannes in menſchlich untergeordneter Form.

33. 34. Wehmüthig klagt der Evangeliſt, daß dieſes himmliſche Zeugniß Niemand (d. h. nach Verhältniß der Menge ſehr Wenige) annehme, doch muß er, aus innerer Erfahrung belehrt, auch hinzuſetzen, daß, wer ſein Zeugniß annahm, unausſprechlichen Segen davon hatte; er erfuhr, daß Gott wahrhaftig iſt, alle ſeine Verheißungen erfüllt, alle Sehnſucht ſtillt. (Σφραγίζω, verſiegeln, beſtätigen. Eben ſo 6, 27. Epheſ. 1, 13. 4, 30. Die Beſtätigung bezieht ſich hier ſowohl auf den λαβών ſelbſt, als auch auf Andere.) Dieſe Beſtätigung wird nun darauf begründet, daß er ῥήματα Θεοῦ redet. Man erwartet etwas ganz Anderes; etwa: denn in ihm ſind alle Weiſſagungen erfüllt. Worte Gottes brauchen ja nicht nothwendig Erfüllungen zu ſeyn, es können neue Verheißungen ſeyn. Aber der göttliche Worte Redende iſt eben der Meſſias, von dem verheißen war: „ich will *meine* Worte in *ſeinen* Mund geben.“ (5 Moſ. 18, 18.) Folglich beſagt dieſer Satz daſſelbe, denn im Meſſias ſind alle Verheißungen Gottes Ja und Amen. (2 Kor. 1, 20.) Die Schlußworte: οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν κ. τ. λ. erklären, wie der Gottgeſandte ῥήματα τοῦ Θεοῦ reden konnte. Auch Johannes hatte in gewiſſem Grade den göttlichen Geiſt (ἐκ μέτρου = μετρίως, die Lesart ἐκ μέρους iſt bloß erklärend), aber der Meſſias hatte die ganze Fülle göttlichen Lebens und göttlicher Kraft, das Wort des Vaters wohnte in ihm, daher redete er ῥήματα τοῦ Θεοῦ. (Das Präſens δίδωσι bezeichnet ſehr paſſend die dauernde Mittheilung des Geiſtes vom Vater an den Sohn, ſo daß ein ſtetes Ausfließen und Rückfließen der Lebenskräfte zu denken iſt. Vergl. 1, 52.)

35. 36. Statt der allgemeinen Ausdrücke, die bis dahin vom Meſſias gebraucht waren (ὁ ἄνωθεν, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος), tritt nun der Name υἱός hervor, wodurch das ganz eigenthümliche Verhältniß Gottes als des *Vaters* zu ihm bezeichnet wird. (Für ἀγαπᾶν wird in demſelben Gedanken auch φιλεῖν geſetzt. Vergl. 5, 20.) In Folge deſſen hat Gott den Sohn als den *Erben* zum Weltregenten eingeſetzt, und eben daher hängt von dem Glauben an ihn Leben und Seligkeit ab. (Vergl. zu Mt. 11, 27. Die Beziehung des πάντα bloß auf die moraliſche Wirkſamkeit des Erlöſers durch ſeine Lehre iſt eine dem Sinn der Schrift

widerſprechende Verflachung des Gedankens. Vergl. zu Mt. 28, 19. 1 Kor. 15, 27. 28.) In dem Schlußverſe wird nun (wie 3, 15.) das ewige Leben an den Glauben geknüpft. Hier braucht nur unterſucht zu werden, wie ſich das ἀπειθῶν zum μὴ πιστεύων (V. 18.) verhalte. Lücke behauptet (in ſeinem Comm. Th. I. S. 603.), daß beide Ausdrücke nicht identiſch ſeyen, wie Knapp will; er beruft ſich darauf, daß über den ἀπειθῶν ein weit härteres Urtheil ausgeſprochen werde, als über den μὴ πιστεύων. Allein ich bin überzeugt, daß Knapp hier das ganz Richtige traf. Lücke äußert ſich folgendermaßen: „in dem Ungehorſam, er mag ſo gering ſeyn, als er will, liegt ein Moment ſittlicher Verſchuldung, dem die ganze ſittliche Schuld des bloßen Nichtglaubens nicht gleich kommt." Offenbar hat aber hier dieſer Gelehrte den tiefen bibliſchen Gehalt der Lehre vom Glauben ſich entſchlüpfen laſſen, wornach eben der Unglaube die Urſünde, die Quelle aller übrigen Sünden iſt. (Vergl. zu Joh. 16, 8. 9.) Ungehorſam, d. h. momentane Übertretungen des göttlichen Geſetzes, kommen auch im Leben des Gläubigen noch vor, ohne daß der Zorn Gottes über ihm iſt; wenn daher hier der ἀπείθεια die Unſeligkeit zugeſchrieben wird, ſo kann nur jener Geſammt-Ungehorſam darunter verſtanden werden, der eben darin beſteht, daß die Finſterniß das Licht nicht aufnehmen will, d. i. im Unglauben. (Vergl. Röm. 11, 30—32. Epheſ. 2, 2. 5, 6. In der letztern Stelle, iſt eben auch die ὀργὴ τοῦ Θεοῦ mit der ἀπείθεια verbunden.) Als Parallele zu dem: οὐκ ὄψεται ζωήν, wird noch hinzugeſetzt: ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν. (Vergl. über ζωή und ὀργή zu 3, 15. 16.) Johannes, der Prediger der Liebe Gottes (1 Joh. 4, 8. 16.), kennt auch ſeinen Zorn, der nothwendig da iſt, wo Kraft und Ernſt der Liebe iſt, indem ſich im Zorn nur das andere Pol der Liebe darſtellt*). Das Verwandte zieht ſie an, das Disharmoniſche ſtößt ſie ab, und in demſelben Weſen zieht ſie die Elemente des erſtern an, während ſie die des letztern zurückſtößt. Die Liebe kann demnach nicht ſeyn ohne den Zorn, und wie keine göttliche Eigenſchaft wirkt ohne die andere (indem alle in Ihm weſentlich Eins ſind), ſo wirkt die Liebe nicht

*) Vergl. über die ὀργὴ τοῦ Θεοῦ im Comm. Th. I. S. 566 ff. zu Mt. 18, 34. 35.

ohne die Belohnung (oder beſſer: ohne wohlzuthun), der Zorn nicht ohne die Strafe (oder: ohne wehe zu thun), als die beiden Offenbarungsformen der Gerechtigkeit. So lange nun der Menſch, als Glied der ſündigen, der Gottentfremdung anheimgefallenen Menſchheit, die erlöſende Kraft Chriſti nicht erfuhr (Epheſ. 2, 3.), offenbart ſich der abſtoßende Pol der göttlichen Liebe, und weiſt er gar die Erlöſung zurück, ſo wird dieſer Zuſtand bleibend, bis er ſich ihr ergiebt (μένει ἐπ' αὐτόν). Ein abſolutes Bleiben des Zorns iſt nur in ſofern hier ausgeſprochen, als ein gänzliches bleibendes ἀπειθεῖν vorausgeſetzt wird. Der Zweck des göttlichen Zorns und der gerechten Weisheit, die Sünde und Uebel nothwendig verband, iſt alſo die Liebesabſicht Gottes, dem Menſchen ſeinen ſündlichen Zuſtand zum Bewußtſeyn zu bringen. Offenbar irrt demnach Lücke, wenn er den Ausdruck: ὀργὴ Θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν, für ſtärker hält, als das κέκριται (V. 18.). Der Gerichtete, d. i. von dem Reich der Erlöſung Ausgeſchloſſene, iſt ja eben unter der ὀργή, und ſomit iſt in beiden Ausdrücken nur eins und daſſelbe zu ſehen. (Vergl Röm. 1, 18. 2, 5. Epheſ. 5, 6. Kol. 3, 6.)

§. 7. Chriſti Geſpräch mit der Samariterin.
(Joh. 4. 1—42.)

Die folgende reizende Erzählung ſteht mit dem offen ausgeſprochenen Zweck (20, 31.) des Evangeliums, Jeſum als den Chriſt darzuſtellen, in genaueſtem Zuſammenhang. Er ſpricht hier unumwunden aus (V. 26.), Er ſey der Meſſias. Die geiſtigen Blicke, die ferner über die wahre Gottesverehrung in dem Geſpräch mit der Samariterin gegeben werden (V. 23. 24.), waren ganz für ſeine nächſten Leſer berechnet, ſo daß die Hineingehörigkeit dieſes Capitels in den großen Zuſammenhang des Evangeliums ſich Jedem kund giebt.

1—3. Der Umſtand, daß Jeſus auf die Kunde, daß die Phariſäer von ſeinem Einfluß, den er auf das Volk erhielt, wußten, Judäa verläßt und nach dem ihrem Einfluß weniger exponirten Galiläa geht, deutet theils auf Verfolgungen hin, die ſie ihm ſelbſt ſchon bereiteten, theils macht er nicht unwahrſcheinlich, daß gerade jetzt der Täufer verhaftet war. (Vergl. die Bemerkungen zu 3, 22.) Hier wird nun aber die Notiz nachgebracht, daß Jeſus nicht ſelbſt taufte, ſondern nur ſeine Jünger. Eben ſo

tauften die Apoſtel nicht nach dem Pfingſtfeſte, ſondern nur ihre Gefährten; ſie legten den Getauften die Hand auf, damit ſie den Geiſt empfingen. (Vergl. Ap. Geſch. 8, 14 — 17. 1 Kor. 1, 14 — 16.) Dies deutet offenbar auf eine gewiſſe Zurückſtellung der Waſſertaufe hin (vergl. im Comm. Th. I. S. 145. zu Mt. 3, 1.), im Verhältniß zur Geiſtestaufe*), wenn nämlich beides nicht zuſammenfiel, wie es ohne Zweifel in den von Apoſteln ſelbſt vollzogenen Taufen (1 Kor. 1, 14. ff.) der Fall war. Die Taufe der Jünger vor der Einſetzung des Sacraments und der Ausgießung des Geiſtes war aber jedenfalls ein bloßes *βάπτισμα μετανοίας*, weil ſie ſelbſt noch keine andere Taufe empfangen hatten **) und der h. Geiſt noch nicht da war. (Joh. 7, 39.)

4 — 6. Der gerade Weg von Judäa nach Galiläa führte durch Samarien. Nur ſehr ängſtlich-genaue Juden mieden denſelben und giengen durch Peräa. Der hebr. Name der Stadt, welche Jeſus auf dem Wege berührte, iſt שְׁכֶם = *Σιχέμ*, oder *Συχέμ*. Die Lesart *Σιχάρ*, oder richtiger *Συχάρ*, iſt vielleicht eine bei den Juden gewöhnlich gewordene Verdrehung des Namens = שִׁכֹּר, trunken. (Sir. 50, 26. heißt die Stadt *τὰ Σικίμα*.) Allein weil doch der Evangeliſt den Spottnamen nicht wohl gewählt haben würde, iſt mir wahrſcheinlicher, daß *ρ* für *μ* nur nach einer nicht ſelten vorkommenden Vertauſchung der liquidae ſteht, wie Nebukadrezar, Beliar. — Über das *χωρίον* Joſephs vergl. 1 Moſ. 33, 19. 48, 22. — Die Tradition führte dort einen Brunnen auf

---

*) Die ſpätere kirchliche Sitte, daß die Diakonen tauften, die Episkopen aber das Chrisma ertheilten, eine Sitte, die ſich noch in der katholiſchen Kirche erhalten hat — iſt aus dieſer Unterſcheidung abzuleiten.

**) Wenn Matthies (de baptismate. Berol. 1831 pag 57. not.) behauptet, die Taufe, welche die Apoſtel vor der Ausgießung des Geiſtes übten, ſey ſchon *ἐν πνεύματι καὶ πυρί* vollzogen, ſo kann ich dieſer Anſicht nicht beitreten. Freilich unterſchied ſie ſich dadurch von der des Täufers, daß ſie nicht mehr *εἰς τὸν ἐρχόμενον* vollzogen werden konnte, da die Apoſtel in Chriſto den bereits gekommenen Erlöſer erkannt hatten; allein über die *μετάνοια* konnte ſich doch der Natur der Sache nach nicht hinausführen, weil die Kraft des h. Geiſtes noch nicht ausgegoſſen war. Alle von den Apoſteln Getauften bedurften deshalb auch noch der Mittheilung des h. Geiſtes durch die Handauflegung. (Man vergleiche die Bemerkungen zu der wichtigen Stelle Ap. Geſch. 19, 1 ff.)

Jakob zurück, an dieſen ſetzte ſich Jeſus in der Mittagshitze. (Die ſechste Stunde = 12 Uhr. Das Gedächtniß des treuen Jüngers bemerkt oft ſolche kleine Züge.) Die Erwähnung der Ermüdung Jeſu iſt ebenfalls, wenn vielleicht auch unbeabſichtigt, ein Zeugniß gegen gnoſtiſchen Doketismus.

7—9. Auf die einfachſte, natürlichſte Weiſe leitet der Herr mit einer ſamaritaniſchen Frau, die kommt, um Waſſer aus dem Brunnen zu ſchöpfen, ein Geſpräch ein, das er aber ſofort aufs Göttliche zu lenken weiß. Das Weib drückt zunächſt ihre Verwunderung aus, von einem Juden, wofür ſie an Kleidung und Sprache den Erlöſer ſogleich erkannt haben wird, ohnerachtet des Nationalhaſſes ſo freundlich angeredet zu werden. (Συγχρᾶσθαι findet ſich im N. T. nur hier, in der Bedeutung: Umgang mit einander haben, ſich wechſelſeitige Hülfe leiſten. Das Nähere über das Verhältniß und den Urſprung der Samaritaner gehört der jüdiſchen Geſchichte an *). Ueber die Zeit des Urſprungs der Secte verweiſe ich nur auf das leſenswerthe Programm meines Collegen und Freundes Sieffert: de tempore schismatis ecclesiastici Judaeos inter et Samaritanos oborti. Regiom. 1828. Er entſcheidet ſich für den Bericht des Nehemias, gegen den Joſephus, [welcher den Urſprung der Samaritaner bis in die Zeit Alexanders des Gr. herabſetzt,] und nimmt an, daß unter Artaxerxes Longimanus, der von 464—425 v. Ch. Geb. regierte, die Entſtehung der Secte durch Gründung eines eigenen Cultus auf dem Berge Garizim auf die bekannte Art erfolgt ſey.)

10—12. Von den ſtreitigen volksthümlichen Verhältniſſen leitet der Erlöſer die Frau auf ſeine Perſon. Um ihre Aufmerkſamkeit kräftig anzuregen, benutzt Jeſus die Bitte, die er an ſie gethan hatte um einen Trunk Waſſers, ihr eine ähnliche Bitte um geiſtige Labung in den Mund zu legen. Lücke hat ſchon richtig bemerkt, daß die δωρεὰ τοῦ Θεοῦ unmöglich die Perſon des Heilands ſelbſt ſeyn könne, da noch folgt: καὶ τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι, vielmehr muß der Ausdruck die Gelegenheit ihn zu hören und von ihm zu lernen bezeichnen. Das Weib verſteht zuerſt das ὕδωρ ζῶν bloß vom friſchen Quellwaſſer und denkt

---

*) Vergl. im Comm. Th. I. S. 574. zu Lc. 9, 53. und im Folgenden zu Joh. 4, 21.

ſich, Jeſus meine auf irgend eine Art ſchneller zum Waſſer kommen zu können wie ſie; deshalb verweiſt ſie ihn auf die Tiefe des Brunnens. (Nach der Tradition der Reiſenden iſt er 105 Fuß tief und nur 5 Fuß mit Waſſer gefüllt.) Doch in der Möglichkeit, er meine einen andern Brunnen, ſetzt ſie hinzu: „einen beſſern als dieſen herrlichen, aus dem Vater Jakob und ſeine Söhne tranken, wirſt du doch auch nicht haben wollen!“

13. 14. Darauf entwickelt ihr der Herr die Wundernatur des Waſſers, das Er meine, welches er ὕδωρ ζῶν genannt hatte. (V. 10.) Offenbar verſteht darunter Jeſus nicht ſeine Lehre, überhaupt nichts Abſtractes, in Vorſtellungen Mittheilbares, ſondern das Element ſeines Lebens ſelbſt. Wie er ſagt: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, eben ſo iſt er auch ſelbſt das ὕδωρ τῆς ζωῆς, in dem er der Welt das Leben gibt. (Vergl. Joh. 6, 33. 35.) *) Der Vergleichungspunkt iſt daher, wie beim φῶς das Erleuchtende, Erkenntniß des Weſens Mittheilende, ſo beim ὕδωρ das Erfriſchende, Erquickende, das Sehnen und Verlangen Stillende. Das Leben des Erlöſers nun aber, als das Ewige ſelbſt, ſtillt auch *alles* Sehnen des Menſchenherzens in der Vergänglichkeit, das durch Gebilde aus dem Vergänglichen immer nur für eine Zeitlang befriedigt werden kann, weil es im letzten Grunde ſtets auf das Ewige ſich bezieht, für immer und ewig. Es gibt volles Genüge (περισσόν, 10, 10.), ſtillt allen Durſt der Sehnſucht. (Joh. 6, 35.) Intereſſant iſt die Parallele Sirach 24, 28. 29. Dort iſt derſelbe Gedanke umgekehrt ſo ausgedrückt: „wer von mir (der weſentlichen Weisheit) trinkt, den dürſtet immer nach mir,“ d. h. ſeine Sehnſucht iſt dann von allem Vergänglichen abgezogen und ganz auf den fortgeſetzten, ſtets dem Menſchen zugänglichen Genuß des Unvergänglichen concentrirt. Die verſchiedene Form des Ausdrucks in beiden Stellen könnte man ſich ſo erklären, daß im Sirach mehr nach dem Standpunkt des A. T. die *werdende* Offenbarung der Weisheit in ihrer ganzen Fülle, im Joh. mehr die *ſchon geſchehene* ins Auge gefaßt iſt **).

---

*) Aehnlich nennt Philo den Logos ποταμὸς τοῦ Θεοῦ. Vergl. die Stellen bei Grossmann l. c. pag. 59.

**) Ullmann in den Studien (Erſter Jahrg. Heft 4. S. 791 ff.), faßt ganz richtig die Differenz der Ausdrucksweiſe. In dem apokryphiſchen Buche

Als eine zweite Eigenthümlichkeit dieſes Lebenswaſſers wird aber ſeine ſchöpferiſche Natur bemerklich gemacht. Aus der ewigen Quelle entfloſſen ſchafft es ſelbſt wieder in dem Gemüth deſſen, der es aufnimmt, eine ſelbſtſtändige πηγὴ ὕδατος*). (Vergl. Joh. 7, 38. Sir. 24. 40—44., wo derſelbe Gedanke ausgeſprochen iſt.) Es befriedigt alſo nicht nur die Bedürfniſſe des Individuums, ſondern macht dieſes ſelbſt zu einer befruchtenden Lebensquelle für ſeine Umgebung. Die Tiefe des Gedankens verliert übrigens nicht, man mag die Stelle auffaſſen: „das Waſſer wird in ihm ein Born ſprudelnden (ἁλλομένου = ζῶντος) Waſſers fürs ewige Leben," oder: „das ſprudelt ins ewige Leben." Die letztere Verbindung iſt aber als die einfachere vorzuziehen. Der Sinn iſt immer der: das Element des Lebens, das aus der Urquelle der ζωή ſtammt, muß auch zu ſeinem ewigen Urſprung wiederkehren. Das Ewige ruht nicht, bis es zum Ewigen gekommen iſt.

15—18. Die Größe eines ſolchen Gedankens war nun das einfache Weib zu faſſen unfähig, doch klang das Wort des Herrn in Kraft der Begeiſterung geſprochen in ihrem edeln berufenen Herzen an. Sie verlangte nach ſolchem Waſſer, das volle Genüge gibt, konnte ſich aber doch vom ſinnlichen nicht ganz erheben, daher die eigenthümliche Form ihrer Bitte, in der ſich beides, Sehnſucht nach dem Höhern und Sinnliches, miſcht. Dieſe Anregung benutzt nun Chriſtus, um die Buße tief in ihrem Herzen zu wecken durch Enthüllung ihres Innern, als der nothwendigen Bedingung, um die Kräfte von oben empfangen zu können. Jeder Verſuch, das, was Jeſus hier der Frau aus ihrem Leben enthüllt, auf früher empfangene Mittheilungen über ſie zurückzuführen, iſt abzuweiſen, als der Meinung des Referenten zuwiderlaufend, der in Chriſto die Fähigkeit vorausſetzt, die Tiefen der Her-

---

findet er mehr die φιλοσοφία, im Worte Chriſti die vollendete σοφία ſelbſt bezeichnet. Nur weiß ich nicht, ob hier eine entſcheidende Citation aus den Apokryphen anzunehmen iſt, vielmehr mögte ich es als ein freies Zuſammentreffen in einem ſo nahe liegenden Bilde betrachten.

*) Die Idee veranſchaulicht ſich im Phyſiſchen beſſer durch den Vergleich mit Feuer, von dem ein Funke im empfänglichen Stoff eine neue Flamme hervorruft. So verbreitet ſich auch das Feuer des Geiſtes, das Jeſus anzuzünden kam (Lc. 12, 49.), von einem Herzen zum andern über das Weltall durch die zündenden Funken, die aus ſeinem Liebesherzeu ſprühen.

zen zu erkennen. (Vergl. Joh. 2, 24. 6, 64.) Ganz verunglückt iſt offenbar das Beſtreben derjenigen Ausleger zu nennen, die ſich bemühen, die Frau zu vertheidigen; eben auf ihrer Schuld liegt hier aller Nachdruck. Sie lebte, nachdem ſie fünf Männer gehabt hatte, in unerlaubtem Umgange mit einem andern. Dies Enthüllen ihrer geheimen Sünde, da wo ſie unerkannt zu ſeyn glaubte, weckte ihr ſchlummerndes Leben auf.

19. 20. Sie erkennt in Chriſtus einen Propheten an, (nicht den Propheten = den Meſſias, vergl. 6, 14. 15.) und holt ſich nun ſogleich über die große Streitfrage zwiſchen Juden und Samaritanern Raths bei ihm. Vermuthlich ſuchte ſie auch das Geſpräch von dem Drückenden, das die Betrachtung ihrer Sünde für ſie hatte, abzulenken. (Der Berg, auf dem der Tempel der Samaritaner ſtand, hieß גְּרִזִּים, Garizim, LXX. Γαριζίν. Auf ihm ſprach Moſes den Segen [5 Moſ. 11, 29. 27, 12. 13.]; gerade gegenüber lag der Berg Ebal, wo der Fluch geſprochen werden ſollte. Als Antiochus Epiphanes den Tempel zerſtörte, bauten die Samaritaner bloß einen Altar wieder.)

21. 22. Der Herr leitet nun die Frau auf einen höhern Standpunkt, über den beiden Gegenſätzen ſtehend. Doch vor der weitern Ausführung (V. 23. 24.) erklärt er ſich unumwunden gegen die Samaritaner. Dies ſcheint auffallend, da doch die Juden ſich einem ſo offenbar ſtrafbaren Haß gegen die Samaritaner überließen. Allein hier iſt nicht von der ſubjectiven Stellung die Rede, in der allerdings die Juden ſehr fehlten, ſondern von dem objectiven Thatbeſtande. In dieſer Beziehung war das Recht auf Seiten der Juden. Schon der Urſprung des beſondern Gottesdienſtes der Samaritaner war durch ſündlichen Zorn über gerechte Strafe herbeigeführt*). Sodann nahmen die Samaritaner bloß den Pentateuch an, es fehlten ihnen daher weſentliche Theile des Wortes Gottes, namentlich die Propheten, welche ſo wichtige Weiſſagungen über den Meſſias

*) Ein Sohn Jojada's des Hohenprieſters (Joſephus in der Archäol. XI, 8. nennt ihn Manaſſe.) heirathete die Tochter des perſiſchen Satrapen Sanballat über Samarien. Nehemias verjagte ihn deshalb (Nehem. 13, 28) und Manaſſe flüchtete zu ſeinem Schwiegervater, wo er nun den neuen Cultus auf dem Berge Garizim einrichtete.

enthalten. Endlich widerſprach auch die ſelbſtgewählte Ordnung des Gottesdienſtes dem göttlichen Willen, dem zufolge das Heiligthum des Volkes Gottes auf dem Berge Zion ſeyn ſollte. Der Herr konnte daher wohl ſagen: ὑμεῖς προσκυνεῖτε, ὃ οὐκ οἴδατε *), und es wäre das einzige Richtige geweſen, daß die Samaritaner ihr Schisma aufgegeben hätten. Weil ſie es nicht thaten, beraubten ſie ſich ſelbſt der Gelegenheit, an den Heiland der Welt zu glauben, den ſie als jüdiſchen Meſſias nicht anerkennen wollten. Die Folge davon war, daß ſie bis auf die neueſten Zeiten in ſectenartiger Verbindung fortbeſtanden. (Σωτηρία ſteht das Abſtractum für das Concretum, = ὁ σωτήρ. In der göttlichen Weltregierung iſt Ort und Zeit genau beſtimmt; wie das Volk, aus dem der Meſſias kommen ſollte, ſo auch der Stamm, aus dem er hervorgehen, die Stadt, in der er geboren werden ſollte. Dieſen Anordnungen kann der Menſch nicht ſeine willkührlichen Einfälle entgegenſtellen, ohne weſentlichen Schaden für ſich herbeizuführen.)

23. 24. Hiernach kehrt nun Jeſus zu der (V. 21.) begonnenen Schilderung einer neuen höhern Form der Anbetung Gottes zurück. Er nennt ſie zwar eine künftig erſcheinende, aber doch in ihm und dem kleinen durch ihn geſtifteten Lebenskreiſe ſchon im Keime gegenwärtige. Eben ſo wie das Reich Gottes eben ſo wohl ein gegenwärtiges, als auch noch ein zukünftiges iſt. (Vergl. über die dem Joh. geläufige Formel ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν zu Joh. 5, 25. 1 Joh. 2, 18.) Die wahre Anbetung, die der Herr hier ſchildert, iſt nun nicht ſowohl der falſchen (ψευδώνυμος) entgegenzuſtellen, als der unvollkommenen, unentwickelten. Alle Frommen des A. T. beteten nach Gottes Willen und Verordnung ihn nach Zeit und Ort an, ohne daß dies eine falſche Anbetung war; eben ſo muß ſich der Gottesdienſt jedes kindlichen, unentwickelten Gemüths nach Ort und Zeit beſtimmen. Und umgekehrt, ein hoher Grad von Entwickelung läßt ſich mit groben poſitiven Irrthümern in der Anbetung Gottes vereinigt

---

*) Die Lesart ᾧ für ὃ iſt wohl nur daher entſtanden, weil προσκυνεῖν im N. T. vorherrſchend mit dem Dativ conſtruirt wird. Doch findet ſich auch häufig der Accuſativ. Das προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε faßt man am beſten: „euch fehlt die wahre Gotteserkenntniß.“ (Vergl. Mt. 22, 29.)

denken. Das ἀληθινός iſt daher, wie ſo oft im Johannes (vergl. zu 1, 9.), das, was der Idee im höchſten Sinn derſelben entſpricht. Die Anbetung Gottes daher im höchſten Sinn ihrer Idee iſt diejenige, die dem Weſen Gottes die homogenſte iſt. Gott iſt nun aber Geiſt, als ſolcher über Raum und Zeit erhaben; deshalb iſt auch die Anbetung ἐν πνεύματι, die ohne Beziehung auf Raum und Zeit ſich äußernde, die nie abbrechende, durch keine Äußerlichkeiten bedingte, im innern Heiligthum des Menſchen vollzogene, die allein wahre, ihrer Idee entſprechende Anbetung Gottes. Weil aber der Geiſt das Weſentliche ſelber iſt, heißt die Anbetung ἐν πνεύματι auch die ἐν ἀληθείᾳ. (Vergl. zu 1, 14.) Durch Chriſtus iſt nun aber (ſiehe zu 1, 17.) die ἀλήθεια erſt geworden, d. h. in der Menſchheit ſelbſt erſchienen, daher konnte auch erſt durch ihn und mit ihm die Anbetung in Geiſt und Wahrheit beginnen. Wir faſſen alſo das ἐν πνεύματι καὶ ἐν ἀληθείᾳ nach dem Zuſammenhange im Gegenſatz gegen das ἐν ὄρει τούτῳ und ἐν Ἱεροσολύμοις (V. 20.). Dem durch Zeit und Ort Beſchränktſeyn in dem Verhältniß zu Gott, das immer Mangel an Kraft und Weſen des Geiſtes vorausſetzt, tritt das Erfülltſeyn vom Geiſt und Weſen, als die Bedingung des zuſtändig an Gott Hangens, gegenüber. Denſelben Gedanken drückt ein edler Myſtiker der neuern Zeit, Terſteegen, ſo aus:

Ich ſuchte vormals Ort und Zeit
Zum Beten und zur Einſamkeit;
Nun bet' ich ſtets in meinem Sinn,
Nun bin ich einſam*), wo ich bin.

Mit Recht bekämpft Lücke (z. d. St.) die ſeichte Erklärung dieſer reichen Worte des Herrn, wornach ἐν πν ματι καὶ ἀληθείᾳ = πνευματικῶς καὶ ἀληθῶς, d. h. mit reinem aufrichtigem Geiſt, heißen ſoll. Er warnt ſehr richtig vor der Verwechslung von πνεῦμα mit ψυχή oder καρδία und erinnert, daß manche Juden

*) Einſam, d. h. gelöſt von aller Anhänglichkeit an die Creatur, und nur mit Gott, dem Ewigen und Alleinigen, gemeinſam ſeyn. Die Myſtiker nennen dieſen Zuſtand der ſteten innern Anbetung Gottes, das Wandeln in der göttlichen Gegenwart. (Vergl. zu Lc. 18, 1 ff.)

und Heiden ſchon lange vor Chriſtus Gott aufrichtig angebetet hätten. Aber die eigne Anſicht, die Lücke vorträgt, genügt doch auch nicht. Er meint nämlich, es ſey πνεῦμα hier der Gegenſatz von allem Getheilten und Geſpaltenen, das ſich im Heidenthum als Polytheismus, im Judenthum als Gehaltenheit von Ahnung, Sehnſucht, Weiſſagung in Bildern, Typen und Symbolen darſtellte. Aus dem Letztern läßt ſich nun allerdings ſchließen, daß im Alten Teſtament noch nicht die ἀλήθεια (= σῶμα, Gegenſatz von σκιά, Kol. 2, 17.) war, aber doch nicht, daß die Juden das Göttliche ſelbſt noch in der Geſpaltenheit auffaßten. Lücke müßte denn eben Raum und Zeit ſelbſt die Geſpaltenheit nennen, in welchem Fall ich freilich ganz mit ihm übereinſtimmen, dann aber das tadeln müßte, daß dieſer Gelehrte auf den Polytheismus der Heiden hinwinkt, in dem ſich nicht bloß etwas Niederes, Unentwickeltes, ſondern etwas poſitiv Falſches kund gibt. Dergleichen poſitiv falſche Elemente fehlen aber durchaus in der altteſtamentlichen Ökomonie, die nur für einen untergeordneten Standpunkt berechnet, in ſich aber lautere Wahrheit iſt. Der Grundirrthum Lücke's liegt daher meiner Anſicht nach darin, daß er ἀλήθεια dem ψεῦδος entgegenſtellt, woraus (nach 1, 17.) folgen würde, daß vor Chriſtus (alſo auch im A. T.) nur Lüge war, während doch der Sinn nur iſt, daß das volle Weſen fehlte, der richtige Schatten aber da war. Eine andere Auffaſſung dieſer Stelle, die zurückgewieſen werden muß, iſt die, wornach man ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ von der Richtigkeit der Vorſtellungen, die der Anbetende von Gott haben muß, verſteht. Die richtige Vorſtellung iſt nämlich bloß die Folge des Lebens im Geiſt, und dieſes wird nur möglich durch die Mittheilung des Geiſtes von oben. Nach der obwaltenden Geſpaltenheit von Wiſſen und Seyn im Menſchen kann Jemand aber auch gar manche richtige Vorſtellungen über Gott ſich angeeignet haben, ohne das Weſen des göttlichen Lebens zu beſitzen. Wir können alſo die Worte nur von dem neuen höhern Lebenselement verſtehen, das der Herr vom Himmel herab zu bringen kam, ſo daß es nicht als eine Sache des Entſchluſſes und guten Willens zu betrachten iſt, Gott im Geiſte und in Wahrheit anzubeten; der natürliche Menſch, ohne die Kraft von oben, iſt gehalten in den Banden der Sinnlichkeit; er kann

Gott nicht göttlich anbeten, weil er ungöttlich iſt, bis er dazu Gotteskraft und Weſen im Glauben empfangen hat.

25 — 27. Wenn nun auch die ſamaritaniſche Frau etwas von dem reichen Sinn der Worte ahnen mogte, die Jeſus zu ihr ſprach, ſo entging ihr doch gewiß das Weſen derſelben. Nur das erkannte ſie, es werde etwas Großes, Erhabenes verheißen; die nähere Aufklärung darüber erwartete ſie von dem kommenden Meſſias, an den man die Löſung aller Schwierigkeiten, eben ſo wie die Befreiung von aller Noth, anzuſchließen ſich gewöhnt hatte. (Die Samaritaner theilten die Meſſiasanſichten der Juden im Weſentlichen, nur waren ihre Vorſtellungen von ihm wohl unklarer, als die der Iſraeliten; vielleicht aber auch weniger mit politiſchen Elementen verſetzt.) Hierauf erklärte ihr der Heiland unumwunden: Er ſey es. (Das ἐγώ εἰμι ſteht prägnant, wie das hebräiſche אֲנִי הוּא. Nach dem Zuſammenhange iſt hier zu ergänzen ὁ Χριστός.) Dieſe offene Erklärung ſeiner Miſſianität ſcheint mit den bei den Synoptikern ſo häufigen Verboten in Widerſpruch zu treten, zu ſagen, daß er der Meſſias ſey, wenn ihn Jemand dafür erkannte. (Vergl. hierüber im Comm. zu Mt. 8, 4.) Ohne Zweifel hatte die unbefangene Ausſprache Chriſti über ſeine erhabene Würde hier ihren Grund in der Schlichtheit der Frau und der Bewohner von Sichem überhaupt. Sie waren fern von ſolchen politiſchen Anſichten, als die Juden hegten, es waren daher auch keine ſolchen Mißverſtändniſſe bei ihnen zu beſorgen. Die Jünger bei der Rückkehr aus der Stadt wundern ſich, daß Jeſus ſich mit einem Weibe zu reden bemüht, (die Juden achten das weibliche Geſchlecht auch jetzt noch für unfähig, im Geſetz unterrichtet zu werden,)*) wagen aber aus zarter Scheu nicht, ihn zu fragen, was er mit ihr beredet habe. Man könnte hier nun wegen der Zeugen des Geſprächs Jeſu mit der Frau in Verlegenheit kommen; allein einmal iſt ja nicht bemerkt, daß alle Jünger in die

*) Die Verachtung des weiblichen Geſchlechts haben die Juden mit den Orientalen überhaupt gemein; ſie bilden in dieſer Beziehung den ſchroffſten Gegenſatz gegen die germaniſchen Völker, in denen ſich die Achtung des Weibes oft zu einer Vergötterung deſſelben verunſtaltet hat.

Stadt gegangen ſeyen, vielleicht war unſer Evangeliſt bei dem Geſpräch zugegen. Oder aber Chriſtus ſelbſt, oder die Sichemiten, während des Aufenthalts der Jünger in der Stadt (4, 43.) theilten ihnen das Nähere darüber mit. Dergleichen Annahmen kann man nur auffallend finden, wenn man die Verhältniſſe Chriſti und der Jünger nicht ganz ſchlicht und einfach auffaßt. Die gewaltigen Wirkungen des Geſprächs, die ſie vor Augen ſahen, mußten ihre Aufmerkſamkeit darauf lenken, die denn auch von der einen oder andern Seite her befriedigt ſeyn wird.

28—30. Die Erklärung Chriſti, er ſey der Meſſias, ſetzt ſich nun im Gemüth der Frau mit den Eröffnungen Jeſu über ihr Leben zuſammen (V. 16 ff.) und ſie glaubt an ihn; ſie eilt in die Stadt zurück, um an dem Urtheil ihrer Mitbürger ihre Ueberzeugung zu befeſtigen.

31—34. Immer im Bewußtſeyn ſeines erhabenen Berufes lebend, bemüht ſich der Herr, nach der Entfernung der Frau in den Jüngern das tiefere Leben zu wecken. Erfüllt mit den Gedanken leiblicher Stärkung, laden ſie ihren himmliſchen Meiſter ein, ſich mit ihnen zu laben. Der Erlöſer führt ſie aber in die Tiefe ſeines innern Lebens, das durch das geſegnete Geſpräch mit einem kindlichen Gemüth ſo innerlich erquickt worden war in Kraft des Geiſtes von oben, daß die Seele den Leib mit ſtärkte. Die an die Geiſtigkeit der Worte Jeſu noch wenig gewöhnten Jünger denken an leibliche Nahrung, die auf unbekanntem Wege ihm zugekommen ſeyn mögte, bis der Herr in ausführlicherer Rede ihnen ſeine Meinung enthüllt. (Das ἔργον iſt das ganze Erlöſungswerk Chriſti, als das θέλημα Gottes für ihn. Das ποιεῖν und τελειοῦν iſt nun in Zuſammenfaſſung mit den Wirkungen des Geiſtes in Chriſto zu nehmen. Die Thätigkeit für Gottes Reich öffnete gleichſam einen Born der Kraft nach dem andern im Innern des Herrn, und das war es, was ihn ſtärkte und erquickte. — Dieſe Stelle zähle ich übrigens zu denen, in welchen ἵνα nur mit Zwang τελικῶς gefaßt werden kann. Winer [Gramm. 3te Aufl. S. 382.] berührt dieſe Stelle nicht. Der Sinn iſt hier nicht: „auf daß ich den Willen Gottes thun könne,“ ſondern: „das Thun ſelbſt iſt die Erquickung.“)

35. Die Rede Chriſti nimmt nun eine etwas andere Wendung.

die aber, wie ältere und neuere Exegeten einſtimmig erklären, dadurch hinlänglich motivirt wird, wenn man annimmt, daß der Herr eben die Bewohner von Sichem aus der Stadt zu ſich hinausſtrömen ſah. Auf dieſe erhebende Erſcheinung lenkt Jeſus den Blick der Jünger und bezeichnet die heilsbegierigen Schaaren als zur Erndte reife Saaten. Ohne Zweifel haben wir uns überdies Jeſum mit keimenden Saatfeldern umgeben zu denken, auf dieſe beziehen ſich die erſten Worte: ἔτι τετράμηνός ἐστι κ. τ. λ. (Der text. rec. lieſt τετράμηνος sc. διάστημα. Griesbach aber, dem Schulz gefolgt iſt, hat auf die Autorität vieler ausgezeichneter Handſchriften τετράμηνον sc. χρόνος aufgenommen.) Wahrſcheinlich iſt dieſer Ausdruck auf ſchnell reifende Sommerfrüchte zu beziehen, die im December geſäet und ſchon im April zu Oſtern geerndtet werden konnten. Jedenfalls können wir hieraus ſchließen, daß Jeſus dieſe Worte in der Saatzeit, alſo etwa von October bis December nach den klimatiſchen Verhältniſſen Paläſtina's, ſprach. Daraus erhellt nun aufs unverkennbarſte die Unſicherheit der Chronologie auch nach dem Johannes. Denn 2, 13. reiſte Jeſus zum Paſchafeſt, und in den folgenden Erzählungen ſind ſo wenige Zeitbeſtimmungen, daß wir eben ſo gut nach dem Text annehmen könnten, es ſey dies im Mai, als im December geſprochen, wenn nicht der zufällige Ausdruck uns hier leitete. Übrigens iſt die Vergleichung der irdiſchen und der geiſtigen Saaten in dieſem Verſe ſo zu faſſen, daß man ἔτι und ἤδη als Gegenſätze auffaßt. Dort wird erſt die Saat in Hoffnung ausgeſtreut, hier iſt die Erndte ſchon da. Darauf führt deutlich das Folgende (V. 38.), wo die Jünger als die Erndtenden, die nicht geſäet haben, dargeſtellt werden.

36 — 38. Die Ausführung des Bildes iſt ſehr verſtändlich und manche der Hauptgedanken, als das μισθὸν λαμβάνειν, συνάγειν καρπόν, wurden ſchon im Comm. Th. *I.* zu Mt. 20, 1 ff. 3, 12. erklärt. Dunkel iſt nur die eigentliche Meinung Chriſti von der Anwendbarkeit des Sprichworts in dieſem Fall. (Λόγος = παροιμία. 2 Petr. 2, 22. — Griesbach zieht die Lesart ὁ ἀληθινός der ohne Artikel vor; der Gedanke wird darnach nachdrücklicher, „jenes Sprichwort, das für ſo viele Verhältniſſe ſeine Wahrheit hat: wie Mancher muß etwas unternehmen, wovon

er keinen Nutzen weiter hat!") Wollte man nämlich ſagen, wie die ältern Exegeten die Stelle verſtanden, die ἄλλοι (V. 38.) ſeyen Moſes und die Propheten, und die gläubige Empfänglichkeit in den Herzen der Samaritaner ſey die Erndte, die aus ihrer Predigt aufkeimt, ſo ſcheint Jeſus ſelbſt mit der Erndtende zu ſeyn; das ſoll aber offenbar nicht der Sinn der Worte ſeyn, es hätte denn heißen müſſen: ἡμεῖς θερίζομεν. Die Neuern ſagen daher, Chriſtus ſey der Säende und die Apoſtel ſollten ſpäterhin den Segen ſeiner Wirkſamkeit ſehen, den Chriſtus ſelbſt nicht mehr hienieden ſchaute. Der Plural (ἄλλοι V. 38.), ſagt man, ſey bloß wegen der Zurückbeziehung auf das Sprichwort geſetzt, er gehe aber bloß auf Jeſum. Allein dann paßte ja der Gegenſatz (V. 35.) gar nicht, wornach die geiſtige Erndte als die ſchon zur Reife entwickelte, der irdiſchen gegenübergeſtellt ward; zu geſchweigen, daß ja die Apoſtel auch doch immer nur die erſten Anfänge der Wirkſamkeit des Herrn ſahen. Die Stelle kommt nur rein heraus, wenn man ſie nach Mt. 23, 34. Lc. 11, 49. auffaßt. Chriſtus ſtellt ſich dar als den Hausvater, der Saat und Erndte zugleich beſorgt, er ſendet alle Boten, die des A. wie die des N. Ts., und deshalb ſteht er in der Reihe (weder der Säenden, noch der Erndtenden) gar nicht mit. Im Verhältniß zum A. T. und ſeinen Dienern, wie ihrer Wirkſamkeit, nennt nun der Herr die Jünger die in die Erndte Geſendeten, indem ſich der große Zweck des Geſetzes in der ſich kund gebenden Sehnſucht der Sichemiten nach dem Göttlichen bereits als verwirklicht darſtellte. Es iſt alſo weder zunächſt von der künftigen Erndte der Apoſtel die Rede, noch von der eben ausgeſtreuten Saat Chriſti, ſondern den Jüngern ſoll bemerklich gemacht werden, wie gnadenreich ſie berufen ſind, indem die Propheten des A. T. ihnen ſo mächtig vorgearbeitet hätten. Nach dem Ideenreichthum ſolcher Stellen läßt ſich aber auch von der Gegenwart im Verhältniß zur apoſtoliſchen Zeit ſagen*),

---

*) In dieſer Stelle liegt ein reicher Troſt für treue Zeugen der Wahrheit, welche von ihrer Arbeit wenig oder keine Frucht zu ſehen bekommen. Es giebt Säeprediger und Erndteprediger, und was die letztern erndten, haben nicht ſelten treue Vorgänger ausgeſtreut.

wir ſind in ihre Arbeit gekommen, ſie haben des Tages Laſt und Hitze für uns getragen, die wir in der elften Stunde berufen ſind. (Vergl. zu Mt. 20, 9 ff.)

39—42. Die Samaritaner wurden weniger durch die Bande des ſtarren Phariſäismus gehalten, ſie wendeten ſich daher leicht dem Evangelium zu. Sie erkannten in Chriſto den Erlöſer der Welt und baten ihn, voll Verlangen nach gründlicher Erkenntniß, bei ihnen zu bleiben. Zwei Tage ſchenkte ihnen auch der Herr, um ſie im Glauben zu befeſtigen*). Intereſſant iſt dieſe Stelle für die Bedeutung des πιστεύειν**). Das bloß hiſtoriſche Fürwahrhalten auf Relationen dieſes oder jenes (πιστεύειν διὰ τὴν λαλιὰν τῆς γυναικός — λαλιά = λόγος [V. 39.] vergl. Joh. 8, 43.) wird unterſchieden von dem πιστεύειν aus perſönlicher Erfahrung (ἀκηκόαμεν καὶ οἴδαμεν V. 42.). Wäre freilich der Erlöſer wie ein anderer Menſch, ſo könnte auch ſein λόγος nicht mehr gelten, als der irgend eines Andern, und in ſeiner eigenen Sache noch weniger. Allein wie die Sonne ihr Daſeyn und ihr Weſen durch nichts bezeugt als durch ihren Glanz und ihre belebende Wärme; ſo hatte Chriſtus als die Sonne der Geiſterwelt alle Jahrhunderte hindurch und hat er noch heute, auch nur das Eine Zeugniß ſeiner Wirkung auf die Seelen für ſich. Jedes vorurtheilsfreie Gemüth erfaßt er aber durch dieſelbe auch ſo ganz und gar, daß durch die Aufnahme ſeiner höhern Lebenskräfte ihm erfahrungsmäßig gewiß wird, in Ihm ruhe das Heil der Welt. Die Vorſtellungen und Lehrſätze daher ſind im Glaubensleben nicht das Urſprüngliche, ſondern das aus der Aufnahme des Elements des Geiſtes Abgeleitete. (Vergl. das zu Joh. 4, 24. Bemerkte.) Merkwürdig iſt übrigens dieſer Vorgang noch in ſofern, als hier allein die Wirkſamkeit des Herrn eine Erweckung im Großen hervorbrachte; gewöhnlich finden wir nur Einzelne durch ihn erregt und dieſe als Saamenkörner einer neuen höhern Ordnung der Dinge im ganzen Volke hin und wieder ausgeſtreut.

---

*) Sehr ſchön ſagt Chryſoſtomus von dieſer Bitte, die eigentliche Meinung der Bittenden ſey geweſen: διηνεκῶς αὐτὸν κατέχειν.

**) Vergl. im Comm. Th. I. zu Mt. 8, 1. 9, 1. 13, 58. 17, 20.

§. 8. Heilung des Kindes eines Hofbeamten.
(Joh. 4, 43—54.)

Wie dieſe Erzählung zu dem Zweck des Evangeliums paßt, ſieht man nicht ſogleich ein. Sie gleicht ganz den Heilungsgeſchichten, wie die Synoptiker ſie mittheilen, als ſolche konnte ſie aber, zumal da gar keine Reden Jeſu ſich an dieſelbe anſchließen, für Johannes keine Bedeutung haben. Die Erzählung war ihm wohl nur in ſofern wichtig, als ſich darin, wie in der frühern Relation, die Ausbildung der πίστις im Gemüth eines Individuums darſtellt. Die Heilung war ihm alſo nur ein Mittel zum Zweck, in ſofern ſie nämlich dazu diente, den βασιλικός ſchneller und gründlicher ins Glaubensleben zu verſetzen. Die Erzählung iſt demnach bloß als Nachtrag zu der vorhergehenden zu faſſen.

43—46. Von Sichem begab ſich Jeſus nach Galiläa, aber nicht in ſeine Vaterſtadt (πατρίς, wofür Nazareth gehalten ward), weil man ihn dort nicht anerkannt hatte. (An der Bedeutung des γάρ V. 44. darf nichts geändert werden, wie die ältern Exegeten wollten, welche glaubten, es ſtehe für aber, obgleich, eine Annahme, die ganz unzuläſſig iſt. Vielmehr iſt ἐμαρτύρησε als Plusquamperfect zu faſſen und die ganze Bemerkung bezieht ſich auf die ſchon früher vorgefallene Begebenheit [Lc. 4, 16 ff.] zurück.) — Die Bemerkung, daß die Galiläer die Wunder, welche der Herr ἐν τῇ ἑορτῇ gethan hatte, angeſchaut hatten, führt darauf, daß der Erlöſer nur erſt dies eine Feſt ſeit ſeinem Amtsantritt in Jeruſalem zugebracht hatte; da er doch nach 4, 35. mindeſtens das Laubhüttenfeſt (im October), vielleicht aber auch ſogar die Encänien (im December) noch hätte feiern können. — Bei der Unterſuchung über den βασιλικός fragt es ſich beſonders, ob dieſe Erzählung mit der Mt. 8, 5 ff. Lc. 7, 2 ff. erklärten identiſch ſey, wie namentlich Semler behauptet hat. Es läßt ſich nämlich βασιλικός ſowohl von Militair- als von Civildienern eines βασιλεύς (hier des Herodes Antipas) verſtehen. Im erſtern Sinn könnte der Ausdruck dem Hekatontarchen bei Mt. und Lc. parallel ſtehen. Allein Lücke und Tholuck haben ſchon treffend dargethan, daß die Differenz der Begebenheiten bei weitem wahrſcheinlicher und deshalb βασιλικός auch von einem

Civilbeamten zu verſtehen ſey. Erſtlich ſind nämlich doch auch im Aeußern ſehr viele Verſchiedenheiten zwiſchen beiden Erzählungen; dann aber ſpricht ſich, und das iſt entſcheidend für die ganze Frage, ein völlig verſchiedener Character in dem Hauptmann bei Mt. und Lc. und in dieſem βασιλικός aus. Jener erſcheint als ein Muſter der Demuth und des Glaubens, ſo daß er ſelbſt das Staunen des Sohnes Gottes weckt; dieſer dagegen ringt ſich mühſam zum Glauben empor, indem es ihm eigentlich nur um Hülfe gegen die äußere Noth zu thun iſt.

47. 48. In den Worten Jeſu: ἐὰν μὴ σημεῖα κ. τ. λ. liegt offenbar etwas Strafendes. Es mag ſich daſſelbe nicht **allein** auf ihn, ſondern auch auf die anweſenden Volksmaſſen bezogen haben; jedenfalls aber traf die Rüge ihn mit. Offenbar benimmt aber dieſer Tadel der Wunderſucht der Bedeutung der Wunder ſelbſt nicht das Geringſte. (Vergl. im Comm. Th. I. S. 244.) Der Zweck der Wunder iſt weder der Eitelkeit und Neugierde zu dienen, noch die Widerſtrebenden zum Glauben zu zwingen, ſondern vor den von der Gewalt der Wahrheit bereits Ueberwältigten die göttlichen Boten zu legitimiren.

49—51. Der Königiſche rief aber, ohne ſich durch das ſtrafende Wort abwendig machen zu laſſen, auf's Neue die Hülfe des Herrn an. (Κατάβηθι iſt geſetzt, weil Kapernaum niedrig am Meeresſtrande lag.) Dieſer ſetzt ſeinen Glauben dadurch auf die Probe und ſteigert ihn, daß er den Vater an das bloße Wort glauben läßt. Ohne den Kranken zu ſehen und zu berühren, in welchem Fall dem ſinnlichen Menſchen die Heilung als leichter erſcheint, ſpricht Chriſtus bloß die Verſicherung ſeiner Geneſung aus. (Vergl. darüber, daß der Vater glaubt und der Sohn geſundet, zu Mt. 17, 14 ff.)

52—54. Von den ihm mit der Kunde der Heilung des Kindes entgegen eilenden Dienern erkundet der bekümmerte Vater ſorgſam die Stunde, in welcher die Hülfe eintrat, und als er erfährt, es ſey eben **die** (der ſorgſame Johannes nennt ſie ausdrücklich die ſiebente), in der Jeſus das Wort ſprach, wächſt ſein Glaube an den Herrn. (Κομψός findet ſich im N. T. nur hier. Es heißt zunächſt geſchmückt, ſchön; hier iſt es gleich βελτίων gebraucht. Arrian. diss. Epict. III. 10. findet ſich auch κομψῶς ἔχειν.) Mit Zurückbeziehung auf ſeine Erzählung vom

Wunder zu Kana (2, 11) nennt Johannes dies das zweite σημεῖον, nämlich in dieſer Gegend. Von den Wunderthaten Jeſu überhaupt kann dieſe Zahl nicht gelten, weil er ſchon in Jeruſalem mehrere verrichtet hatte. (Vergl. 4, 45.)

§. 9. Heilung des Kranken zu Bethesda.
(Joh. 5, 1—47.)

Die folgende Erzählung von der Heilung eines 38jährigen Kranken iſt nun offenbar nicht um ihrer ſelbſt willen aufgenommen, ſondern ſie dient nur zum hiſtoriſchen Anlehnungspunkt der großen Rede des Erlöſers, die ſich an ſie anſchließt. In dieſer ſpricht Jeſus über ſein Verhältniß zum Vater, ſo daß die eigenthümliche Würde Chriſti in derſelben beſonders klar heraustritt, und eben dadurch ſteht der ganze Abſchnitt im beſtimmteſten Zuſammenhange mit dem Geſammtzweck des Evangeliſten.

1. Ohne genauere Angabe (ſelbſt der Artikel fehlt nach den beſten Codd. vor ἑορτή,) bemerkt Johannes, es ſey wieder ein Feſt eingetreten und der Herr ſey zu demſelben nach Jeruſalem gereiſt. Es fragt ſich, welches Feſt gemeint ſeyn mag? Wie wenige Momente zur ſichern Entſcheidung dieſer Frage gegeben ſind, läßt ſich ſchon aus dem Factum abnehmen, daß es kein jüdiſches Feſt giebt, das nicht von dem einen oder andern Exegeten hier gefunden wäre. Sieht man aber unbefangen die Stelle in ihrem Zuſammenhange mit dem Vorhergehenden und Folgenden an, ſo wird wohl höchſt wahrſcheinlich, (denn über Wahrſcheinlichkeit läßt ſich hier überall nicht hinauskommen,) daß in ihr weder von einem Paſſahfeſt, noch von einem in die letzten Monate des Jahres fallenden Feſt die Rede ſeyn kann. Gegen die erſte Annahme ſpricht nicht bloß der fehlende Artikel (indem das Paſſah als das Hauptfeſt ἡ ἑορτή genannt zu werden pflegt, Joh. 4, 45. 11, 56. 12, 12.), ſondern vor allen die Stelle 6, 4. Hier iſt ausdrücklich von einem bevorſtehenden Paſſah die Rede, und es müßte daher, wenn dieſes Feſt auch ein Paſſahfeſt wäre, der Ausdruck μετὰ ταῦτα (6, 1.) mehr als ein ganzes Jahr umfaſſen. Die ganze unhaltbare Erklärung des: ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα (6, 4.) durch: „das Paſcha war erſt eben vorüber,“ wird nämlich Niemand zur ſeinigen machen wollen.

Gegen die Annahme aber, daß es eins der ſich an das 2, 13. erwähnte Paſſah anſchließenden ſpätern Feſte des Jahres ſeyn mögte, z. B. Laubhütten- oder Tempelweihfeſt (im October und December), ſpricht der Umſtand, daß nach 4, 35. nur noch 4 Monate bis zur Erndte waren. Demnach iſt in der That die einfachſte Annahme, daß hier das im März gefeierte Purimfeſt gemeint ſey; dieſelbe paßt eben ſo gut zum Vorhergehenden (4, 35.), als auch zum Folgenden (6, 4.), indem das Paſſahfeſt einen Monat ſpäter als Purim gefeiert ward. (Vergl. über die Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα 2 Macc. 15, 36.) Die ältern Kirchenväter erklärten alle (Irenäus adv. haer. II. 39. ausgenommen)*), dieſe Stelle ſo, daß ſie kein Paſſahfeſt darin ſahen; ſie nahmen daher auch nur 3 Oſterfeſte an, die Jeſus während ſeines Lehramtes gefeiert habe, und berechneten demnach die ganze öffentliche Wirkſamkeit des Herrn zwiſchen 2 und 3 Jahren. Erſt ſeit Theodoret glaubte man im Daniel prophetiſche Andeutungen zu finden, daß der Meſſias zwiſchen 3 und 4 Jahr lehren würde, und ſeitdem erklärte man unſere Stelle vom Paſſahfeſt. In der neueſten Zeit kehrte man erſt zur einfachen Anſicht des Alterthums zurück. (Vergl. Lücke's Comm. Th. II. S. 2. Anm.) Wie wenig aber ſelbſt das Evangelium Johannis geeignet iſt, eine Chronologie des Lebens Jeſu ſicher zu begründen, das kann dieſe Stelle anſchaulich machen.

2. Wegen der Schwierigkeit der Beſtimmung der Localität in Jeruſalem haben ſich in den Codd. in dieſem Verſe viele Varianten eingeſchlichen. Einige leſen bloß: ἐν Ἱεροσολύμοις κολυμβήθρα, Andere verbinden προβατικῇ, bald im Nominativ, bald im Dativ, mit κολυμβήθρα. Allein die gewöhnliche Lesart iſt auch die geſicherſte und deshalb von allen beſten neuern Kritikern adoptirt. Nur Gersdorf (in ſeinen Beitr. z. Sprachchar. S. 58.) will leſen: ἡ προβατικὴ κολυμβήθρα, ἡ λεγομένη κ. τ. λ. Allein wir wiſſen nichts von einem Schaafteich, wohl aber davon, daß in Jeruſalem ein Schaafthor (bei προβατικῇ iſt πύλη zu ergänzen) war. (Nehem. 3, 1. 32. 12, 39.) Neben dem-

*) Ueber die Anſichten der Alexandriner, die nur ein Jahr und einige Monate annahmen, vergl. im Comm. Th. I. S. 460. zu Lc. 4, 18.

ſelben lag dieſer Teich, mit einer Heilquelle, welche noch zur Zeit des Euſebius kräftig war*). Zur Bequemlichkeit der Kranken waren hier Bauanlagen gemacht, namentlich ein Säulengang zum Schutz gegen ſchlechte Witterung. Vermuthlich war dieſer Bau eine von mildthätigen Herzen gemachte Stiftung; daher der Name Βηθεσδά = בֵּית חֶסְדָּא, d. i. domus misericordiae. (Die Auslaſſung des ח in der Compoſition findet ſich öfter, beſonders in Namen, z. B. Ναασσών für Ναχσών, Μαθουσάλα für Μαθουσάλαχ. Vergl. Kuinoel z. d. St.) Der Name wird in den Handſchriften ſehr verſchieden geſchrieben, weil er den Abſchreibern, die meiſtens nicht Hebräiſch verſtanden, unbekannt war. Bemerkenswerth iſt unter den abweichenden Formen die Schreibart: Βηθζαθά oder Βηζαθά. Dieſe ſcheint dem hebräiſchen בֵּית חֲדַתָּא, d. i. Neuſtadt, zu entſprechen, und nach Joſephus (B. J. V. 4. 2.) führte ein Theil von Jeruſalem dieſen Namen. Allein die kritiſchen Autoritäten entſcheiden doch auch hier für die Beibehaltung der gewöhnlichen Lesart. Nur ſcheint die Lesart Βηθζαθά von Perſonen herzurühren, die Localkenntniſſe von Jeruſalem hatten.

3—5. In dieſen Hallen nun lagen Schaaren von Leidenden, welche die Kräfte des Waſſers benutzen wollten; unter dieſen eben auch jener 38jährige Kranke (vermuthlich ein Paralytiſcher, Gelähmter,) deſſen Heilung erzählt wird. Hier aber hat nun die Erzählung einen Zuſatz (von ἐκδεχομένων bis νοσήματι), der nach den kritiſchen Hilfsmitteln für unächt zu halten iſt. Er fehlt nämlich nicht nur in einer großen Anzahl der beſten Codd., ohne daß ſich doch ein Grund zur Auslaſſung denken ließe, ſondern auch die Handſchriften, welche ihn haben, bezeichnen denſelben mit kritiſchen Zeichen, und überdies findet ſich eine ſehr große Zahl von verſchiedenen Lesarten in dieſem Zuſatz (indem die einen dieſes, die andern jenes Stück deſſelben haben oder auslaſſen), was gemeiniglich ſpätere Einſchiebſel zu verrathen pflegt. Sehr alt muß übrigens der Zuſatz ſeyn, da ſchon Ter-

---

*) Daß aus dem ἔστι ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις nicht gefolgert werden kann, daß Jeruſalem zur Zeit der Abfaſſung des Evangeliums noch ſtand, iſt ſchon in der Einleitung (§. 4.) bemerkt.

tullian, Chryſoſtomus u. a. KVV. ihn kennen. Höchſt wahrſcheinlich kam er aus Handſchriften in den Text, an deren Rand ſich die Beſitzer aus eigner Anſchauung dieſe Notiz hinzugeſchrieben hatten. Das Factum iſt daher ohne Zweifel wahr, daß das Waſſer von Zeit zu Zeit (κατὰ καιρόν) ſtoßweiſe aufſprudelte, und man demſelben in ſolchen Momenten die größte Heilkraft zuſchrieb. Da nun der Kranke auf dieſes Factum Rückſicht nimmt (V. 7.), lag es offenbar ſehr nahe, jenen Zuſatz zur Erklärung ſeiner Worte hinzuzufügen. Einer beſondern Betrachtung werth iſt aber noch der Umſtand, daß in dieſem Zuſatz die Bewegung des Waſſers auf einen Engel zurückgeführt wird. Auch die beſten neuern Ausleger, Lücke und Tholuck, ſehen darin eine Legende, und halten es nicht der Mühe Werth, tiefer in die Idee einzugehen, weil ſie doch keine ächt johanneiſche iſt. Aber ich bin ganz überzeugt, daß, wiewohl die Stelle von Johannes nicht herrührt, ſie doch nichts enthält, was in ſeinen Ideenkreis nicht hineinginge. Man muß ſich nur vor der herrſchenden Anſicht verwahren, wonach die Production der Erſcheinung in der Quelle durch Naturkräfte, als die natürliche, der übernatürlichen durch einen Engel abſolut entgegengeſtellt wird. Nach der Zurückführung der Erſcheinung auf einen Engel wird vielmehr das Daſeyn und Mitwirken von Naturkräften nicht geleugnet, nur werden dieſe Naturkräfte ſelbſt in ihrer höhern Urſächlichkeit aufgefaßt. Daß eine ſolche Auffaſſung der Engel dem Evangeliſten nicht fremd war, zeigt klar die Stelle 1, 52., wo auch Niemand an ein Herauf- und Herabſteigen geflügelter Weſen, wie die Engel bisweilen erſcheinen, denken kann, ſondern nur an die Fülle geiſtiger Kräfte, die auf dem Menſchenſohn als ihrem Mittelpunkt ruhte. In jedem phyſiſchen Wunder des Herrn, könnte man daher ſagen, ſtieg ein Engel, eine Offenbarung göttlicher Kraft, auf ihn hernieder; und ſo eben wird auch hier eine auffallende Naturerſcheinung nicht an todte mechaniſche Naturkräfte gebunden, ſondern auf die ſchöpferiſchen Lebensgeiſter einer höhern Welt zurückgeführt. (Vergl. zu Mt. 1, 18. im Comm. Th. I. S. 46. und S. 268. Note.)

6—9. Jeſus erblickte den armen Leidenden (ὅτι ἔχει scil. ἐν ἀσθενείᾳ, vergl. V. 5.) und ſuchte die Hoffnung nach Hülfe in ihm zu wecken, durch die Frage: θέλεις ὑγιὴς γενέσθαι; die

Anſicht des Dr. Paulus, der zufolge dieſer Kranke ein Betrüger war, der nicht geſund ſcheinen wollte, obgleich er es war, richtet ſich durch ſich ſelbſt, indem die offenbare Abſicht des Referenten iſt, eine Wunderheilung des Erlöſers zu erzählen. Freilich hat das θέλεις etwas Auffallendes; es ſcheint ſich ja von ſelbſt zu verſtehen, daß ein ſo lange Leidender geſund zu werden wünſcht. Das Auffallende verſchwindet aber, wenn man ſich denkt, daß dieſer Unglückliche gleichſam alle Hoffnung zur Geneſung weggeworfen hatte; ſeine Paralyſe hinderte ihn, zur rechten Zeit an das erregte Waſſer zu gelangen, und ſomit ſchien ihm jeder Weg der Heilung verſchloſſen. Daher ſoll die Frage die ſchlummernde Sehnſucht in ihm wecken, und ihn dadurch empfänglich machen für die Aufnahme der himmliſchen Kräfte, die vom Erlöſer über ihn ausſtrömten.

10 — 13. Der Umſtand, daß die Heilung an einem Sabbath vollzogen ward, erregte nun den Widerſpruch des in peinlichem Phariſäismus gefeſſelten Volkes. (Vergl. zu Mt. 12, 10 ff.) Beſonders tadeln die Umſtehenden das Tragen des Ruhebettes, als Sabbathsſchändung. Der Geheilte entſchuldigt ſich mit dem Befehl ſeines Retters, den er zwar dem Namen nach nicht kannte, der ſich ſeinem Bewußtſeyn aber als ausgerüſtet mit Kräften einer höhern Welt dargeſtellt hatte. (Ἐκνεύω, oder ἐκνέω, V. 13., findet ſich im N. T. nur hier. Es bedeutet eigentlich, mit auf die Seite gewendetem Kopf ausweichen, denn überhaupt ausweichen, ſich entziehen.)

14 — 16. Bald darauf traf der Herr den Geheilten wieder im Tempel und ſuchte nun die leibliche Heilung, die ihm widerfahren war, zu ſeiner geiſtigen Reſtitution zu verwenden. Wahrſcheinlich hing nach den Worten: μηκέτι ἁμάρτανε, die Krankheit des Mannes mit ſündlichen Ausſchweifungen zuſammen. Der Erlöſer warnt ihn daher nachdrücklichſt, die Sünde zu meiden, indem ſich aus dieſer immer wieder ein Übel für ihn entwickeln würde, und zwar ein um ſo ſchwereres, je größer ſeine Schuld werde, die nothwendig wachſe durch fruchtlos gemachte beſondere Erfahrungen von der Gnade und Barmherzigkeit. Das χεῖρον darf aber nicht ſowohl auf eine ſchwerere Krankheit, als vielmehr auf Strafen in jener Welt bezogen werden, denn von irdiſcher Strafe hatte der 38jährige Kranke das volle Maaß em-

pfunden. Der Geheilte erfuhr nun, wer ſein Wohlthäter ſey und erzählte es unbefangen den Juden. Böſe Abſicht hatte derſelbe gewiß nicht dabei, mindeſtens findet ſich keine Spur der Andeutung davon in der Darſtellung des Johannes. Vielleicht hoffte er, der berühmte Name Jeſu werde ihren Läſtermund ſchließen. Jene phariſäiſchen Synedriſten (V. 33.) aber verfolgten nun den Heiligen Gottes heftig; die Finſterniß nahm das Licht, das ſie beſtrahlte, nicht auf. (Joh. 1, 5. 11.) *).

17. Die Juden hatten nun wahrſcheinlich mit Berufung auf 1 Moſ. 2, 2. 3. 2 Moſ. 20, 10. 11. den Heiland über ſeine Heilung am Sabbath befragt. Er antwortete darauf ſo, daß er ſein eigenthümliches Verhältniß zum Vater geltend macht. Alſo leugnet Jeſus nicht etwa die Verbindlichkeit des Sabbatgeſetzes; er gibt nur näher die Beſchaffenheit deſſelben an. Die Sabbathfeier ſollte den in die Mannigfaltigkeit der irdiſchen Dinge zerſtreuten Menſchengeiſt zur Einheit des göttlichen Weſens ſammeln **); wer nun aber ſeiner Natur nach ganz in dieſer Einheit ruht, der feiert einen ewigen Sabbath und keine Thätigkeit kann ihn in die Zerſtreuung hineinziehen. Dieſe Ruhe in aller Thätigkeit iſt Gottes, und auch des eingebornen Sohnes vom Vater. Lücke bezieht das ἐργάζεσθαι bloß auf die erhaltende Thätigkeit Gottes; allein in der Welt des Geiſtes geht ja die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes auch immer fort, es darf daher dieſe nicht ausgeſchloſſen werden; ja die Erhaltung ſelbſt iſt im Grunde nur ein dauerndes Schaffen. Der Geiſt iſt die Kraft ſelbſt, und die Thätigkeit nichts als ihre nothwendige Aeußerung; dieſe iſt aber im vollkommenen Geiſt ohne Unruhe, welche nur die Thätigkeit des in der Mannigfaltigkeit der creatürlichen Dinge bald dahin, bald dorthin gezogenen geſchaffenen Geiſtes zu begleiten pflegt. In Gott, und eben ſo in Chriſto als ſeinem vollkommenen Abglanz, iſt daher abſolute Thätigkeit und abſolute Ruhe vereint.

18 — 20. Dieſe Vergleichung, welche der Herr zwiſchen ſich und ſeinem himmliſchen Vater anſtellte, leitete die Widerſacher

*) Die Lesart: καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι, iſt V. 16. ſicher unächt; ſie kam wohl aus V. 18 dahin.

**) Wie Luther trefflich ſich ausdrückt: „Du ſollt von deinem Thun laſſen ab, daß Gott ſein Werk in dir hab.“

auf einen noch ſchwereren (*οὐ μόνον — ἀλλὰ καί*) Anklagepunkt; daß er ſich nämlich Gotte gleich mache. Dieſe Stelle nun (in Verbindung mit der Parallele Joh. 10, 25—39.), iſt ſehr wichtig zur Beſtimmung des Begriffs: Sohn Gottes*), nach den Anſichten der Juden und Jeſu eigener Meinung. Die Juden erkannten darin keineswegs einen gewöhnlichen Meſſiasnamen, ſondern meinten, er lege ſich dadurch eine Gott gleiche Würde bei (*ἴσον ἑαυτὸν ποιεῖς τῷ Θεῷ*. 10, 33. *ποιεῖς σεαυτὸν Θεόν*), die ſie ſelbſt im Meſſias (nach ihren irrigen Anſichten) nicht anerkannten, ihn nur für einen ausgezeichneten Menſchen haltend. Dieſe Folgerungen aus ſeinen Worten erklärt nun der Herr ſo wenig für irrig, daß er ſie durchaus beſtätigt; ſo daß wir alſo hier eine authentiſche Erklärung des Herrn über ſeine Weſenseinheit und Gleichheit mit dem Vater haben. Mit der nachdrücklichſten Verſicherung (*ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν*,) behauptet Chriſtus die gänzliche Einheit des Wirkens zwiſchen ſich und dem Vater; ſowohl negativ, indem er alles Handeln aus eignem, von Gott losgelöstem Willen in ſich negirt, (*οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν*), als auch poſitiv, indem das Thun des Sohnes Gottes Thun iſt. Doch erſcheint aber die Differenz der Perſönlichkeiten in den gewählten Worten ſorgſam bewahrt, indem es nicht etwa heißt: *ὁ πατὴρ ποιεῖ ἐν τῷ υἱῷ*, ſondern: *ἃ ἐκεῖνος ποιεῖ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ*. Die Reducirung dieſer Einheit des Wirkens zwiſchen Vater und Sohn auf eine bloße ſogenannte moraliſche Einheit, die auch bei dem Tugendhaften durch Willensbeſtimmung ſtatt finden kann, iſt offenbar ganz gegen den Sinn unſerer Stelle, in der eben das characteriſtiſche *οὐ δύναται* auf eine Weſenseinheit als Grund der Einheit der Wirkſamkeit führt. Dieſen Grund enthält V. 20., indem derſelbe die Liebe als das Band zwiſchen Vater und Sohn, ſomit auch als den Grund der Einheit ihrer Wirkſamkeit angibt. (Vergl. 3, 35.) Die Liebe des Vaters zum Sohn wird hier als die vollkommene Selbſtmittheilung dargeſtellt; der Vater hat das *δεικνύειν*, der Sohn das *βλέπειν*, alles deſſen, was Gott iſt und

*) Wiewohl nämlich V. 17. der Name: *υἱὸς τοῦ Θεοῦ*, nicht vorkommt, ſo liegt er doch in dem *πατήρ* angedeutet. V. 19. und 20. tritt er daher auch gleich hervor.

wirkt. Beide Thätigkeiten (die erſtere mehr active, wie die zweite mehr receptive) ſind weſentlich aufzufaſſen; nicht in bloßer Vorſtellung zeigt Gott dem Sohn und ſchaut dieſer, ſondern in weſentlicher Geiſtesmittheilung, durch Auf- und Abſteigen der Kräfte Gottes, vollzieht ſich dieſe geheimnißvolle Einheit. Und, gleichſam in allmähliger Steigerung begriffen, offenbart ſie ſich in noch immer größeren, Bewunderung erregenden Wirkungen.

21. Als ein ſolches größeres Werk wird nun zuvörderſt die Todtenerweckung genannt. (Ἐγείρειν iſt hier von ζωοποιεῖν unterſchieden; jenes geht auf die Verſcheuchung des Todes, dieſes auf die Mittheilung des neuen Lebens.) Wie der Vater Alles in die Hand des Sohnes gegeben hat (3, 35.), ſo auch die Erweckung der Todten. Welche er will (οὓς θέλει), macht er lebendig *). Dieſer Wille des Sohnes iſt aber nicht als ein willkührlich beſtimmender und eigenmächtig ausſchließender zu denken (alles Eigne fehlt ja eben in der Wirkſamkeit des Sohnes), ſondern als ein allumfaſſender, die ganze Welt der bewußten Geſchöpfe beſeligender; nur freilich nicht zur Seligkeit zwingender, ſondern die freie Selbſtbeſtimmung erwartender. Die ſchwierige Frage, ob hier von der geiſtigen oder phyſiſchen Todtenerweckung die Rede ſey, iſt erſt V. 25 ff. zu entſcheiden, wo die Idee weiter ausgeführt wird. V. 21. wird ſie nur als ein erhabenes ἔργον hingeſtellt, das allein dem Vater und dem Sohn zukomme, als welche die ſelbſtſtändigen Quellen der ζωή ſind. (V. 26.)

22. Als ein anderes ἔργον, das der Vater dem Sohn übergeben, wird ferner die κρίσις genannt (vergl. V. 27.), die ihrer Natur nach ebenfalls, wie die Todtenerweckung, es ſey die geiſtige oder leibliche, göttliche Eigenſchaften vorausſetzt. Nur ſcheinbar widerſpricht dieſe Stelle den Worten 3, 17. οὐκ ἀπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν υἱὸν, ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον. (Vergl. die Erklärung z. d. St.) Denn 3, 17. ſoll nur geleugnet werden, daß der nächſte Zweck der Sendung Chriſti die κρίσις war, aber die

*) Lücke bemerkt mit Recht, daß der Ausdruck οὓς θέλει ſich zunächſt auf die Iſraeliten bezieht, welche bloß als Abrahamiden ein zwingendes Recht auf die ewige Seligkeit zu haben wähnten; dieſem Recht tritt Gottes Wille entgegen.

Folge derſelben für diejenigen, welche nicht glaubten, war das Gericht nach V. 18. ſogleich. Wie nun der Begriff der Todtenerweckung unbeſtimmt blieb, ſo auch der der κρίσις. Der Ausdruck kann ſo gut das innere geiſtige, als das allgemeine Weltgericht bezeichnen.

23. Der Zweck dieſer Uebergabe aller ſeiner Herrlichkeit von Seiten des Vaters an den Sohn iſt endlich, daß Alle dieſelbe Ehre, die dem Vater gebührt, auch dem Sohne geben; und daß daher diejenigen, welche den Sohn nicht ehren, eben auch den Vater nicht ehren, weil er nur im Sohn geehrt ſeyn will. Der Vater hat ſich gleichſam zurückgezogen; er will nur im Sohne erkannt, geliebt, angebetet werden. Erſt am Ende des Weltlaufs wird der Sohn das Reich Gott und dem Vater wieder überantworten. (1 Kor. 15, 24.) Dadurch ſchließt ſich der Zuſammenhang mit V. 18. vollkommen ab; die Juden hatten Jeſum getadelt, daß er ſich Gott gleich mache, dagegen zeigt der Heiland, Gott habe ihn ſich ſelbſt gleich geſetzt; wer ihn in dieſer ſeiner Hoheit nicht anerkenne, der ſey gegen den Willen des Gottes ſelbſt, den er zu ehren vorgebe. Dieſe Stelle nun, im Munde des von Herzen Demüthigen (Mt. 11, 29.) iſt ein ſtärkerer Beweis für die göttliche Natur Chriſti, als alle diejenigen Stellen, in denen er Gott genannt wird. Das: τιμᾶν τὸν υἱὸν, ὡς τιμῶσι τὸν πατέρα, kann nur auf die Ehre der Anbetung gehen, dieſe kann aber nach 2 Moſ. 20, 3. nur dem wahren Gott zukommen, und darf nur ihm gezollt werden. An ein willkührliches Uebertragen der Ehre der Anbetung durch Gott an dieſen oder jenen iſt aber bei würdigen Gottesbegriffen nicht zu denken; denn Gott kann nach ſeiner Wahrhaftigkeit nicht wollen, daß dieſe Ehre Jemanden erzeigt werde, dem ſie nicht gebührt; folglich bleibt nur, daß der Sohn, Licht aus Licht, Leben aus Leben, um der Weſensgleichheit und Einheit willen kann und muß wie der Vater angebetet werden. Und wer von ihm weiß und ihn nicht anbetet, betet auch den Vater (den lebendigen Gott) nicht an, ſondern etwa ſeinen Verſtandesgötzen, oder noch vergänglichere Idole; denn das ewige Licht das verborgenen Vaters hat ſich in keinem Andern offenbar gemacht, als eben in dem Sohn, dem offenbar gewordenen Gott ſelbſt. Wer aber nicht vom Sohne weiß, betet ihn doch unwiſſend an, ſo weit er nem-

lich wahre Gotteserkenntniß hat oder ahnet, indem er Strahlen des Lichtes, das im Sohne ſcheint, erblickt.

24. Hier nun müſſen wir die bei V. 21. nur beiläufig berührte Unterſuchung über die Todtenerweckung wieder aufnehmen. Bis hierher war nemlich der Zuſammenhang klar und einfach. Wir konnten die ἀνάστασις, wie die κρίσις, im weiteſten Sinn nehmen, ſowohl geiſtig als phyſiſch, indem beide bloß als Werke Gottes genannt ſeyn ſollten, die der Vater dem Sohn übergab. Nun aber ſcheint der Zuſammenhang ſich zu verlieren, und beſonders die Idee von der Auferſtehung ſo verſchieden gebraucht zu werden, daß die Auslegung ſehr ſchwierig werden will. Die Wendung in der Rede erklärt man am einfachſten aus dem Eindruck, den die vorhergehenden Worte auf die Zuhörer machen mußten. Die Todtenerweckung pflegten ſie, nach ihren untergeordneten jüdiſchen Anſichten vom Meſſias, demſelben nicht zuzuſchreiben, ſondern ſie auf Gott zurückzuführen. Die Rede Chriſti mußte ihnen daher etwas ſehr Auffallendes haben, das ſich mindeſtens in ihren Geſichtszügen lebhaft ausgeprägt haben wird. Um deswillen nimmt Jeſus dieſen Gedanken wieder auf und führt ihn genauer aus, zeigend, daß nach tieferer Auffaſſung (die eben auch die des A. T., wenn es richtig verſtanden wird, iſt,) dem Sohn Gottes Alles, namentlich auch die Todtenerweckung, vom Vater übergeben iſt, indem er auch, wie der Vater, das Leben ſelbſtſtändig in ſich trägt (V. 26.), ſomit das Todte beleben kann. Die ältern Anſichten nun*), daß die Todtenerweckung entweder bloß in phyſiſchem Sinn (wie mehrere Kirchenväter und unter den neuern Theologen Storr, Schott, Kuinoel u. A. wollen,) oder bloß in geiſtigem Sinn (wie Eckermann, Ammon u. A. glauben) zu nehmen ſey, können als völlig antiquirt angeſehen werden; ſchon Auguſtinus, ſpäter Luther, Calvin, Lücke, Tholuck erkennen, daß von beiden die Rede iſt. V. 28. 29. erklären die zuletzt genannten Gelehrten von der leiblichen Todtenerweckung; die andern Verſe beziehen ſie auf die geiſtige Erweckung der erſtorbenen Welt. Allein auch dieſe Anſicht will doch nicht ganz genügen zur Löſung der Schwierigkeiten in unſerer

*) Vergl. über die Geſchichte der Auslegung dieſer Stelle den trefflichen erſten Excurs von Lücke zum 2ten Bande ſeines Commentars.

Stelle. Namentlich das Verhältniß von V. 24. und 25. bleibt darnach dunkel; es müßte dann in beiden Verſen ganz von demſelben Gegenſtande die Rede ſeyn, wozu doch die ſo verſchiedene Darſtellung nicht paßt. Lücke ſcheint mir der richtigen Auslegung dieſer dunkeln Stelle am nächſten zu kommen. Er erinnert nämlich an die jüdiſche Lehre von einer doppelten leiblichen Auferſtehung, die auch das N. T. anerkennt und beſtätigt (vergl. in meinem Comm. zu Lc. 14, 14.), und meint, der Erlöſer habe dieſelbe hier berückſichtigt. Freilich aber ſetzt er hinzu, daß der Herr dieſe jüdiſche Anſicht von einer zwiefachen Auferſtehung nicht in ihrem eigentlichen Sinn habe recipiren können; er habe ſie geiſtig gefaßt, und bloß die Ausdrucksweiſe, daß die Gläubigen oder Frommen allein zuerſt auferweckt werden würden, feſtgehalten. Durch dieſe Bemerkung wird man aber im Grunde auf die alte Anſicht von der Stelle zurückgeführt. Iſt aber überhaupt eine phyſiſche Auferſtehung anzunehmen, ſo ſieht man nicht ab, weshalb dieſelbe nicht als in gewiſſen Abſätzen vor ſich gehend gedacht werden ſoll, ſo daß zuerſt die wahrhaft Frommen, d. i. die Wiedergebornen, dann die übrigen auferweckt werden. Jedenfalls aber hat die Exegeſe zunächſt nur die Aufgabe, die in dem Text liegenden Ideen rein nach dem Sinn des Schriftſtellers zu eruiren, und hiernach leitet die Steigerung in unſerer Stelle auf kein anderes Reſultat, als daß der Heiland, von der rein geiſtigen Erweckung der Menſchen ausgehend, durch die Auferſtehung der Gerechten hindurch, zur allgemeinen Todtenerweckung hinaufſteigt. Der einfache Sinn der folgenden Worte iſt demnach dieſer: „wahrlich ich ſage euch, in jedem Sinn iſt der Sohn Gottes der die Todten Erweckende; er erweckt ſie ſowohl geiſtlich, als auch die Frommen zuerſt leiblich, und demnächſt alle Menſchen desgleichen.“ In V. 24. iſt das λόγον ἀκούειν offenbar nur das Aufnehmen der Predigt von Chriſto; dieſe, als göttlichen Urſprungs, Ausfluß der ζωή, wirkt das ewige Leben, und überhebt den Menſchen der κρίσις, denn in dem Lichte ſelbſt nimmt er das ſcheidende Element ſchon in ſich auf. (Vergl. zu 3, 15. 17. 18.) Der Zuſtand des bloß natürlichen Lebens iſt der des θάνατος, der Abweſenheit der göttlichen ζωή, aus dieſem geiſtigen Tode iſt der wiedergeborne Menſch heraus ins wahre Leben übergegangen. Die ζωὴ αἰώνιος iſt demnach nicht bloß als ein Jen-

ſeitiges gedacht, ſondern ſie beginnt im Innern des aus dem Tode des natürlichen Menſchen Erweckten ſchon im Diesſeits, ſo daß der Himmel auf die Erde (d. i. in die Herzen der Gläubigen) verſetzt erſcheint. Freilich aber muß das Element des Lebens vom Innern aus allmählig den ganzen Menſchen, auch ſein leibliches Seyn, durchdringen.

25. Wie aber im Einzelnen der Belebungsproceß vom Innern zum Aeußern allmählig vorſchreitet, ſo auch im Ganzen. Von den Todten ſtehen einige zuerſt auf, endlich alle, die in den Gräbern ruhen. (V. 28.) Jene einige ſind die in dieſem Leben das Wort Gottes hörten (οἱ ἀκούσαντες sc. τὸν λόγον V. 24.) und es in ſich wirkſam werden ließen zur Wiedergeburt. Sie haben die Empfänglichkeit, den Ruf (φωνή) des Sohnes Gottes zu vernehmen und leiblich verklärt zu werden. Offenbar iſt φωνή vom λόγος weſentlich verſchieden, und wie V. 29. zeigt, nichts anderes als der Schöpferruf Gottes, der das Todte lebendig macht, oder als der Weckruf (φωὴ σάλπιγγος 1 Kor. 15, 51.); dies verhindert offenbar, die Stelle von der geiſtigen Auferweckung zu verſtehen. Eben ſo verbietet dies das: ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν. Denn von der geiſtlichen Auferweckung konnte dieſe Formel gar nicht gebraucht werden, ſie war ja vollkommen da und gegenwärtig. Die Formel: ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν, wird aber da angewendet, wo von einer an ſich zwar künftigen Erſcheinung, die aber doch ihrem Keim nach ſchon als gegenwärtig betrachtet werden kann, die Rede iſt. So vom Reiche Gottes, ſo auch von der ἀνάστασις. Dieſe wird nämlich mit der ἐπιφανεία des Meſſias, eben ſo wie die Aufrichtung des Reiches Gottes, zuſammenfallend aufgefaßt, und hatte, wiewohl dieſe wie jene im Ganzen verſchoben ward, doch ihre Analoga*) in der Gegenwart. (Mt. 27, 52. 53.)

26. 27. Die Möglichkeit der Vollziehung ſolches Werks liegt nun darin begründet, daß der Vater dem Sohn die ζωή, als ſelbſtſtändige Quelle des Lebens, zu beſitzen gegeben hat, und mit ihr auch die κρίσις. (Vergl. zu Joh. 1, 4. 3, 19.) Auffallend

*) Einige KVV., wie z. B. Chryſoſtomus, Cyrillus u. A., bezogen das: καὶ νῦν ἐστιν, nur auf die Auferweckung Lazari und ähnliche, was aber offenbar eine zu enge Begrenzung der Worte iſt.

iſt hierbei indeß der Zuſatz: ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστι. Offenbar ſoll derſelbe den Grund angeben, weshalb ihm die κρίσις gegeben werden könnte; es leuchtet daher von ſelbſt ein, daß υ. ἀ. hier nicht = ἀνθρωπος ſtehen kann. Man müßte, um dies feſtzuhalten, die Worte mit dem folgenden Verſe verbinden, wie mehre KVV. und unter den Neuern Dr. *Paulus* wollen; eine Annahme, die aber durchaus unſtatthaft iſt. Der Gedanke ſelbſt, ſowie der Umſtand, daß υἱὸς ἀνθρώπου ohne Artikel ſteht, erklärt ſich am einfachſten aus der Annahme einer Berückſichtigung der Stelle Daniel 7, 13. Da fehlt eben ſo der Artikel, und es erſcheint ein Menſchenſohn vor dem Thron des Alten, um mit Macht und aller Gewalt förmlich bekleidet und inſtallirt zu werden. Mit Anſpielung darauf heißt es nun, weil er ein ſolcher בַּר אֱנָשׁ iſt, deshalb iſt er auch der Richter, denn *Alles* iſt in ſeine Hand gegeben *). (Joh. 3, 35. Mt. 11, 27. 28, 18. 1 Kor. 15, 27.)

28. 29. Das Geringere wird nun noch durch das Größere überboten. Ja, ſelbſt die *allgemeine* Todtenerweckung am Ende der Tage iſt das Werk des Sohnes Gottes! Daß hier nun von der *phyſiſchen* Auferſtehung die Rede iſt, zeigt ſowohl der Ausdruck ἐν τοῖς μνημείοις, als auch das ἐκπορεύεσθαι, und die Bemerkung, daß die Böſen wie die Guten auferſtehen werden. Die ἀγαθὰ ποιήσαντες ſind hier natürlich Gerechte, wie ſie Mt. 25, 34 ff. geſchildert werden, verſchieden von den ἀκούσαντες (V. 25. den durch den Logos Wiedergebornen). Eben ſo werden in der Apokalypſe die Prieſter Gottes und Chriſti, die an der erſten Auferſtehung Theil haben (20, 5. 6.), unterſchieden von den Todten, *die nach ihren Werken* gerichtet werden, unter denen Gerechte und Ungerechte ſind. (20, 12) Unter dieſen Gerichteten iſt für die einen die ἀνάστασις zugleich die wahre

---

*) Vergl. man zu dieſer Stelle Hebr. 2, 17. 18., ſo könnte man doch glauben, daß υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου hier den niedrigen, demüthigen Menſchen bezeichnen ſoll, ſo daß der Sinn wäre: „weil er ſich ſelbſt in Demuth erniedrigt hat, iſt er recht geeignet, ein milder Richter zu ſeyn.“ Dann müßte man auf das Fehlen des Artikels alles Gewicht legen, denn ὁ υἱὸς τ. ἀ. ſteht *nie* von der Erniedrigung.

ζωή, für die andern aber nur der θάνατος δεύτερος (Apok. 20, 14.), d. h. der gänzliche Verluſt alles höhern Lebens und Seyns und die Ueberlaſſenheit an die völlige Gottentfremdung. Bei dieſen erſcheint daher die κρίσις als die abſolute κατάκρισις. Uebrigens iſt dieſe Stelle merkwürdig, als allein mit Ap. Geſch. 24, 15., wo von der ἀνάστασις δικαίων τε καὶ ἀδίκων die Rede iſt, im N. T. die ausdrückliche Erwähnung der Auferſtehung der Böſen enthaltend. 1 Kor. 15. erſcheint die Auferſtehung nur als eine Gnade für die Gläubigen, und Mt. 25. Offenb. 20. iſt zwar vom allgemeinen Weltgericht, aber nicht von leiblicher Auferſtehung der Böſen die Rede. In der Stelle Mt. 10, 28. wird indeß auch die leibliche Auferſtehung der Böſen vorausgeſetzt. Im A. T. ſpricht Dan. 12, 2. die Lehre von der Auferſtehung der Gottloſen aufs beſtimmteſte aus.

30. Dieſes ſein Gericht ſchildert der Erlöſer ſchließlich noch als ein unabänderliches, weil es das gerechte iſt. Der Vater ſelbſt richtet im Sohn. Die Worte: οὐ δύναμαι ἐγὼ κ. τ. λ. gehen von dem allgemeinen Verhältniß des Sohns aus (vergl. zu 5, 19.), und darauf begründet ſich das Beſondere der κρίσις. Deshalb kann auch das Gericht des Sohnes nur δικαία ſeyn, weil es von Gott, der abſoluten δικαιοσύνη, ausgeht (vergl. 8, 16.) und im Sohn kein eigener losgelöster Wille iſt (θέλημα ἐμόν), ſondern nur der Wille des Vaters. (Die alle Tiefe dieſes Gedankens auf eine Flachheit reducirende Erklärung: „ich urtheile über meine Zeitgenoſſen nach dem, was ich [durch Menſchen] über ſie in Erfahrung gebracht habe," widerlegt ſich hinlänglich durch ſich ſelbſt.)

31. 32. Ganz natürlich führen dieſe Ausſagen Jeſu über ſeine erhabene Würde ihn auf die Zeugniſſe dafür. Er las ohne Zweifel in den ſtaunenden Zügen der ihn Umgebenden die Frage: wie beweiſeſt du ſolches? Auffallend iſt nun, daß der Erlöſer hier gerade das Gegentheil von dem zu ſagen ſcheint, was er auf eine gleiche Frage an einer andern Stelle (8, 14.) erwiedert. Dort nemlich ſagt er, ſein Zeugniß über ſich ſelbſt ſey wahr, hier, es ſey nicht wahr. Es iſt aber ſchon öfter bemerkt, daß dieſe Differenz ſich einfach ſo auflöst, daß Chriſtus in dieſer Stelle ſich auf den menſchlichen Standpunkt der Anweſenden ſtellt, für den ein Zeugniß in der eigenen Sache deshalb keinen Werth haben kann, weil man im κόσμος überall genöthigt iſt, Möglichkeit des

Betrugs oder der Täuſchung vorauszuſetzen. In der Stelle 8, 14. aber ſpricht der Herr von ſeiner göttlichen Würde aus, von welcher aus es keine ſtärkere Erhärtung der Wahrheit geben kann, als ſein Wort, indem es eins mit dem göttlichen ſelbſt iſt. Hier nun (V. 32.) bezieht ſich Jeſus auf das göttliche Zeugniß für ihn als auf ein anderes. Einige, wie Chryſoſtomus und Grotius, haben unter dem ἄλλος nicht Gott, ſondern Johannes d. T. verſtehen wollen; das Folgende widerlegt aber dieſe Anſicht genugſam. (V. 36. 37.) Die ἔργα, die der Vater durch ihn und für ihn wirkte, ſind hier als die μαρτυρία conſtituirend anzuſehen. (Vergl. V. 36. mit Joh. 14, 10. 11.)

33. 34. Zum Ueberfluß erinnert der Heiland noch ſeine Zuhörer daran, daß ſie ja auch beim Johannes, den ſie als Propheten verehrten, ein Zeugniß für ihn erhalten und demnächſt Grund genug hätten, ihm zu glauben. Doch bemerkt Jeſus ausdrücklich, daß er einer ſolchen menſchlichen Empfehlung nicht bedürfe; er beziehe ſich darauf nur, um ihnen den Glauben zu erleichtern und ſo ihr Heil zu fördern (ταῦτα λέγω, ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε. (Die ἀλήθεια, die der Täufer bezeugte, iſt, daß Jeſus der Meſſias ſey.) Dieſer Gedanke, obgleich als ſolcher verſtändlich, hat doch im Verhältniß zum ethiſchen Charakter Jeſu etwas Auffallendes; es ſcheint, als verſchmähte Chriſtus hier das doch von Gott ſelbſt ihm verordnete Zeugniß des Täufers, auf das auch Joh. 1, 19 ff. ſo ſehr viel Gewicht gelegt war. Allein dieſer Schein verſchwindet, wenn man den Zweck Jeſu bei dieſer ganzen Rede gehörig erwägt. Es kam dem Herrn darauf an, die Juden, zu welchen er ſprach, zum Bewußtſeyn, nicht bloß ſeiner Meſſianität, (denn unter dem Meſſias dachten ſie ſich einen reich ausgeſtatteten Menſchen,) ſondern ſeiner göttlichen Würde zu führen. Göttliches kann aber nur Gott bezeugen, wie Licht nur vom Lichte zeugen kann, daher ringt der Erlöſer, ſie von aller menſchlichen Autorität zu löſen und dahin zu bringen, daß ſie ſich ſchlicht dem Eindruck der göttlichen Kraft überlaſſen mögten, die aus ihm ſprach. Sie ſollten nicht auf Menſchen Wort glauben, ſondern ſelbſt erkennen und erfahren, daß Jeſus Gottes Sohn ſey. (Joh. 4, 42.) Im Zuſammenhange mit dieſer Wirkſamkeit konnten denn die ἔργα ihren Zweck erfüllen, Jeſum als Gottgeſendeten zu legitimiren.

35. 36. Dieſer Zuſammenhang führte ganz natürlich auf eine den beſchränkten Standpunkt des Täufers würdigende Erklärung, im Gegenſatz gegen das Zeugniß des Vaters. Die Worte λύχνος καιόμενος ſtellen offenbar den Täufer ins Verhältniß zum φῶς (Joh. 1, 4.), das Leuchtende in ihm war etwas Abgeleitetes, in Chriſto ruht das Urſprüngliche, den Täufer ſelbſt erhellende Licht. (Καιόμενος läßt ſich auf die Kraft des Eifers, φαίνων auf die Klarheit der Erkenntniß im Täufer beziehen, ganz nach Sir. 48, 1.; die Bemerkungen von Lücke gegen dieſe Unterſcheidung ſcheinen mir nicht beweiſend zu ſeyn.) Mit dieſer Angabe der Stellung des Johannes, der ſeiner ganzen Wirkſamkeit nach nur hinwies auf die Quelle des Lichts, das ihn erleuchtete, werden zugleich die Juden geſtraft, welche ſich an ihm, als dem Mittelpunkt des Strebens, genügen ließen; eine Rüge, die zugleich auch die ſpätern Johannesjünger, für die Joh. ſchrieb, trifft. Der Herr vergleicht ihre Befriedigung am Johannes mit dem kindiſchen Spiel mit einem Licht, ohne daſſelbe dazu anzuwenden, wozu es gegeben iſt; ohne in den Ernſt wahrer μετάνοια einzugehen, freuten ſie ſich an den prophetiſchen Gaben des Johannes. (In dem ἐθέλειν liegt ausdrücklich die Neigung ausgeſprochen, welche die Juden zu ſolcher ſpielenden Freude hatten. Vergl. V. 40. Es ſteht, wie Lücke richtig bemerkt, weder adverbialiſch, noch pleonaſtiſch. — Πρὸς ὥραν vergl. Galat. 2, 5. Philem. V. 15.) Dem johanneiſchen Zeugniß treten nun die ἔργα des Vaters entgegen, die der Sohn vollenden ſoll; ſie zeugen allein wahrhaft und entſcheidend dafür, daß der Vater den Sohn geſendet hat. Was nun den johanneiſchen Begriff der ἔργα anlangt*), ſo hat man bald die Verfahrungsweiſe Jeſu oder ſeine meſſianiſche Thätigkeit überhaupt darunter verſtehen wollen, bald ſeine Lehre oder ſeine Wunder allein, bald dieſes mit der meſſianiſchen Thätigkeit zuſammen. Daß indeß weder an die Lehre bei dem Ausdruck zu denken iſt**), noch an die meſſianiſche Thä-

*) Außer beim Joh. findet ſich der Ausdruck ſelten in dieſer Bedeutung, doch Mt. 11, 2. Hebr. 3, 9. wie Pſ. 107, 24. nach dem Hebr. מַעֲשֶׂה.

**) In der Stelle 14, 10. iſt das ſehr ſcheinbar; doch vergleiche man die Auslegung dazu.

tigkeit ohne die Wunder, iſt ſo klar und jetzt ſo anerkannt, daß es keines Beweiſes weiter bedarf. Nur das iſt immer noch ſtreitig, ob die Wunder allein darunter zu verſtehen ſind, oder dieſe mit der Geſammtthätigkeit Chriſti. Für die letztere Anſicht hat ſich Lücke entſchieden und Tholuck folgt ihm; ich glaube mit Storr, Flatt und Kuinoel, daß ἔργα = σημεῖα nur auf die Wunder Jeſu geht. Lücke iſt durch die Vergleichung von Joh. 17, 4. τὸ ἔργον ἐτελείωσα, zur Vertheidigung jener Anſicht verleitet; freilich ſcheint dieſe Stelle parallel, da in unſrer auch eben τελειώσω αὐτά geleſen wird, bei genauerer Betrachtung aber dürfte ſich das Gegentheil zeigen. Der Singular mit dem Artikel läßt Joh. 17, 4. gar keine Wahl, dort iſt das Werk Jeſu, ſein ganzer meſſianiſcher Beruf, mit allen einzelnen Aeußerungen deſſelben. Wo aber der Ausdruck im Plural vorkommt, iſt dieſe Bedeutung dem Zuſammenhange durchaus nicht ſo angemeſſen, als die der Wunder. Entſcheidend ſind dafür neben unſerer Stelle Joh. 10, 25. 32. 38. 14, 11 ff. In dieſen Stellen werden die ἔργα immer als Beweismittel der göttlichen Sendung Chriſti gebraucht, gerade wie 3, 2. die σημεῖα. Die Wunder ſind aber die einzigen Aeußerungen der meſſianiſchen Thätigkeit Jeſu, die im Stande waren, ſeine göttliche Sendung zu legitimiren, folglich können dieſelben auch allein gemeint ſeyn. Das ganze meſſianiſche Werk Jeſu, eben weil es noch unvollendet war, konnte kein Beweis ſeyn, weil Niemand es zu überſehen vermochte. Lücke meint freilich, das τελειώσω könne von den Wundern gar nicht geſagt werden, weil dieſelben in dem Augenblick, wo ſie geſchehen, auch fertig ſind. Allein dabei ſcheint dieſer Gelehrte überſehen zu haben, daß ja nicht von der Vollendung des einzelnen Wunders, ſondern ihrer ganzen Summe die Rede iſt, von der offenbar ſehr paſſend dieſer Ausdruck angewendet werden konnte. Da indeß auch wieder jedes einzelne Wunder ein wirkſames Ganze bildet, ſo konnte der Erlöſer auch vor der Vollendung ihrer Reihe auf die einzelnen, als auf Beweismittel für ſeine göttliche Sendung, ſich beziehen.

37. 38. In dieſen ἔργοις ſieht Jeſus nun das Zeugniß des Vaters, denn der Vater ſelbſt, nach ſeiner Inwohnung im Sohn wirkt ſie in ihm. (14, 10.) Daß dieſelben aber dennoch wir-

kungslos bleiben, liegt an der Unempfindlichkeit der Menſchen für Offenbarungen des Göttlichen; todt ſtarrten ſie die glänzendſten Wunder an, welche den lauterſten Eindruck der Wahrheit, den das Weſen Jeſu auf das Herz machte, unterſtützten. Die Anſicht, daß mit dem αὐτὸς μεμαρτύρηκε ein anderes Zeugniß Gottes für den Erlöſer gemeint ſey, etwa das durch die Propheten oder bei der Taufe gegebene, iſt durchaus unwahrſcheinlich; es iſt hier daſſelbe gemeint, welches V. 36. geſchildert ward. Auf das Perfectum iſt für die Vertheidigung jener Anſicht auch weiter kein Gewicht zu legen, es bezeichnet (vergl. zu 1, 18.) wieder das Dauernde der Handlung. Den Beweis der Unempfindlichkeit ſeiner Zeitgenoſſen führt Jeſus ſo, daß er auf die verſchiedenen Formen der Offenbarung Gottes zurückgeht; er offenbart ſich wie in der Natur und in der Geſchichte, ſo auch im Innern. Nirgends aber hatten jene Juden ihn erkannt. Auf die Theophanien ſelbſt können die Ausdrücke natürlich nicht gehen, denn die konnten ja die Juden nicht geſehen haben; die Form des Ausdrucks iſt aber von demſelben entlehnt. Lücke faßt ganz richtig φωνή und εἶδος als die verſchiedenen Offenbarungsformen Gottes nach außen, die das Auge des geöffneten Geiſtes zu erkennen vermag; der λόγος bezeichnet dann die Offenbarung Gottes im Innern. Als eine Belehrung von Gottes Geiſtigkeit die Stelle aufzufaſſen, iſt, wie leicht erkannt wird, ganz verfehlt; denn der Herr leugnet nicht, ſondern behauptet die φωνή und εἶδος Gottes, er will nur ſagen, die Juden hätten ſie nicht erkannt. Was aber die Worte: καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε μένοντα ἐν ὑμῖν, anlangt, ſo kann ich dieſelben nicht mit Lücke auf das Wort der Schrift beziehen, ſondern nur auf die innere Offenbarung Gottes im Gewiſſen. (Vergl. 1 Joh. 1, 10.) In jedem Gemüth ſpricht gleichſam nach johanneiſcher Idee das Wort des ewigen Gottes, das anklingt, wo von außen her etwas Verwandtes dem Menſchen begegnet. Die Sünde aber hat ſeine Erregbarkeit geſchwächt, es zeigt ſich in Momenten wirkſam, aber es iſt nicht μένων. Erſt durch die Kraft des göttlichen Lebens in Chriſto wird es dem Innerſten des Gemüths wieder anvertraut. Der Begriff des μένειν, εἶναι ἐν τινί iſt im Joh. ein tief-innerlicher; er verſteht darunter das weſentliche Einwohnen und Einsſeyn.

Namentlich wird das Göttliche durch die Liebe (V. 42.), als die Selbſtmittheilung, ſich weſentlich den Menſchen ſchenkend aufgefaßt. (Vergl. Röm. 10, 8.)

39. 40. Die Erwähnung der h. Schrift in dieſen Verſen hat ohne Zweifel die obige Erklärung des λόγος veranlaßt, welche Lücke vertheidigt, aber offenbar mit Unrecht. Denn das Wort Gottes in der Schrift, das gebundene, verkörperte, kann ja eben ſo wenig, als die körperliche Erſcheinung des Sohnes Gottes ſelbſt, gehörig gewürdigt und verſtanden werden, wenn das lebendige innere Wort fehlt. Ohne daſſelbe iſt alles Forſchen umſonſt. Die Aufforderung: ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς, darf daher nicht von einem bloßen nachſinnenden, mit verſtändiger Reflexion verbundenen Durchdenken verſtanden werden, denn daran fehlte es bei den Juden nicht, ſie beſchäftigten ſich unaufhörlich mit ihren h. Schriften und wähnten in ſolcher Beſchäftigung mit dem todten Buchſtaben ewiges Leben zu haben*); vielmehr iſt es zu faſſen als ein aus wahrer Sehnſucht und Empfänglichkeit hervorgehendes Streben. Nur ein ſolches führt dann zu der Einſicht, daß der in der Schrift waltende Geiſt und das aus dem Erlöſer ſtrahlende Licht, das eine und ſelbige iſt. Ohne ſolche Empfänglichkeit für das Licht ſieht das erſtorbene Auge des Geiſtes auch die klaren Zeugniſſe der Schrift für den Gottesſohn nicht, oder meint, es ſey in ihr das Leben ohne ihn, da ſie bezeugt, daß es nur mit ihm zu finden ſey.

41—44. Als Grund dieſes Nichtwollens (οὐ θέλετε ἐλθεῖν V. 40.) nennt nun der Herr ihre Eigenliebe, und den damit zuſammen hängenden Mangel an Gottesliebe. (Das οὐκ ἔχειν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ ἐν ἑαυτῷ iſt offenbar auch wie V. 38. den λόγος ἔχειν ἐν ἑαυτῷ zu faſſen; nämlich nicht von Willensentſchlüſſen, ſondern von dem höhern Element des Lebens, das Gott dem Menſchen mittheilt, denn Niemand kann Gott lieben, es habe ihn

---

*) Nach ihrer gewöhnlichen Verwechslung des Aeußern und des Innern ſchrieben die Juden dem bloßen Buchſtaben der Schrift eine beſeligende Kraft zu. So heißt es im Talmud, Tractat Pirke Avoth: קוֹנֶה לוֹ דִּבְרֵי תוֹרָה קוֹנֶה לוֹ חַיֵּי עוֹלָם הַבָּא. „Wer die Worte des Geſetzes ſich erwirbt (d. i. auswendig lernt), der erwirbt ſich das Leben jener Welt.“

denn Gott zuerſt geliebt, d. i. ſich ihm mitgetheilt. 1 Joh. 4, 10.) Denn die Liebe Gottes ſtraft alle Sünde und Eigenheit, die Sünde in den Menſchen ſchmeichelt ihnen; daher ſucht der Menſch lieber die vergängliche δόξα der Menſchen, die dem Fleiſche wohl thut, als die ewige δόξα bei Gott; deshalb nahmen die Juden die falſchen Chriſti und Propheten mit Freuden auf, den wahren Heiland ſchlugen ſie aber ans Kreuz. (Vergl. im Comm. Th. I. S. 871 ff. Nach Bengel bemerkt Lücke z. d. St., daß die Juden nach Chriſtus nicht weniger als 64 falſche Meſſiaſſe zählen.)

45 — 47. Den letzten Angriff auf die Anweſenden macht Jeſus nun noch, indem er ſein Verhältniß zu Moſes, als dem Repräſentanten des Geſetzes, darlegt. Um ihrer Geſetzlichkeit willen glaubten die phariſäiſchen Juden in Moſes ihren Vertreter bei Gott zu haben; wenn ſie in Chriſto etwas Göttliches oder Gott Wohlgefälliges ſahen, ſo erſchien er ihnen dagegen als ihr Gegner, weil er ihre Sünde ſtrafte. Dieſe Anſicht rührte von einer totalen Verſchiebung des Geſichtspunkts her. Der milde Menſchenſohn, voller Gnade und Wahrheit (1, 17.) brachte vielmehr Vergebung, freilich aber nur den Bußfertigen und Gläubigen; Moſes dagegen mit ſeinem Geſetz iſt das anklagende Princip für die Ungehorſamen. Als ſolche aber zeigten ſich die Juden offenbar, denn ſie folgten, um von allen groben Geſetzesübertretungen zu ſchweigen, dem Befehle Moſis nicht, auf den verheißenen Propheten zu achten. (5 Moſ. 18, 18.) Auf die hier angeführte Stelle mogte der Herr vor Allen zielen; aber auch alle übrigen Weiſſagungen in den moſaiſchen Schriften (deren alſo Jeſus im Pentateuch zu finden wußte, vergl. Luc. 24, 27.) betrachtete er als Weckmittel für ſeine Zeitgenoſſen, zu ihm zu eilen. Aber dieſe ladeten ſich lieber Lehrer auf, nach dem ihnen die Ohren juckten (2 Tim. 4, 3.), als daß ſie die heilſame Lehre des Sohnes Gottes hätten aufnehmen ſollen. — Die Schlußworte (V. 47.) fallen auf, da die ῥήματα Chriſti weit wirkſamer ſcheinen als die γράμματα des A. T. Allein die Hingegebenheit an die Autorität der h. Schrift erleichterte ihnen die Anerkenntniß der Wahrheit in ihr, während ſie gegen die Perſon des Herrn voll von Vorurtheilen waren.

§. 10. Speiſung der fünf Tauſend. Jeſu Wandeln auf dem Meere. Reden über den Genuß ſeines Fleiſches und Blutes.

(Joh. 6, 1 — 71.)

1 — 13. Ueber das Factum der Speiſung ſelbſt iſt ſchon zu Mt. 24, 13 ff. vergl. mit 15, 32 ff. das Nöthige erinnert. Die Thatſache ſelbſt hat hier, wie das Wandeln Jeſu auf dem Meere, nur nebenſächliche Bedeutung; beides trägt nur die folgenden großen Reden Jeſu, die dem Evangeliſten für ſeinen nächſten Zweck wichtig waren. Ueber das μετὰ ταῦτα V. 1. vergleiche mit dem ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα V. 4. iſt ſchon zu 5, 1. geredet. Das dort bezeichnete Feſt war vermuthlich das Purimfeſt, das etwa nur einen Monat vom Paſſahfeſt entfernt war. Wollte man dort auch ein Paſſahfeſt ſehen, ſo wäre von einem ganzen Jahr nichts berichtet, oder ἐγγύς müßte, wie Dr. Paulus will, „bald nachher, kurz darauf" heißen. Dies iſt aber durchaus ſprachwidrig, indem es von der Zeit gebraucht ſtets „nahe bevorſtehend" heißt*), und demnach konnte ſich uns die Anſicht, daß das 5, 1. bezeichnete Feſt auch ein Paſſahfeſt ſey, nicht empfehlen.

14. 15. Ausdrücklicher als die Synoptiker erzählt Joh., wie die verſammelte Menge, durch das ſtaunenswerthe Wunder überraſcht, ſich beſtrebte, Jeſum für ihre politiſchen Meſſiasanſichten in Anſpruch zu nehmen. Dies veranlaßte ihn, allein wieder auf den Berg (V. 3) zurückzukehren, den er früher mit ſeinen Jüngern eingenommen hatte. (Ὁ προφήτης ſteht hier κατ' ἐξοχήν für den Meſſias, nach 5 Moſ. 18, 8. 16. in der Bedeutung: der Eine bekannte, große, von Moſes verheißene Prophet.)

16 — 24. Auch das ſich unmittelbar hieran reihende Factum vom Wandeln Jeſu auf dem Meere fand ſchon zu Mt. 14, 22 ff. ſeine Betrachtung. Nur fügt unſer Evangeliſt wieder über das Benehmen des Volks nach der Entfernung des Herrn etwas Näheres hinzu. (V. 22 — 24.) Die verſammelte Menge hatte nemlich bemerkt, daß, als die Jünger am Abend abfuhren, Jeſus zu-

---

*) Man vergl. nur Joh. 11, 55., wo dieſelben Worte vorkommen: ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων.

rückblieb und kein anderes Schiff da war, als eben das mit dem ſie fuhren. (Zur nähern Beſtimmung des einen Schiffs haben einige Codd. V. 22. den Zuſatz: ἐκεῖνο, εἰς ὃ ἐνέβησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, der ſich aber deutlich als bloße Erklärung verräth.) Sie vermutheten daher, der Herr müſſe den Landweg gewählt haben und eilten nun auf inzwiſchen angelangten Fahrzeugen über den See, um ihm zuvorzukommen. (Da früher geſagt war, es ſeyen keine Schiffe weiter dageweſen, ſo mußte V. 23. nachträglich bemerkt werden, daß von Tiberias her andere angekommen ſeyen. Dies bildet aber eine Parentheſe, indem das ὅτε εἶδεν V. 24. den Faden der Rede [ἰδὼν V. 22.] wieder aufnimmt. Die Lesart εἶδον oder εἶδεν für ἰδὼν iſt aus Verkennung des parenthetiſchen Satzes hervorgegangen.)

25. 26. Ueberraſcht, Jeſum ſchon jenſeits des See's zu finden, fragen ſie: πότε ὧδε γέγονας, Lücke bemerkt richtig, daß das πότε hier das πῶς involvire, aus der Zeit der Ankunft wollten ſie auf die Art und Weiſe der Reiſe ſchließen. Der Erlöſer läßt ſich auf die Aeußerlichkeiten nicht ein, ſondern leitet ſie gleich auf die Erkenntniß ihres Innern, aus welchen Motiven ſie ihm gefolgt ſind. Tholuck bemerkt hierbei, es ſey ſchon ſehr äußerlich, wenn die Wunder bloß um ihrer ſelbſt willen aus Augenluſt geſucht würden, aber noch ſtrafbarer, wenn man ſie zur Befriedigung ſinnlicher Begierden anwende. Er ſcheint daher die Stelle ſo gefaßt zu haben, daß das: ὅτι ἐφάγετε ἐκ τῶν ἄρτων καὶ ἐχορτάσθητε, bloß auf die phyſiſche Sättigung geht, worauf freilich die Worte zunächſt hinleiten. Allein unbegreiflich iſt dann nur, wie Chriſtus ſich veranlaßt fühlen konnte, dieſen ſo grobſinnlichen Menſchen eine ſo tiefe, geiſtige Rede zu halten. Denn zugeſtanden, daß der Erlöſer oft in ſeinen Reden über den Standpunkt ſeiner Zuhörer hinausgieng, indem ſeine Worte auch für die Nachwelt ſeyn ſollten (Joh. 14, 26); ſo müſſen wir doch annehmen, daß Jeſus nicht rückſichtslos verfuhr und das Tiefſte gerade vor denen ausſprach, die am wenigſten Gaben hatten, es zu faſſen. Die Schlußbemerkungen 6, 60 — 71. über die Hörer der Rede ſcheinen ferner für einen ſolchen Charakter der Gemeinheit gar nicht angemeſſen, und auch kindliche Aeußerungen, wie die V. 34., κύριε, πάντοτε δὸς ἡμῖν τὸν ἄρτον τοῦτον, ſcheinen auf eine andere Gemüthsrichtung zu führen. Man könnte nun frei-

lich ſagen, von den grobſinnlichen Menſchen ſeyen die μαθηταί zu unterſcheiden (V. 60 ff.) und für die Letztern ſeyen eigentlich die tiefen Reden geſprochen. Allein V. 27 ff. zeigt das Gegentheil. Hier beginnt die Rede gleich, mit den ihr eigenthümlichen Gedanken, zu denſelben, die V. 26. ſo ſtark geſchildert ſcheinen. Am beſten faßt man daher wohl die Worte, wenn man ſie ähnlich wie die Aeußerungen der Samariterin am Jakobsbrunnen verſteht. Dieſe Frau war zunächſt auch äußerlich auf das Brunnenwaſſer gerichtet und doch war ſie nicht gemeiner Natur, ſondern für das Höchſte empfänglich; ſo freuten ſich allerdings auch dieſe Menſchen zwar an dem geſpendeten Brode, aber ebenfalls nicht aus gemeiner Sinnlichkeit, ſondern zum Theil wohl aus Erbarmen erregender Armuth, zum Theil aus bloßem Mangel an Erwecktheit; deshalb konnte der Herr wagen, ihnen ſolche Tiefen zu offenbaren, indem er durch die Enthüllung der Wahrheit den ſchlummernden Keim des Höhern in ihnen wecken zu können hoffen durfte, oder wenn ſie unerregbar blieben und widerſetzlich wurden, wünſchen mußte, daß ſie ſich zurückzögen.

27. 28. Ganz auf dieſelbe Art wie in dem Geſpräch mit der ſamaritaniſchen Frau leitet Jeſus die Unterhaltung hier ein. Von dem leiblichen Brode führt er die Rede auf geiſtliches Brod hinüber, und bezeichnet hier ſich eben ſo als ἄρτος τῆς ζωῆς, wie er ſich dort als das Waſſer des Lebens geſchildert hatte. In dem Ausdruck βρῶσις μένουσα εἰς ζωὴν αἰώνιον liegt gleich auch die Wirkung der geiſtigen Speiſe angedeutet. Die Speiſe ſelbſt ſoll natürlich dem Genuß dienen, aber als himmliſche Speiſe theilt ſie ihre Natur dem Genießenden mit, während bei der phyſiſchen Speiſe umgekehrt der Organismus ſie in ſeine Natur umgeſtaltet. Der υἱὸς τ. ἀ. ſpendet nun dieſe Speiſe, der Menſch aber muß ſie bei ihm ſuchen. (Das ἐργάζεσθαι entſpricht dem vorhergehenden ζητεῖν. Es iſt hier in der Bedeutung erarbeiten, d. i. ſich erwerben, verſchaffen, gebraucht. So בָּעַל bei den Hebräern, z. B. Sprichw. 21, 6. פֹּעַל אֹצָרוֹת בִּלְשׁוֹן שָׁקֶר, d. i. der ſich Schätze erwirbt mit lügenhafter Zunge. Die LXX. haben zwar ἐνεργεῖν hier überſetzt, aber Theodotion hat ἐργάζεσθαι. Aehnlich wird ποιεῖν gebraucht. Vergl. Mt. 25, 16.) Als ſolchen Spender himmliſcher Lebenskraft hat der Vater den Sohn (durch die Zeichen, welche er durch ihn thut [5, 36.]), verſiegelt. (Vergl. über σφρα-

γίζω zu 3, 33.)*). Die Antwort der Juden auf dieſe Worte Chriſti zeugt offenbar von einem gewiſſen geiſtigen Verſtändniß; ſie paßt zwar nicht ganz, aber ſie iſt doch auch nicht völlig ſchief. Die βρῶσις beziehen ſie nach ihrem geſetzlichen Standpunkt auf Geſetzeswerke, wie Gott ſie fordert (ἔργα τ. Θ.), und von Chriſto wünſchen ſie nur eine Anweiſung in die rechte Geſetzesarbeit hineinzukommen. Lücke äußert hier, es möchten die Gebildetern unter dem Haufen geantwortet haben, und es iſt allerdings wahrſcheinlich, daß dieſe das Wort führten; aber auch der Ungebildetſte, wenn er nur für das Höhere empfänglich iſt, könnte ſo geantwortet haben.

29—31. Von den vielen Werken, auf welche die Juden nach ihrer geſetzlichen Wirkung hinblickten, führt ſie Jeſus auf das Eine Nothwendige, wodurch alle Werke des Menſchen erſt ihre wahre Weihe empfangen, den Glauben an den Sohn Gottes. In einem ſchönen Wortſpiel nennt er denſelben ἔργον τ. Θ., indem der Glaube nicht nur Gott wohlgefällig, ſondern auch durch ſeine Gnade gewirkt, alſo ein Werk Gottes in der Seele des Menſchen iſt. Zu dieſem Werk ließen es die Juden durch ihre innere Unruhe, durch ihr Trachten nach vielerlei Werken nicht kommen. Auch jetzt wieder bei dieſer Aufforderung fordern ſie, ſtatt im kindlichen Sinn der Kraft Jeſu Raum zu laſſen in ihrem Herzen, erſt neue Zeichen. Lücke meint, dieſe Leute müßten das Wunder der Speiſung nicht angeſehen haben, allein das folgt aus dieſer Bemerkung nicht; ſie wollten in ihrem äußerlichen Sinne noch eins, und zwar ein größeres, ſehen. V. 25. zeigt das ἐχορτάσθητε deutlich auf dieſelben Perſönlichkeiten hin. Nicht undeutlich geben ſie nun auch dem Erlöſer zu verſtehen, was für ein Wunder ſie meinen; nämlich ein recht glänzendes (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, Mt. 16, 1.), ähnlich dem des Moſes mit dem Manna. Hierin ſcheint eine Herabſetzung Jeſu mit gewöhnlichem Brod zu liegen, ſo daß der Sinn entſteht: „ſiehe, Moſes that doch größere Wunder; er gab uns Himmelsbrod.“ Ein ſolches Wunder glaubten vermuthlich die Juden deshalb vom Meſſias erwarten zu dürfen, weil ſie Moſes als ein Vorbild des Meſſias

*) Ganz verfehlt iſt die Auffaſſung des Hilarius, der das σφραγίζειν nicht auf die ἔργα bezieht, ſondern auf die Weſensgleichheit des Sohns mit dem Vater, wie wenn er ein Abdruck (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως Hebr. 1, 3.) ſey vom Vater.

auch in Beziehung auf deſſen Wunder anſahen *). Die Citation iſt aus Pſ. 78, 24., wo aber die LXX. leſen: ἄρτον οὐρανοῦ **) ἔδωκεν αὐτοῖς, (Vergl. Offenb. 2, 17.)

32. 33. Dieſem den Leib nährenden Manna ſtellt Chriſtus nun ſeine Seelenſpeiſe entgegen. Richtig bemerkt Lücke, daß Jeſus nicht leugnet, daß das Manna vom Himmel gekommen ſey, nur ſey es nicht der ἄρτος ἀληθινὸς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (vergl. über ἀληθινός zu Joh. 1, 9.), d. h. es könne nicht im eigentlichen und höchſten Sinn ſo genannt werden, indem es zu phyſiſchen Zwecken gedient habe, und daher, wenn es auch von Gott auf wunderbare Weiſe veranſtaltet ſey, doch nicht aus der Welt des Geiſtes ſtammen könne. Als den ἄρτος ἀληθινός bezeichnet er ſich ſelbſt, den καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Sehr fein bezeichnet Lücke den Unterſchied zwiſchen καταβαίνων und καταβάς (V. 41.), dieſes bezeichnet mehr das Factiſche, jenes mehr die Eigenſchaft. Allein wenn Lücke in unſerer Stelle den Satz: ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ, als Epitheton des ἄρτος faßt, ſo kann ich ihm darin nicht beiſtimmen. Es giebt dies mit den vorhergehenden Worten eine offenbare Tautologie. Vielmehr iſt derſelbe Prädikat, oder mit Inverſion des Satzes Subject in dieſem Sinn: „der vom Himmel Kommende, der Welt das Leben Spendende, iſt ſelbſt das Brod Gottes." Daß Gottes Brod vom Himmel kommt, verſteht ſich von ſelbſt, da Gott im Himmel wohnt. Dazu paßt denn auch allein das: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς. (V. 35.) Die Welt wird als den θάνατος in ſich tragend gedacht, welcher daher erſt der fleiſchgewordene Logos die wahre ζωή bringt. (1. 4.)

34. 35. Ganz wie die ſamaritaniſche Frau (4, 15.) ruft auch die Schaar der Juden: πάντοτε δὸς ἡμῖν τὸν ἄρτον τοῦτον, ſo daß man ſieht, eine gewiſſe Sehnſucht nach dem Himmliſchen hatten dieſe Menſchen wohl; und hierauf ſtellt ſich denn der Erlöſer ausdrücklich ſelber als ἄρτος τῆς ζωῆς ihnen dar und als allen Hunger ſtillend. Wie nun zu 4, 14. bemerkt ward, daß das Ge-

*) Lightfoot hor. hebr. p. 1019. führt aus Midras Coheleth f. 86. 4. dieſe Stelle an; redemptor prior (i. e. Moses) descendere fecit pro iis Manna, sic et redemptor posterior יוֹרִיד אֶת הַמָּן i. e. descendere faciet Manna, sicut scriptum est Ps. 78, 24.

**) Der hebr. Text hat: דְּגַן שָׁמַיִם d. i. Himmelskorn.

nüge Gebende, Sehnſucht Stillende im Herrn nicht ſeine Lehre iſt, (die man im Gedächtniß beſitzen kann, ohne daß die Sehnſucht geſtillt iſt,) ſondern ſein Geiſt, der nothwendig die rechte Lehre lehrt, ſo auch hier. Sein geiſtiges Leben und Weſen ſelbſt theilt er mit an die Seinen, und macht ſie daher ſich gleich; erſt geiſtig, dann leiblich. (Röm. 8, 11.) Vergl. über das ἔρχεσθαι = πιστεύειν zu Joh. 3, 20. 21. vergl. mit V. 18. und gleich im Folgenden Joh. 6, 36. mit V. 37.

36—38. Dieſen wahren Glauben aber eben, den vermißt der Erlöſer (V. 26.)! Für den Meſſias hielten ſie Jeſum (V. 14. 15.), und doch fehlte ihnen der Glaube, weil ſie die von Chriſto ausſtrömende göttliche Kraft nicht in ſich aufnahmen und wirkſam werden ließen, was um ſo ſtrafbarer war, da ſie ſeine unmittelbare Wirkſamkeit empfanden. (In dem: ὅτι καὶ ἑωράκατέ με, iſt καὶ in der Bedeutung etiamsi zu nehmen.) Doch ſich ſelbſt gleichſam tröſtend beſchränkt der Herr das allgemeine οὐ πιστεύετε ſo, daß er Einige davon ausnimmt, gerade wie es 1, 11. 12. geſchah. (In πᾶν ὅ iſt das abſolute für's Concrete geſetzt; die zu ihm Kommenden faßt Chriſtus als Eine organiſche Geſammtheit auf.) Alle, die ihm der Vater ſchenkt, die werden gewiß zu ihm kommen. Das διδόναι (10, 29. 17, 6. 9. 12. 24.) führt offenbar den Glauben ſelbſt auf eine göttliche Thätigkeit zurück, die V. 44. als ἑλκύειν bezeichnet wird. In den Gläubigen iſt daher der Glaube Gottes Werk (Phil. 2, 13.), aber daraus folgt nicht das Gegentheil, daß der Unglaube der Ungläubigen demnach auch in Gottes Rathſchluß ſeinen Grund hat. Denn es iſt eben das traurige Prärogativ des Geſchöpfs, ſündigen und ſich durch Sünde gegen die Gnadenzüge Gottes unempfindlich machen zu können. Jedem Herzen aber, das dieſen Zügen des Vaters folgt, kommt der Sohn liebreich entgegen (οὐ μὴ ἐκβάλλω ἔξω iſt als Litotes zu faſſen: ich ſtoße ihn nicht nur nicht hinaus, ſondern umfaſſe ihn mit aller Kraft der Liebe); denn die Thätigkeit des Sohnes und des Vaters widerſtreitet ſich nicht, ſondern greift ſtets harmoniſch in einander. (Die Formel ἐκβάλλειν ἔξω weiſt auf eine in ſich beſchloſſene abgegrenzte Lebensgemeinſchaft hin, die der Erlöſer zu ſtiften gekommen iſt. Vergl. Mt 25, 10.)

39. 40. Als der erhabene Wille des Vaters, der in der Sendung des Sohnes verwirklicht werden ſoll, wird nun näher be-

zeichnet, daß er die Quelle der ζωή, den νεκροῖς auch das Leben mittheile. (Vergl. 1, 4. 3, 15. 16.) Als die Spitze des ζωοποιεῖσθαι wird hier nun gleich die ἀνάσταϲις ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ genannt, welche die Erweckung des Geiſtes und die Lebendigmachung der Seele vorausſetzt. Daß dies nur die leibliche Auferweckung bedeuten kann, iſt nach dem Begriff von ἐσχάτη ἡμέρα gewiß. (Vergl. im Comm. Th. I. S. 868 ff. zu Mt. 24, 3.) Jede Beziehung des Ausdrucks auf die bloß geiſtige Wirkſamkeit Chriſti würde eine Tautologie mit ἔχειν ζωὴν αἰώνιον geben. Iſt aber jene Beziehung auf die ζωοποίησις τοῦ σώματος hier anzunehmen, dann haben wir in dieſen Worten einen bedeutungsreichen Wink für den folgenden Gang der Entwicklung des Geſprächs. In der Unterhaltung mit der Samaritanerin blieb Jeſus dabei ſtehen, ſich als geiſtiges Lebenswaſſer darzuſtellen, das die Seele erfriſche und nähre; hier deutet er ſchon an, daß er weiter gehen, nämlich daß er ſich als den Reſtaurator und Verklärer des ganzen Menſchen, auch des Leibes, darſtellen will. Das Geſpräch iſt alſo in einem innern Fortſchritt begriffen; der Erlöſer dringt immer tiefer in den erhabenen Begriff der ζωοποίησις der Welt ein und als die Spitze ſtellt er die Verklärung auch der Leiblichkeit hin. (Die Conſtruction des πᾶν mit folgendem ἐξ αὐτοῦ iſt ein bekannter Hebraismus. Vergl. Geſenius Lehrgeb. S. 723 ff. vom Gebrauch des abſoluten Nominativs. Lücke erinnert zwar mit Recht, daß verwandte Conſtructionen ſich auch in griechiſchen Profanſcribenten vorfänden [vergl. Viger nach Hermann's Ausgabe S. 54. Note, wo z. B. aus Philostrat. vita Apoll. Tyan. IV. 28. angeführt wird: ἡ δὲ δεξιά, ὀρθοὶ τῆς χειρὸς ἐκείνης οἱ δάκτυλοι], allein bei dieſen iſt es mehr als Nachläßigkeit des Ausdrucks anzuſehen, im Hebräiſchen dagegen iſt es die gebräuchliche Conſtruction. — Die Lesart πατρός V. 39. iſt als bloßes Gloſſem zu πέμψαντος zu betrachten.)

41. 42. Die Juden in ihren gewöhnlichen Meſſiasanſichten befangen, wonach ſie in demſelben nur einen ἄνθρωπος κατ' ἐκλογήν ſahen, nehmen Anſtoß daran, daß Jeſus ſich geradezu einen himmliſchen Urſprung zuſchreibt. Lücke meint, ſie hätten nach 7, 27. angenommen, der Urſprung des Meſſias ſey unbekannt; da ſie nun von Jeſus Vater und Mutter (nach der herrſchenden Meinung, Joſeph ſey der Vater Jeſu) zu kennen mein.

ten, hätten ſie gefolgert, er ſey nicht der Meſſias. Allein das ſteht offenbar mit 6, 14. 15. im Widerſpruch, wo es heißt: ſie wollten ihn zum Könige machen. Nicht die Meſſianität Jeſu war dieſen Juden der Anſtoß, ſondern der Umſtand, daß er ſich als Meſſias einen rein himmliſchen Urſprung zuſchrieb. (Vergl. Mt. 10, 32 ff.)

43. 44. Dieſer neue Beweis ihres Unglaubens veranlaßt Jeſum, noch einmal (V. 37.) darauf zurückzugehen, daß der Glaube ein Gnadengeſchenk Gottes ſey. Nicht alſo durch äußerliche Facta will der Erlöſer, gleichſam hiſtoriſch auf die Menſchen wirken, etwa durch die Mittheilung, er ſey nicht Joſephs Sohn, ſondern vom h. Geiſt gezeugt; vielmehr rein innerlich und geiſtig durch die inwohnende Kraft der Wahrheit. Fort und fort ſtrahlt er ſein himmliſches Licht in die Finſterniß der Herzen hinein, gewiß, daß es wirke, wo die Gnadenzüge des Vaters ſich offenbarten. Wo das noch nicht der Fall iſt, da hilft kein Vorſatz oder Entſchluß (οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν), es iſt die Stunde des Gnadenzuges abzuwarten. Hier iſt aber das ἑλκύειν näher zu betrachten. (Der Ausdruck iſt nach dem altteſt. מָשַׁךְ gewählt, das Jerem. 31, 3. Hoheſl. 1, 4. in derſelben Bedeutung vorkommt. Die LXX. geben es beide Male durch ἑλκύειν.) Denn da die Thätigkeit des Sohnes ebenfalls eine göttliche iſt, ſo erſcheint hier eine zwiefache göttliche Thätigkeit, die des Vaters und die des Sohnes. Es frägt ſich, wie dieſe ſich verhalten *). Mag man bei dem Ziehen des Vaters zum Sohn auch äußere, für die Entwicklung des innern Lebens wohlthätige Umſtände in Anſchlag bringen, das Weſentliche deſſelben beſteht immer in innerlicher Anregung durch den Geiſt. Wenn nun aber der Vater zum Sohne zieht, und der Sohn wieder zum Vater führt (Joh. 14, 6.), und es überdies vom Sohne heißt, ohne mich könnt ihr nichts thun (Joh. 15, 5.), ſo ſcheint hier ein ganz eigenthümliches Verhältniß vorausgeſetzt zu werden. Die ſchon zu Mt. 12, 32. (im Comm. Th. I. S. 396.) gegebene Andeutung über das Trinitäts-Verhältniß bietet nun den Schlüſſel zu dieſer Schwierigkeit. Alle Gotteserkenntniß geht nämlich vom Vater aus, inſofern ſich in ihm zunächſt die Macht

---

*) In der pauliniſchen Sprache ſteht καλεῖν dem ἑλκύειν parallel; der Vater beruft zum Sohne. Vergl. 1 Kor. 1, 9. πιστὸς ὁ Θεὸς, δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

offenbart, für deren Auffaſſung der Menſch am erſten empfänglich iſt. So wie daher die Seele zuerſt lebendige Wirkungen Gottes an ſich verſpürt, ſind es allemal die Züge des Vaters; ſie fühlt ſich abhängig, und lernt Gott kennen als die abſolute Macht, als den Urheber und Herrn aller Dinge. In der ächten Gotteserkenntniß liegt aber nothwendig die Bedingung der Fortentwicklung; hat die Seele etwas von Ihm erkannt, ſo zieht es ſie, Ihn tiefer zu ergründen. Derſelbige nun, der ſich als die Macht kund gab, offenbart ſich im Sohn zugleich als die abſolute barmherzige Liebe. Der Vater zieht daher fort und fort zum Sohn, indem erſt in dieſem die Furcht (der Weisheit Anfang) zur Gegenliebe wird. Vom Sohn wird nun aber die Gott ſuchende Seele im Geiſt zurückgeführt in den ewigen Urgrund alles Seyns, denn aus Gott, durch Gott und zu Gott iſt jede Creatur. Daher führt wieder der Sohn zum Vater, wie der Vater zum Sohne zog. Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß hier erſtlich von keinem Ziehen gegen den Willen des Menſchen die Rede iſt (das wäre Zwingen, ſondern eben von einem innerlichen Erwecken der Neigung des Willens zu Gott und ſeinem Dienſte; ſodann daß auch hier wieder an keine Gotteserkenntniß in der bloßen Vorſtellung zu denken iſt (die ſelbſt bei Gott Entfremdeten logiſch richtig ſeyn kann), ſondern an weſentliche, in der Wiedergeburt empfangene Gotteserkenntniß. Es handelt ſich demnach hier um reale, ſich aus einander entwickelnde Zuſtände, wie ſie 1 Joh. 2, 13 ff. beſchrieben ſind.

45. Der Zuſammenhang dieſes Verſes mit dem Vorhergehenden iſt nicht leicht. Alle Verbindungspartikeln fehlen; zwar leſen manche Codd. nach πᾶς ein οὖν eingeſchoben, aber BCDLST 37. 69. 124. 235. laſſen es aus und offenbar iſt die Hinzufügung der Partikel ſehr erklärlich, da die Rede ſie zu fordern ſcheint, die Auslaſſung dagegen nicht; weshalb Griesbach und Schulz οὖν auch nicht in den Text geſetzt haben. Der Zuſammenhang führt aber deutlich darauf, daß der vorige Gedanke durch die Citation bewieſen werden ſoll. Es iſt demnach γάρ zu ergänzen. Dieſe Verbindung geſtattet nun ſchon nicht, den Gegenſatz von πάντες und οὐδείς (V. 44.) zu urgiren, der hier gar nicht berückſichtigt werden ſoll; es kommt vielmehr hier allein auf den Ausdruck διδακτοὶ Θεοῦ an, auf den ſich das folgende ἀκούσας und μαθών

bezieht. In jenem Ausdruck liegt die Andeutung von einer innerlichen Einwirkung Gottes auf den Menſchen, welche eben auch in dem ἑλκύειν ſich ausſpricht. Der Herr konnte daher dieſe Schriftſtelle als Beweis für die Nothwendigkeit einer innerlichen Gnadenwirkung, um an ihn glauben zu können, gebrauchen. (Auffallend iſt übrigens der Ausdruck: γεγραμμένον ἐστι ἐν τοῖς προφήταις, wie wenn wir in mehreren Propheten ſo leſen, da die Worte Jeſ. 54, 13. ſtehen. Indeß ganz genau entſpricht auch da der Text den Worten des Evangeliſten nicht. Man ſagt daher wohl am beſten, Jeſus wollte ſich auf alle die prophetiſchen Stellen beziehen, in denen von der Wirkung wahrer Gotteserkenntniß durch Gottes Geiſt die Rede iſt. [Vergl. über ſolche Collectiv-Citationen zu Mt. 2, 23.] Andere wollen weniger paſſend den Plural als Bezeichnung der Schriftſammlung [נְבִיאִים אַחֲרוֹנִים] nehmen, in der der Jeſaias ſteht.

46 — 50. Die folgenden Worte reſtringiren die eben ausgeſprochene Idee von der allgemeinen Gotteserkenntniß etwas näher. Die Einheit und Gemeinſchaft, wie ſie der Sohn mit dem Vater hat (vergl. zu 1, 18. 3, 13.). iſt damit nicht zu vergleichen; dieſelbe iſt einzig und ohne Analogie. (Vergl. über παρὰ τοῦ Θεοῦ zu Joh. 1, 1. 2. Es iſt weder gleich πρὸς τὸν Θεόν, noch auch gleich παρὰ σοί Joh. 17, 5. Es bezeichnet vielmehr den Urſprung.) Eben wegen dieſer eigenthümlichen Stellung theilt der Sohn auch allein das Leben mit, die Welt empfängt es von ihm. Als ſolcher iſt er der ἄρτος τῆς ζωῆς, der zum ewigen Leben nährt, während das Manna nur das phyſiſche Leben erhielt. (Vergl. V. 31, 58.) Daß nun nach dem Sinne Chriſti das: καὶ μὴ ἀποθάνῃ (V. 50.) nicht bloß auf das Ueberwinden des geiſtigen Todes, ſondern auch auf das leibliche, phyſiſche Leben gehen ſoll, darauf deutete ſchon die frühere öftere Erwähnung der ἀνάστασις ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ hin (V. 39. 40. 44.); allein die rechte Klarheit gewinnt dieſer Gedanke erſt durch das Folgende (V. 51 — 59.), in dem das Geſpräch ſeine eigentliche Spitze erreicht.

51 — 53. Zuletzt nämlich erklärt nun der Erlöſer näher, in welcher eigenthümlichen Beziehung er ſich ἄρτος τῆς ζωῆς, oder ἄρτος ζῶν nenne; das Brod, das ich euch geben werde, ſagt Jeſus, ἡ σάρξ μου ἐστίν, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. Hier aber ſind wir nun an dem Punkte angelangt,

wo wir den Zuſammenhang noch einmal in's Auge faſſen müſſen, um zur Beantwortung der Frage zu kommen, ob hier vom heil. Abendmahl geredet ſey oder nicht. Es wäre unerklärlich, daß ſich die Meinungen über dieſe Frage bis jetzt noch nicht haben vereinigen können, wenn nicht die Anſicht über das Weſen des Abendmahls ſo leicht auf den Interpreten bei Beurtheilung dieſer Stelle einwirkte, und am Ende einwirken muß. Denn da die Auffaſſung dieſer Lehre mit vielen andern in lebendigem Zuſammenhange ſteht, namentlich mit der Lehre von der Verklärung des Leibes Chriſti und der Leiber überhaupt, und im letzten Grunde mit der Lehre vom Verhältniß des Geiſtes zur Materie; ſo kann es nicht anders ſeyn, es muß der allgemeine Ideenkreis, welcher den Ausleger beherrſcht, großen Einfluß auf die Erklärung einer Stelle, wie die unſrige iſt, haben, indem Niemand die Gedanken in derſelben in Conflict mit ſeinen allgemeinen Grundſätzen treten laſſen will. Wer die Verklärung des Leibes überhaupt und der Leiblichkeit Chriſti insbeſondere nicht in der Schrift findet, kann natürlich nicht wohl zugeben, daß Chriſtus hier Gedanken geäußert habe, die jene Anſichten vorausſetzen. Wer aber wieder dieſe Lehren als bibliſch anerkennt, wird ſich ſchwer denken können, daß der Herr den Ausdruck: „ſein Fleiſch eſſen und ſein Blut trinken,“ ohne alle Beziehung auf das h. Abendmahl geſprochen habe, indem in dieſem Sacrament eben die Mittheilung des verklärten Leibes ihm das Specifiſche ſeyn muß. Außer der allgemeinen Schwierigkeit kamen aber bei unſerer Stelle noch verſchiedene Nebenumſtände zur Sprache, wodurch die Anſichten über ihr Verſtändniß modificirt wurden. Es bedarf daher zum Behuf eines klaren Verſtändniſſes über die verſchiedenen Auslegungen unſerer Stelle einer kurzen Geſchichte der Interpretation derſelben*). In der alten Kirche finden ſich ſchon die zwei Haupterklärungen unſerer Stelle; die eine vertheidigte Origenes und nach ihm Baſilius der Große. Dieſer zufolge ward jede Beziehung auf das Sacrament des Abendmahls geleugnet, und Chriſti

*) Vergl. Lücke's zweiten Excurs im 2ten Bande des Comm. S. 569 ff. Nur iſt nach ſeiner Darſtellung weder die Erklärungsweiſe der Reformatoren, noch die der Neuern, im Verhältniß zu ihren dogmatiſchen Grundanſichten, recht klar und verſtändlich entwickelt.

Fleiſch und Blut, Eſſen und Trinken von dem geiſtigen Genuß der Geiſteskraft des Erlöſers verſtanden. Da aber Origenes im Abendmahl ſelbſt auch nur eine geiſtige Wirkung fand, ſo hätte er gar nicht nöthig gehabt, die Beziehung unſerer Stelle auf das Abendmahl ganz auszuſchließen; er that es wohl nur deshalb, weil ihm unzweckmäßig ſchien, den Herrn vom Abendmahl vor der Einſetzung deſſelben reden zu laſſen. Die andere Erklärung unſerer Stelle trug Chryſoſtomus vor, dem Cyrill, Theophylakt, und ſpäter die Scholaſtiker und die ganze katholiſche Kirche folgten. Dieſer zufolge ſollten die folgenden Worte des ſechsten Capitels des Johannes ganz eigentlich vom Sacrament des Abendmahls handeln, ſo daß dieſe Erwähnung deſſelben vor der Einſetzung gleichſam eine Weiſſagung Chriſti auf daſſelbe war. Bis zur Zeit der Reformation herrſchte dieſe Anſicht allgemein; mit der craſſen Lehre von der Transſubſtantiation hing ſie aber durchaus nicht nothwendig zuſammen, vielmehr hätten die Vertheidiger dieſer Lehre durch eine andere Wendung der Umſtände eben ſo gut veranlaßt werden können, die Beziehung unſerer Stelle auf das Sacrament des Abendmahls zu beſtreiten. Nur das Feſthalten an der exegetiſchen Tradition ließ keine andere Erklärung der Stelle aufkommen. Als dieſes Feſthalten durch die freie Forſchung der Reformatoren aufgehoben ward, trat gleich in den Schweizern wieder die Erklärungsweiſe des Origenes hervor. Bei Zwingli flacher, indem er σὰρξ καὶ αἷμα bloß tropiſch verſtand, bei Calvin tiefer, indem er die vom göttlichen Leben ganz durchdrungene Menſchheit darin bezeichnet fand; beide aber fanden doch bloß in unſerer Stelle eine Schilderung von dem Aufnehmen Chriſti im Glauben, ſchloſſen alſo eine Beziehung auf das Sacrament des Abendmahls aus. Nichts deſtoweniger aber brauchten ſie unſere Stelle (beſonders Joh. 6, 63.), wie Lücke ſich ausdrückt, als hermeneutiſchen Kanon für die Lehre vom Abendmahl. Da ſie dies thaten, hätten ſie eben ſo gut erklären können, die Stelle handle recht eigentlich vom Sacrament, und man ſehe aus ihr, wie man das Abendmahl und deſſen Wirkſamkeit aufzufaſſen habe *). Da ſie aber einmal die Beziehung auf das Sacrament

*) Vergl. Zwingli's Schriften im Auszuge von Uſteri und Vögelin. Zürich 1830. Bd. II, S. 77. „Die Summa dieſes Handels kann leicht

nicht zuließen, hätte man glauben ſollen, Luther würde ſie feſtgehalten haben; aber keineswegs. Obgleich er die ſtrengere, mehr der katholiſchen Anſicht ſich nähernde Vorſtellung vom Abendmahl vertrat, verließ er doch die alte exegetiſche Tradition und leugnete auch jede Beziehung der Stelle auf das Sacrament des Abendmahls *). Die Veranlaſſung hierzu war ihm ohne Zweifel die Beſorgniß, es mögte bei der Annahme, daß in ſechsten Capitel des Johannes vom Abendmahl die Rede ſey, ſich mehr die geiſtige Auffaſſung der Schweizer empfehlen (für die das Verhältniß von V. 51 — 59. zu der vorhergehenden Stelle über den ἄρτος τῆς ζωῆς zu ſprechen ſchien,) als die ſeinige. Indeß wich er doch immer noch in ſeiner Erklärung beträchtlich ab von der Interpretation der Reformirten. Luther folgte nämlich in der Auffaſſung unſerer Stelle dem Auguſtinus, mit der Ausnahme, daß dieſer große Kirchenvater mit Recht nicht ſo ganz und gar jede Beziehung auf das Abendmahl ausſchloß, wie Luther es that **). Beide hoben nämlich einſtimmig in dem δι-

---

abgenommen werden aus dem 6ten Capitel des Johannes. Und hier ſoll man nicht auf die achten, die ſogleich entgegen ſchreien: Chriſtus handelt dort gar nicht vom Sacrament des Abendmahls! Denn dieſer Meinung bin ich auch, aber durch das, was er dort ſagt, werden auf's Gewiſſeſte widerlegt alle die unrichtigen Vorſtellungen, die wir uns vom Abendmahl machen. Von dieſem Capitel bin ich ausgegangen, als ich, nach vorhergegangener langer Ueberlegung, mich entſchloß, mich an dieſen ſchweren und gefährlichen Handel zu wagen." Dieſe Worte laſſen die dogmatiſche Unklarheit Zwingli's deutlich erkennen, denn wenn Joh. 6. gar nicht auf's Abendmahl irgendwie ſich bezieht, ſo iſt nicht abzuſehen, wie aus demſelben ſollen die Irrthümer in der Auffaſſung dieſes Dogma's widerlegt werden können.

*) Vergl. Luther's Werke nach Walchs Ausgabe Th. VII. S. 2071: „Der Glaube iſt der Eſſer der iſſet und gläubet an Chriſtum." S. 2072: „Es ſind hier verblümte Reden, eſſen heißt hier geiſtlich genießen." S. 2075: „Jeſus redet hier vom Hauptſtück, als vom rechten chriſtlichen Glauben, der alſo heißet und gethan iſt, daß du glauben ſollſt an ſein Fleiſch und Blut. Er hat es gefaſſet in den Artikel: willſt du ein Chriſt ſeyn, ſo mußt du an das Fleiſch und Blut Chriſti glauben.

**) Lücke (a. a. O. S. 572.) erklärt die Anſicht Auguſtin's für inconſequent, und äußert: ſeine Exegeſe war oft eine andere als ſeine Dogmatik." Wiewohl ich dieſem Urtheil in anderer Beziehung gern beipflichte, glaube ich doch, daß Lücke dem berühmten Kirchenlehrer hier unrecht thut. Auguſtinus ſcheint mir nämlich in der Auffaſſung dieſer ſchwierigen Stelle gerade den rechten Mittelweg eingeſchlagen zu haben.

δοναι σάρκα (V. 21.) die Beziehung auf den Tod Jeſu heraus und faßten darnach das τρώγειν καὶ πίνειν σάρκα καὶ αἷμα von dem vollen Genuß der Segnungen des Todes des Herrn. Daher kam es, daß Luther, obgleich er die Beziehung der Stelle auf's Sacrament leugnete, doch dem Ausdruck σὰρξ καὶ αἷμα die volle weſentliche Bedeutung ließ, und ihn nicht, wie Zwingli, auf einen bloßen Tropus zurückführte.

Die Anſichten der Reformatoren blieben nun in ihren kirchlichen Gemeinſchaften herrſchend bis auf die neueſte Zeit, in der man ſich vom ſymboliſchen Bande löſte und dadurch wenigſtens den Vortheil gewann, frei und ohne Vorurtheil ſich die Stelle anſehen zu können. Daher kam es, daß man die (in V. 51.) ſo offenbar heraustretende Beziehung auf den Tod Chriſti, die Auguſtinus und Luther ganz richtig bemerklich gemacht, allgemeiner anerkannte, wie denn auch Lücke und Tholuck ſich für dieſe Anſicht erklären. Die Beziehung auf das Abendmahl glauben aber die genannten Gelehrten eben ſo eifrig, als Dr. Paulus und Schulz*) ausſchließen zu müſſen, welche Letztere auch die Beziehung auf den Verſöhnungstod wieder nicht anerkennen wollen, ſondern Alles uneigentlich faſſen zu müſſen glauben, wie Origenes und Zwingli, ſo daß in unſerer Stelle nur geredet ſeyn ſoll, „von der ganzen Lebenserſcheinung und Wirkſamkeit Chriſti als des Meſſias und des Sohnes Gottes auf Erden.“ In ſolcher Auffaſſung ſpricht ſich aber offenbar bei aller Löſung vom ſymboliſchen Zwang wieder eine Gebundenheit von einem unbibliſchen Ideenkreiſe aus, die allein ſolche Verkennung des verſöhnenden Todes Jeſu in unſerer Stelle erklärlich macht. (Vergl. das Nähere in der Auslegung der einzelnen Verſe.) Lücke und Tholuck würden ganz das Rechte getroffen haben, wenn ſie mit der Beziehung auf den Tod des Herrn zugleich eine Beziehung auf das Abendmahl angenommen hätten, die unter den neuern Erklärern Scheibel (das Abendmahl des Herrn. Bresl. 1823. S. 179 ff), Knapp (in der Dogmatik) und Bretſchneider (probab. de evang. Joh. pag. 86.) vertheidigen. Die Annahme einer ſolchen Beziehung lag um ſo näher,

*) Schulz chriſtl. Lehre vom heil. Abendmahl. Leipz 1824. S. 155 ff. 162 ff.

da in dem Ritus des Abendmahls ſelbſt (in dem Brechen des Brodes und in dem Austheilen des Weines)*) eine klare Berückſichtigung des Verſöhnungstodes Jeſu liegt. Was die genannten trefflichen Ausleger von der allſeitigen Auffaſſung dieſer ſchwierigen Stelle abhielt, war wohl auf der einen Seite ein dogmatiſches Moment, nämlich die Polemik gegen die bibliſche Lehre von der Verklärung des Leibes, welche beſonders bei Lücke mehr als ein Mal durchblickt; dann aber auch die Verwechſelung des Sacraments des heil. Abendmahls mit der Idee, aus der es hervorging, welche Verwechſelung wohl am meiſten dazu beigetragen hat, von je an viele ausgezeichnete Erklärer gegen die Beziehung unſerer Stelle auf das Abendmahl zu ſtimmen. Denn das mußte freilich unpaſſend erſcheinen, daß der Heiland von einem Ritus ſprechen ſollte, vor deſſen Einſetzung, ſo daß Niemand etwas von der Rede verſtehen konnte; wohl aber läßt ſich denken, daß Chriſtus die Idee ſchon früher berührte, aus der ſpäter der Ritus erwuchs. Die Idee iſt aber keine andere, als dieſe, daß Jeſus das Lebens- und Nahrungsprincip für den neuen, wiedergeborenen Menſchen iſt, nicht bloß für ſeine Seele und ſeinen Geiſt, ſondern auch für ſeinen verklärten Leib. Als dieſes Lebensprincip bietet er ſich dar und giebt er ſich hin vorzugsweiſe in ſeinem Tode; daher hier (V. 51.), wie in den Einſetzungsworten des Abendmahls, die Erwähnung ſeines Todes, die aber keineswegs als das Hauptmoment der ganzen Stelle zu faſſen iſt. Wie oben bemerkt wurde, iſt auch Joh. 3, 5. zwiſchen dem Sacrament der Taufe und ihrer Idee zu unterſcheiden; auf dieſe iſt dort allerdings Bezug genommen, keineswegs auf jenes. In gleicher Weiſe konnte auch hier von der Idee des Abendmahls vor der Einſetzung des Sacraments geredet werden. Denn wenn auch das volle Verſtändniß der Worte im Begriff nicht zu erwarten war, ſo konnte ſich doch ihr weſentlicher Gehalt der Anſchauung der Jünger aus der lebendigen Rede heraus präſentiren, wie bei der Einſetzung des Abendmahls ſelbſt, dem auch kein Lehrvortrag folgte und deſſen Weſen im Begriff ſich erſt allmählig klar machte.

---

*) Vergl. in der Leidensgeſchichte die Erklärung von Mt. 26, 26. und den Parallelen.

Betrachten wir nun die Einzelheiten näher, ſo iſt offenbar V. 51.) der Erklärung unſerer Stelle vom Tode Chriſti höchſt günſtig, denn das: δώσω σάρκα ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, kann nicht füglich anders als vom Hingeben in den Tod (δίδοναι = παραδίδοναι) gefaßt werden *). Auch läßt ſich nach Vergleichung von V. 35. φαγεῖν = πιστεύειν faſſen. In der Formel: καὶ ὁ ἄρτος δέ, iſt aber, wenn auch gerade nicht der Uebergang zu etwas durchaus Anderem, ſo doch ein Fortgang in der Rede klar angedeutet. So gewiß dies nun anerkannt werden muß, eben ſo wenig iſt zu überſehen, daß dieſe Erwähnung des Verſöhnungstodes des Herrn die Beziehung auf die Idee des Abendmahls nicht ausſchließt. In den Einſetzungsworten des Abendmahls findet ſich ja, wie bemerkt, dieſelbe Erwähnung des Todes Jeſu, und in der Form des Ritus ein Symbol von demſelben. (Vergl. Lc. 22, 19. τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον.) Nach 1 Kor. 11, 26. ſoll daher der Tod des Erlöſers, bis daß er kommt, bei der Feier des Abendmahls verkündet werden, indem ſein θάνατος die Quelle der ζωή für die erſtorbene Welt iſt und die ζωοποίησις der Welt ſich im Abendmahl auf der höchſten Spitze zeigt, indem da durch den Genuß vom Baume des Lebens auch die Leiblichkeit das ewige Leben wieder empfängt, das ſie im Paradieſe durch das Koſten vom Baume der Erkenntniß verloren hatte. Als die vorherrſchende Idee in dieſer unſerer Stelle kann aber der Verſöhnungstod des Herrn deshalb nicht betrachtet werden, weil das δίδοναι im Folgenden gar nicht wiederkehrt, während vom Eſſen und Trinken des Fleiſches und Blutes des Herrn mit größtem Nachdruck durchweg die Rede iſt. Dieſer Nachdruck iſt um ſo auffallender, da die Juden ſich an Chriſti Worte ſtoßen (V. 52.); dies, hätte man nach ſeiner Lehrerweisheit erwarten ſollen, würde ihn zur Milderung der Schärfe ſeiner Worte veranlaßt haben, wenn die Juden dieſelben ganz mißverſtanden hätten, oder er etwas durch-

*) Die ganz ſeichte Anſicht, wornach σάρξ die Lehre Jeſu bedeuten ſoll, bedarf keiner Widerlegung. Dr. Paulus aber, dem Schulz folgt, will die Formel: δίδοναι σάρκα vom Wirken des Logos im Sinnenleben zum Heil der Menſchheit verſtehen. Der johanneiſche Sprachgebrauch verſtattet aber in keiner Weiſe den Ausdruck ſo zu verſtehen. (Vergl. Lücke im Comm. Th. II. S. 99 f.)

aus Anderes hätte ſagen wollen, als jene meinten. Dies geſchieht aber ſo wenig, daß der Heiland die Worte nur noch ſchärft *), (aus welchem Grunde, darüber das Nähere zu V. 60.) und den Gedanken unverändert feſthält, ſein Fleiſch und ſein Blut ſey die Quelle der wahren ζωή und der Genuß derſelben die Bedingung der Auferſtehung. Die Stelle kann daher nur ſo verſtanden werden, daß ſich Jeſus als der ζωοποιῶν für den ganzen Menſchen darſtellt, bis V. 50. herrſchte die geiſtige ζωοποίησις vor, von V. 51. an tritt die Idee ſtärker heraus, welche dem h. Abendmahl zum Grunde liegt, daß Chriſti verklärte Leiblichkeit auch unſern Leib heiligt und verklärt, und zu dieſer höchſten Idee leitet die Formel: καὶ ὁ ἄρτος δέ, hinüber.

54 — 59. In dieſen Verſen wird an das Eſſen und Trinken des Fleiſches und Blutes des Menſchenſohnes die ζωὴ αἰώνιος (V. 54.) das μένειν ἐν Χριστῷ (V. 56.), das ζῆν εἰς τὸν αἰῶνα (V. 58.) geknüpft, alſo die erhabenſten Wirkungen, welche der Erlöſer überhaupt hervorzurufen beabſichtigte. Was hier zunächſt den Begriff des μένειν ἐν Χριστῷ, oder umgekehrt des Bleibens Chriſti in uns anlangt, den wir hier wieder haben, ſo gehört derſelbe, wie ſchon zu Joh. 5, 38. bemerkt ward, zu den eigenthümlich johanneiſchen Ausdrücken. (Vergl. 14, 10. 16. 17. 15, 4. 1 Joh. 2, 6. 3, 15. 17. 4, 12. 13. 15.) Bei der Erklärung deſſelben iſt ja die Innerlichkeit der johanneiſchen Anſchauungen feſtzuhalten, der zufolge Johannes eine geiſtige Immanenz, ein weſentliches in einander Dringen und Leben der Geiſter in einander annimmt**). Demnach iſt auch das μένειν ἐν Χριστῷ nicht auf den allgemeinen Begriff des Naheverbundenſeyns zu reduci-

*) Selbſt der Ausdruck τρώγειν iſt ſchärfer als die früher vorkommenden Worte: ἐσθίειν und φαγεῖν. Es bezeichnet eigentlich nagen, abknapern, dann zermalmen, verzehren. — Lücke faßt die Frage der Juden: πῶς δύναται κ. τ. λ. als Spott, und äußert, Jeſus mögte nur, um dieſen zu unterdrücken, mit Nachdruck denſelben Gedanken widerholt haben. Zu dieſer Annahme paßt aber V. 60 ff. nicht, wornach die Zuhörer ernſtlich mit der Härte des Gedankens rangen.

**) Es bedarf keiner Erinnerung, daß ich das Weſentliche, Reale, unterſcheide von dem Materiellen. Die Durchdringung und Verklärung der Materie vom Geiſt iſt eben in der Lehre vom heil. Abendmahl ausgeſprochen.

ren, ſondern von einem realen Ineinanderſeyn zu verſtehen. Das Leben und Weſen Chriſti iſt eine Alles durchdringende, heiligende, verklärende Kraft; die Vereinigung des Menſchen nach allen drei Potenzen ſeines Daſeyns eine innerliche, reale, weſentliche. „Chriſtus bleibet in uns, und wir in ihm,“ bedeutet daher daſſelbe, was die pauliniſche Sprache durch ἐνδύσασϑαι Χριστόν (Gal. 3, 27. Röm. 13, 14.) bezeichnet. (Man vergl. hierbei die Schilderung, die Hebr. 4, 12. und Weish. Sal. 7, 22. 24. von dem Wort Gottes oder der Weisheit, als der Alles durchdringenden Kraft, gegeben iſt.) Die angegebenen Wirkungen nun, welche von dem Genuß des Fleiſches und Blutes Chriſti abgeleitet werden, könnten für die Anſicht ſprechen, daß die Formeln τρώγειν σάρκα, πίνειν αἷμα bloß von geiſtiger Wirkſamkeit Chriſti zu verſtehen ſeyen. Allein zwei Momente in unſerer Stelle ſind durchaus dagegen. 1) V. 54. die Worte: ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. Von denſelben ward ſchon zu V. 40. bemerkt, daß ſie ſich nur von der leiblichen Auferſtehung erklären ließen. Daß dieſe nun hier ſo ausdrücklich auf die Genießung des Fleiſches und Blutes Chriſti zurückgeführt wird, leitet auf eine Idee, welche den alten Kirchenlehrern*) geläufig war und die auch Luther**) in ihrer Bedeutung anerkannte, welche aber der herrſchende Idealismus der modernen Weltanſicht ſich nicht anzueignen verſtand, daß nemlich der Genuß des verklärten Leibes des Herrn den Keim der Auferſtehung in die Leiber der Gläubigen ſenke, gleichſam den neuen Leib in der Mutter des alten erzeuge, ſo daß der Tag der Auf-

---

*) Schon Ignatius (ep. ad Ephes. c. 20.) nennt in dieſer Beziehung das heil. Abendmahl das φάρμακον τῆς ἀϑανασίας. Ausführlicher entwickeln dieſe Idee Iren. adv. haer. IV. 28. 5. V. 2. 2. Clem. Al. Paedag. II. 2. (Vergl. Münſcher's Dogmengeſch. Th. II. S. 348 ff.)

**) Luther's Werke nach Walch's Ausg. Th. XX. S. 1076 ff. 1094 ff. An der letztern Stelle heißt es: „Iſſet man ihn geiſtlich durch's Wort, ſo bleibet er geiſtlich in uns in der Seele; iſſet man ihn leiblich, ſo bleibet er auch leiblich in uns; wie man ihn iſſet, ſo bleiber er in uns und wir in ihm. Denn Er wird nicht verdauet und verwandelt, ſondern er verwandelt ohne Unterlaß uns, die Seele in Gerechtigkeit, den Leib in Unſterblichkeit.“ In dieſen merkwürdigen Worten ſpricht ſich die Tiefe des Dogma's vom Abendmahl treffend aus. Wie bei Adam durch die Speiſe der Tod kam, ſo bei Chriſtus auch durch die Speiſe das ewige Leben.

erſtehung ſein Geburtsmoment iſt. Dieſe Auffaſſung läßt zuerſt allein die Auferſtehung des Leibes im Zuſammenhange mit der allgemeinen Entwicklung der Menſchheit erkennen, indem ſie darnach nicht iſolirt als magiſches Factum daſteht, ſondern in Verbindung auftritt mit dem allgemeinen, allmählig fortſchreitenden Verklärungsprozeß der gefallenen Schöpfung; dann aber paßt ſie auch allein für den Zuſammenhang unſerer Stelle, indem ohne dieſe Grundanſicht die Erwähnung der Auferſtehung hier etwas ganz Müßiges wäre, oder man ſie doketiſch faſſen, d. h. ſie eigentlich ganz leugnen müßte, wie dies die vorherrſchende Richtung der neuern Theologie iſt. 2) Spricht für unſere Anſicht entſcheidend V. 55., wo es heißt: ἡ σάρξ μου (d. h. das Fleiſch, das der Logos angenommen und verklärt hat,) ἀληθῶς ἐστι βρῶσις. Was hier zunächſt die Lesart betrifft, ſo haben bedeutende Autoritäten (BCKLT und mehrere andere) ſtatt ἀληθῶς das Adjectiv ἀληθής. In Beziehung auf den Sinn bringt übrigens dieſe Lesart keine weſentliche Veränderung hervor, und es können daher nur äußere Gründe ſeyn, die dafür ſprechen, doch ἀληθῶς im Text zu behalten. Sehr bedeutend würde aber die Veränderung des Sinnes ſeyn, wenn ἀληθινός geleſen würde. Während nemlich ἀληθής dem Falſchen entgegenſteht, bildet ἀληθινός den Gegenſatz mit dem zwar Wahren, aber der Idee nicht völlig Entſprechenden. Deshalb hieß (1, 9.) der Logos das φῶς ἀληθινόν, weil alles andere (auch wahre) Licht ſeinen Glanz nicht erreicht. Stände alſo ἀληθινός hier, oder könnten wir den Ausdruck mit ἀληθής verwechſeln, was aber die johanneiſche Sprache durchaus nicht geſtattet, ſo würde dies der geiſtigen Erklärung ſehr förderlich ſeyn; es ließe ſich dann dieſe Stelle mit V. 32. zuſammenſtellen, wo Chriſtus ſich ἄρτος ἀληθινός nennt. Allein eben ſo ſehr iſt dieſe Stelle jener Erklärung entgegen, wenn ἀληθῶς bleibt; der Sinn iſt nemlich dann dieſer: „mein Fleiſch und Blut iſt in Wahrheit eine Speiſe, in Wahrheit ein Trank, es kann genoſſen, von den Gläubigen in ſich aufgenommen werden.“ So verſtanden es auch offenbar die Juden, deshalb fiel ihnen dieſe Rede ſo ſchwer, daß ſie die Nachfolge Jeſu aufgaben; und der Herr läßt es dabei, läßt ſie von ſich gehen, ohne ihnen zu ſagen: „ich meine ja eine bloße geiſtige Mittheilung,“ die zu denken keinem unter den Anweſenden ſchwer gefallen ſeyn würde. Eine wahre Exegeſe

die die Gedanken der Schrift, die ihr vorliegt, wiedergibt, muß daher, wenn ihre eignen Anſichten auch durchaus abweichend ſind, eingeſtehen: es wird hier von einem Genuß der Leiblichkeit Chriſti ohne Zweifel geredet. Was ſich aus V. 63. ſcheinbar hiergegen ableiten läßt, wird ſpäter in Betracht gezogen werden. Merkwürdig iſt nur, daß Lücke, dieſer meiſtens ſo partheiloſe Ausleger, ſich überreden konnte, eine beſondere Stütze für ſeine Erklärung von dem geiſtigen Genießen Chriſti, das durch ſeinen Tod vollkommen möglich gemacht werden ſollte, liege in den Worten: ὁ τρώγων με (V. 57.). Er bemerkt dabei, hieraus gehe hervor: σὰρξ καὶ αἷμα ſey ſynonym mit ἐγώ. Allein ἐγώ bezeichnet doch eben die ganze Perſönlichkeit des Herrn; nun aber ſoll eben beim Genuß des Herrn die Leiblichkeit ausgeſchloſſen werden, oder bloße Beziehung auf den Tod, nicht auf den Genuß ſelbſt haben; in ſolchem Fall kann aber denn unmöglich σὰρξ καὶ αἷμα für ἐγώ ſtehen. Hier ſteht es nur ſynonym, weil die Leiblichkeit mit eingeſchloſſen werden ſoll. (Was den Gebrauch des διὰ V. 57. anlangt, in den Phraſen: διὰ τὸν πατέρα, δι' ἐμέ, ſo braucht man nicht anzunehmen, daß die Präpoſition hier willkührlich, ſtatt mit dem Genitiv mit dem Accuſativ verbunden ſey; vielmehr geben die verſchiedenen Beziehungen, welche durch den Gebrauch derſelben Präpoſition mit verſchiedenem Caſus ausgedrückt werden ſollen, dem Begriff nach ineinander und können in ſofern vertauſcht werden.)

60—62. Die ganze folgende Stelle hat faſt eben ſo viele äußere Schwierigkeiten, als die vorhergehende Rede des Herrn Schwierigkeiten in den Ideen hat. Denn zunächſt iſt das ſchon höchſt auffallend, daß der Herr Perſonen, die ſich an ihn angeſchloſſen hatten, ſo von ſich entläßt, ohne das, was ſie von ihm entfernte, aus dem Wege zu räumen, durch Verſuche, es ihnen anſchaulicher zu machen; ſodann aber iſt nicht minder auffallend, daß der Heiland ſogar auch die Zwölfe fragt, ob ſie ihn ebenfalls verlaſſen wollen und dabei des Verräthers Erwähnung thut. So dunkel nun auch auf den erſten Blick dieſes Benehmen Chriſti ſcheint, ſo liegt doch gerade in demſelben der Schlüſſel auch für die Form der vorhergehenden Rede des Erlöſers, wenn man es richtig auffaßt. Ohne Zweifel nemlich ſtellte der Herr abſichtlich in ſo ſcharfer Rede ſo tiefe Gedanken heraus, um dadurch herbeizuführen,

was, wie wir ſehen, die Folge davon war, eine Sichtung ſeiner Jünger. Es konnte Chriſto nicht darauf ankommen, einige Jünger mehr in ſeiner Begleitung zu haben, und eben ſo wenig konnte es dieſen wahrhaft nützen, ihm zu folgen, wenn ſie nicht ganz und gar mit Herz und Sinn an Ihm, als in dem der Vater wohnte, hingen. Wer ſich daher von dem, deſſen herzhinnehmenden Eindruck er erfahren, deſſen Wunder er geſchaut hatte, durch eine ihm unverſtändlich oder abſurd ſcheinende Rede abſchrecken laſſen konnte, der traute ſeinem Verſtande zu viel, und Chriſto zu wenig zu, der war nicht geſchickt, für das Reich Gottes zu arbeiten, wenn er auch ſonſt manche Keime des Guten in ſich tragen mogte. Eben auf das Arbeiten für das Reich Gottes kam es aber bei den erſten Jüngern an. Solche Perſonen, die in der Prüfung nicht beſtanden, mußten daher ausgeſchieden werden zu ihrem und der werdenden Kirche Heil. Vielleicht beabſichtigte ſogar der Herr, bei dieſer Gelegenheit auch auf Judas Iſcharioth einzuwirken; es würde vermuthlich ein Sieg der Wahrheit geweſen ſeyn, wenn er die Aufrichtigkeit gehabt hätte, ſich auch zurückzuziehen, denn ſein Bleiben beim Herrn war ſicher eine Lüge. Die Worte Jeſu hatte er gewiß ſich nicht aneignen können, wie vermuthlich auch die andern Jünger nicht (V. 67. 68.); und doch hielt ihn nicht das, was dieſe band, der Brand der Liebe in ihren Herzen, denn hätte er den gehabt, ſo hätte er ja den Heiland nicht verrathen können; er blieb aus Heuchelei. Wir ſehen demnach Jeſum hier gleichſam Gericht halten über ſeine Jünger und nur diejenigen, welche in demſelben beſtehen, neu auswählen für ſein Werk.

In den Worten der von Chriſto weichenden Jünger erklärt nun die zweite Hälfte: τίς δύναται ἀκούειν; (= שָׁמַע, in der Bedeutung intelligere,) den Ausdruck σκληρός in der erſten Hälfte der Rede. Es herrſcht in demſelben der Begriff des Schwerverſtändlichen vor; dieſe Vorherrſchaft des einen Begriffs ſchließt aber den andern des Anſtößigen nicht aus, denn es kann das Schwerverſtändliche, ſo weit man es verſteht, zugleich ein Anſtößiges ſeyn; und ſo eben war es hier. Deshalb hebt auch der Erlöſer gleich das σκανδαλίζειν hervor. In der Rede Chriſti iſt eine offenbare Apoſiopeſis, welche durch den Gedanken ergänzt werden muß: „ihr werdet noch Größeres, d. h. ſchwerer Faßliches, ſchauen!“ Der Gegenſatz iſt denn zunächſt das Kleinere und das

Größere, ſodann das Hören und das Schauen. Hier hatte ſie ſchon ein Wort verletzt, was werden ſie zu thatſächlichen Vorgängen ſagen. Dies größere Thatſächliche iſt nun das ἀναβαίνειν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ὅπου ἦν τὸ πρότερον. Dieſe Stelle nun iſt höchſt merkwürdig. Zuerſt iſt ſie die einzige Erwähnung der Himmelfahrt von Seiten des Herrn ſelbſt. Chriſtus ſpricht nemlich zwar oft von ſeinem Zurückkehren zum Vater, aber ohne ausdrückliche Beziehung auf ſein Zurückkehren mit ſeiner verklärten Leiblichkeit. Eben dieſe muß aber nothwendig hier angenommen werden wegen des Zuſammenhangs; auch ſchon der Ausdruck υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου führt auf die Leiblichkeit Chriſti. Ein geiſtiges Zurückkehren anzunehmen würde ja keinem der Zuhörer die mindeſte Schwierigkeit gemacht haben; hier aber redet der Erlöſer von etwas noch Schwierigerm, als das Eſſen und Trinken ſeines Fleiſches und Blutes iſt, und das konnte freilich für ſeine Zuhörer ein Erhobenwerden der Menſchheit des Meſſias in die himmliſche Welt wohl ſeyn, wie denn auch jetzt noch dieſe Idee ſelten anerkannt wird. Sodann aber nöthigt dieſe Stelle, zurückzuſchließen auf das Vorhergehende; wie hier unmöglich bloß von einem geiſtigen Zurückkehren die Rede ſeyn kann, das auch für die Schwächſten nichts Unverſtändliches iſt, ſo muß auch im Früheren das Genießen ſeines Fleiſches und Blutes mehr als bloß geiſtige Wirkungen Chriſti auf die Gläubigen bezeichnen. Die ganze Rede hat vielmehr Bezug auf ſeine verklärte Leiblichkeit, deren Realität Johannes nach ſeiner Hauptttendenz gegen gnoſtiſirenden Doketismus eben ſo vertheidigen mußte, wie es jetzt gegen idealiſirende Gnoſis nothwendig geworden iſt.

63. Dieſer folgende Vers ſcheint aber wieder der geiſtigen Erklärung der Formel: „Fleiſch und Blut eſſen,“ günſtig zu ſeyn, und in der That haben von jeher alle Vertheidiger derſelben ſich auf dieſe Stelle beſonders baſirt. So viel iſt auch ganz unleugbar, daß in dieſem Verſe die Worte des Logos, der die ζωή iſt, ſelbſt als ζωή (ſowohl Leben in ſich tragend, als auch Leben wirkend, ζωοποιοῦν,) dargeſtellt werden ſollen, woraus denn folgt, daß ſie auch im Geiſt und im Leben aufgefaßt werden müſſen. Jedenfalls iſt alſo in dieſen Worten eine Polemik gegen fleiſchliche Auffaſſung ſeiner Rede zu ſehen. Allein hieraus folgt ja nur, daß der Herr grob-kapernaitiſche Anſichten vom Genuß ſeines Fleiſches ausgeſchloſſen haben will, keineswegs aber, daß

er jedes Genießen ſeines Fleiſches leugnet und nur eine geiſtige Mittheilung Seiner behauptet. Die Stelle hat nur der geiſtigen Erklärung dienſam gemacht werden können, indem man: ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν, gleichbedeutend mit: ἡ σάρξ μου, nahm. Chriſti Fleiſch ſelbſt aber iſt, als gezeuget vom h. Geiſt und bewohnt vom Logos und dadurch geheiligt und verklärt, ſelbſt ein πνευματικόν, ſein Fleiſch ißt man daher auch nicht mit dem Munde des Leibes, ſondern mit dem Munde des Glaubens *); erſt wo durch die innere Taufe des Geiſtes ein neuer Menſch geboren iſt, erſt da iſt das Organ um den heiligen Leib des Herrn zu empfangen. Es liegt alſo das Mißverſtändniß immer nur daran, daß man das Weſen der Leiblichkeit Chriſti verkennt: Nähme man mit der Schrift an, daß der Herr auf dem Throne ſeiner Herrlichkeit zur Rechten des Vaters mit ſeiner heiligen Menſchheit erhöhet iſt, und in ihr wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten, (vergl. Ap. Geſch. 1, 11. οὕτως ἐλεύσεται, ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν, d. h. in ſeiner Leiblichkeit,) ſo würde der wahre Sinn unſerer Stelle nie verkannt ſeyn; nur dogmatiſche Vorurtheile trübten den Blick bei ihrer Auffaſſung. (Ueber die Anſicht von Schulz, daß wohl von einem σῶμα πνευματικόν, nicht aber von einer σάρξ πνευματική die Rede ſeyn könne, vergl. zu Mt. 26, 26. Allerdings kommt der Ausdruck nicht vor, 1 Kor. 15, 44. wird immer σῶμα gebraucht; der Grund iſt ohne Zweifel, weil σάρξ = בָּשָׂר vorherrſchend als Gegenſatz von πνεῦμα gebraucht wird. Aber daß es nicht geſagt werden könne, iſt entſchieden falſch. Man ſieht nicht ein, was denn an einem σῶμα pneumatiſch ſeyn ſollte, als eben die σάρξ, denn es gibt kein σῶμα als ein aus σάρξ [oder im todten Zuſtande aus κρέας] beſtehendes; denn der Begriff einer organiſchen Geſammtheit kann der Natur der Sache nach nur auf Materielles Anwendung finden. In dieſer Stelle V. 63. verſteht ſich von ſelbſt, könnte σῶμα nicht ſtehen, wohl aber könnte V. 54. eben ſo gut ſtehn σῶμα φαγεῖν, wie Mt. 26, 26. zeigt.)

64. 65. Das Ergebniß nun, daß mehrere der Jünger, durch die

*) Vergl. über meine Anſicht vom Abendmahl überhaupt das zu Mt. 26, 26 ff. Geſagte.

vorhergehende Rede Jeſu veranlaßt, ſich ganz von ihm zurückzogen, leitet der Herr aus einer böſen Wurzel ihrer Herzen, aus dem **Unglauben** her. Der Evangeliſt bemerkt dabei, wie Chriſtus die Gabe gehabt habe, den Glaubensſtand der Menſchen zu erkennen, worüber man das zu 2, 24. Bemerkte vergleiche. Natürlich iſt hier der Unglaube wieder nur relativ zu faſſen, ſonſt müßte er den Begriff des *μαθητής* aufheben. Einen gewiſſen Glauben hatten jene Perſonen ohne Zweifel, aber nicht den lebendigen, weſentlichen, der aus reiner Liebe des Göttlichen entſpringt, ſondern einen durch den Verſtand bedingten Glauben. Sie fanden vermuthlich, daß gewiſſe äußere Zeichen, die von den Propheten zur Erkennung des Meſſias geweiſſagt waren, bei Jeſu eintrafen; deshalb ſchloſſen ſie ſich an ihn an. Aber ſein himmliſches Weſen hatte nicht ihr Herz gerührt; ſobald daher ihr beſchränkter Verſtand ſich durch ſeine Rede verletzt glaubte, wichen ſie zurück. Daher fügt auch V. 65. Jeſus hinzu, deshalb habe er geſagt, ohne den Zug des Vaters, ohne die innerſte Erweckung der Herzen durch Kraft des Geiſtes, könne Niemand den Sohn wahrhaft ſuchen. (Vergl. darüber zu V. 37. und 44.)

66 — 69. Viele verließen den Herrn ſeitdem, nicht bloß äußerlich, ſondern namentlich in ihren Herzen wendeten ſie ſich von ihm. (*Ἀπέρχεσθαι εἰς τὰ ὀπίσω*, findet ſich noch Joh. 18, 6. *στρέφεσθαι εἰς τὰ ὀπίσω* 20, 14. Im Hebr. נָסוֹב אָחוֹר Pſ. 35, 4.) Ergreifend iſt nun die Erklärung, welche Petrus im Namen aller Apoſtel auf die Frage des Herrn: *μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ὑπάγειν;* gibt. In ihr ſpricht ſich nemlich der Zuſtand wahrer Gebundenheit durch die Kraft des Geiſtes und die innerſte Neigung aus, die nicht durch einige Verſtandesbedenklichkeiten ſich löſen läßt, weil ſie auf dem Bewußtſeyn eigner Schwäche und Armuth und der Herrlichkeit des Herrn ruht. Was ſie in ihm fanden, konnten ſie nirgends anders erwarten, denn es war das Ewige ſelbſt, das nur in Einer erhabenen Erſcheinung in der Menſchheit auftreten ſollte *). Nach der gewöhnlichen Lesart: *ὅτι σὺ εἶ*

*) Mit Recht ſchreibt hierüber **Schubert** in der Symbolik des Traums, S. 168. „Der Starke wird nur durch einen Stärkern überwunden; die ſchwächſte unſerer ſinnlichen Neigungen iſt ſtärker als das ſtärkſte verſtändige Raiſonnement, das bloß aufs innere Gehör, nicht aufs Herz wirkt, und der Menſch wird nur dadurch gebeſſert, daß eine höhere und edlere

Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ζῶντος, würde dieſe Stelle ganz der Mt. 16, 16. parallel ſtehen. Aber es iſt nur zu wahrſcheinlich, daß unſere aus jener corrigirt iſt. Nach der Autorität der Handſchriften iſt hier allein die Lesart: ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ. Dieſer Name iſt ſelten im N. T. Er findet ſich Luc. 4, 34. und ſcheint nach V. 41. gleichbedeutend mit υἱὸς τοῦ Θεοῦ zu ſtehen. Auch Mr. 1, 24. findet ſich ἅγιος τοῦ Θεοῦ. Offenb. 3, 7. ſteht bloß ἅγιος und Ap. Geſch. 4, 27. ἅγιος παῖς Θεοῦ. Im A. T. kommt der Name nur Dan. 9, 24. vom Meſſias vor. Hier iſt der Ausdruck vielleicht deshalb gewählt, weil manchen der Jünger die frühere dunkle Rede Chriſti unheiliger Art zu ſeyn ſchien, ſo daß er ſo aufzufaſſen wäre: „ohngeachtet jener dunkeln, uns unheilig klingenden Reden wiſſen wir doch, daß die Heiligkeit des Vaters uns in dir offenbart iſt.“ Noch bedarf einer Erwähnung die bedeutſame Stellung des πιστεύειν und γινώσκειν (V. 69.). Hier, wie 17, 8. ſtehen beide Ausdrücke ſo, daß die γνῶσις als Folge der πίστις erſcheint, allein Joh. 10, 38. 1 Joh. 4, 16. ſtehen ſie gerade umgekehrt. Lücke bemerkt daher mit Recht, daß die Stellung nicht zu preſſen iſt. Der wahre Glaube iſt nie ohne den Keim der Erkenntniß und die vollendete Erkenntniß hienieden doch nie ohne den Glauben; beide Begriffe ſind nothwendige Correlate*).

70. 71. Die folgenden Worte ſollen offenbar die Jünger zu gründlicher Selbſtprüfung auffordern; er hält ihnen daher die in der Berufung ihnen gewordene Gnade vor und zeigt zugleich auf den Undank eines unter ihnen hin, den er aber nicht nennt. Hätte hier die Aufrichtigkeit im Herzen des Judas geſiegt, ſo hätte er

---

Liebe von ſeinen Neigungen Beſitz nimmt und die unedlere und niedere verkürzt; nur dadurch, daß das Licht einer höhern Sonne den Schein der niedern Funken auslöſcht.“ Solche Wirkung im Herzen hatten eben die Apoſtel erfahren; ihr Herz brannte von dem Licht und Feuer, das der Herr in ihnen angezündet hatte, und dieſes zog ſie hin zu ſeinem Urſprung.

*) Intereſſant iſt hier die Unterſcheidung des Alexander von Hales zwiſchen intellectus vocis vel signi und intellectus rei; jener, ſagt er, geht dem Glauben vorher, dieſer folgt auf ihn, denn man kann nichts glauben, was man in gewiſſer Beziehung nicht ſchon erkennt. Im N. T. herrſcht aber γινώσκειν und γνῶσις im letztern tiefern Sinn des Worts vor, ſo daß es den Glauben vorausſetzt.

ſich zurückziehen, oder Chriſto offen bekennen müſſen; aber er verharrete in ſeiner Unlauterkeit und vollendete das Maaß ſeiner Sünde. Was aber den Ausdruck διάβολος anlangt, ſo kann derſelbe nicht Teufel überſetzt werden. Denn entweder müßte man die Stelle ſo faſſen, „er iſt der Teufel," d. i. der Teufel hat ſein Herz in Beſitz genommen, wie es Joh. 13, 27. heißt, dann müßte aber der Artikel ſtehen; oder man müßte überſetzen: „Einer iſt ein Teufel." In dieſer Bedeutung, gleich δαιμόνιον, kommt aber weder διάβολος, noch σατᾶν vor; beide Ausdrücke bezeichnen im N. T. ſtets den Fürſten dieſer Welt. Folglich iſt der Ausdruck hier in der allgemeinen Bedeutung Widerſacher zu faſſen. (Mt. 16, 23. iſt nicht, wie Tholuck meint, mit dieſer Stelle zu paralleliſiren. Vergl. zu d. St. meinen Commentar.)

II.

Zweiter Theil.

Von Chriſti Reiſe zum Laubhüttenfeſt bis zur Reiſe zum letzten Paſſah.

(Joh. 7, 1 — 11, 57.)

---

§. 1. Chriſti Reiſe zum Laubhüttenfeſt.

(Joh. 7, 1 — 36.)

1. 2. Schon Joh. 5, 18. war angedeutet, daß ſich ein gewaltiger Haß gegen den Herrn in den Gemüthern der Juden entwickelte. Die allmählige Ausreifung deſſelben zeigt unſer Evangeliſt beſonders in dieſem zweiten Theile ſeines Werks. So lange aber ſeine Stunde noch nicht gekommen war, zog ſich Jeſus vor ihren Nachſtellungen zurück und mied deshalb Judäa eine Zeitlang. Das Laubhüttenfeſt veranlaßte ihn indeß doch, Jeruſalem zu beſuchen, vermuthlich weil der Erlöſer, treu gehorſam dem Geſetz des A. T., das Gebot 2 Moſ. 23, 17. mit aller Sorgſamkeit, unbekümmert um die möglichen Folgen, erfüllte. Was die Reiſe zum Laubhüttenfeſt anlangt, ſo ſteht dieſelbe mit Lc. 9, 51. parallel. (Vergl. zu d. St. den Comm. Th. I. S. 570. zu Lc. 9, 51.) Nach der folgenden Darſtellung bei Joh. nemlich kehrte der Herr nach dieſer Feſtreiſe nicht mehr nach Galiläa zurück (vergl. Joh. 7, 37. mit 9, 14. 10, 22. 40. 11, 54.), ſondern blieb in Judäa, von wo aus er kleine Nebenreiſen machte. Das Laub-

hüttenfeſt aber (חַג הַסֻּכּוֹת oder הָאָסִיף d. h. Feſt der Hütten oder Erndtefeſt,) gehörte mit Oſtern und Pfingſten zu den 3 Hauptfeſten der Juden. Es ward am 15ten Tage des ſiebenten Monats gefeiert, alſo im September. Zunächſt hatte es Beziehung auf den Aufenthalt der Juden in der Wüſte; zur Erinnerung daran baute man Hütten von Zweigen und gedachte in Freude und Wonne der großen Gnadenführungen Gottes. Hieran ſchloß ſich auch die Feier der Weinleſe, aber nur beiläufig, an. (Vergl. 3 Moſ. 23. 5 Moſ. 16.)

3 — 5. Die Verwandten des Herrn (vergl. über die *ἀδελφοί* zu Mt. 13, 55.) ſuchen ihn zu veranlaſſen, mit ihnen die Reiſe nach Jeruſalem zum Feſt zu machen, mit der Bemerkung, daß er dort rechte Gelegenheit haben werde, ſich der Welt zu offenbaren. Ganz ohne ſpöttiſche Regung mögen ſie dieſe Worte wohl nicht geſprochen haben, indeß darf man auch nicht annehmen, daß ſie aus abſoluter Feindſeligkeit kamen. Der Gemüthszuſtand der bezeichneten Perſonen war vermuthlich ein ſchwankender. Auf der einen Seite wurde ihre Empfänglichkeit fürs Göttliche durch Jeſu Worte und Reden erregt, auf der andern konnten ſie ſich nicht überzeugen, daß der, den ſie auch in den kleinlichen Ereigniſſen des Lebens ſich bewegen ſahen, etwas ſo durchaus Höheres ſeyn ſollte. Sie mochten daher zum Theil ſelbſt nach entſcheidenden Momenten ſich umſehen, um glauben zu können. Uebrigens iſt dieſe Stelle zur Beſtimmung der *ἀδελφοί* ſehr wichtig, denn da ſie nicht glaubten, können ſie natürlich nicht unter den Jüngern geweſen ſeyn, man müßte denn zweierlei Brüder Jeſu, Gläubige und Ungläubige (eigentliche Brüder und Vettern), annehmen wollen, wozu indeß durchaus kein Grund vorhanden iſt. (Lücke bemerkt mit Recht, daß V. 4. *αὐτός* wie das lat. idem zu faſſen iſt, in der Bedeutung „und zugleich, und doch.“ Das *ἐν παῤῥησίᾳ* wird durch den Gegenſatz *ἐν κρυπτῷ* näher beſtimmt; die Oeffentlichkeit ſchließt hier zugleich den Begriff der Berühmtheit ein.)

6 — 8. Jeſus ſchlägt nun ſeinen Brüdern ab, mit ihnen auf das Feſt zu gehen und macht zu ihrer eignen Erweckung aufmerkſam auf die verſchiedene Stellung, in der er und ſie zu einem höhern Willen ſtänden. Sie, frei und los von Gott, bewegten ſich in eigner Willkühr; er dagegen handle nie nach Willkühr, ſondern nach Gottes Willen, folge nur ſeinen Winken. Dies

heißt in der johanneiſchen Sprache ſonſt, „hören, was der Vater ſpricht, ſehen, was er thut;“ es ſetzt dieſer Zuſtand eine innige Gebundenheit durch die Kraft des Geiſtes voraus, ein ſtetes innerliches Naheſeyn Gottes und ſeiner Wirkungen, wie dergleichen nur im Wiedergebornen in gewiſſer Analogie heraustritt. Der natürliche Menſch, auch der geſetzlich treue, geht, kommt, arbeitet, ruht nach ſeinen Einfällen, und er kann nicht anders, weil dieſes alle Schritte leitende Band des Geiſtes Gottes ihm fehlt. (Vergl. über καιρὸς ἐμὸς die Bemerkungen zu Joh. 2, 2. Mt. 26, 18. Hier iſt nicht, wie gleich V. 30., der letzte Termin des irdiſchen Lebens Chriſti darunter zu verſtehen, ſondern ein näher liegender Zeitmoment, aber ſo, daß derſelbe als ein von oben her fixirter aufgefaßt iſt.) V. 7. weiſt ausdrücklich auf die Feindſchaft der Menſchen, als auf den Grund hin, der Chriſtus zurückhielt. Auch in dieſer Beziehung aber zeigt ſich eine ähnliche Verſchiedenheit zwiſchen Chriſtus und den Brüdern. Dieſe gehören ſelbſt dem ſie beſeelenden Lebensprincip nach dem κόσμος an, der Herr aber bringt den allem Weltlichen widerſtrebenden Geiſt, daher muß die Welt ihn bekämpfen und als den Vernichter ihres Lebens haſſen, wie ſie auch alle die haſſet, in denen Chriſti Geiſt wirkt. (Joh. 17, 14.) In V. 8. fällt noch die offene Erklärung οὐκ ἀναβαίνω auf, da gleich V. 9. erzählt wird: τότε καὶ αὐτὸς ἀνέβη εἰς τὴν ἑορτήν. Aus Beſorgniß, daß der Heiland hier unwahr geredet zu haben ſcheinen könnte *), haben einige Abſchreiber ſtatt οὐκ geändert οὔπω, was Knapp ſogar in den Text aufgenommen hat. Aber es haben dieſe Lesart nur, außer einigen Handſchriften bei Matthäi und Ueberſetzungen, die Codices D. und K. Offenbar konnte auch leicht ein dogmatiſches Intereſſe die Correction veranlaſſen. Betrachtet man aber die Stelle nur unbefangen, ſo kann von eigentlicher Schwierigkeit bei derſelben gar nicht die Rede ſeyn. Da nemlich gleich darauf ein οὔπω folgt, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß das οὐκ mit zu ergänzendem νῦν, eben ſo zu faſſen iſt. Οὐκ ἀναβαίνω iſt keine Negation für

---

*) Wo dieſe Beſorgniß nicht ſtatt fand, benutzte man gar die Stelle zur Vertheidigung der Nothlüge. Ein ſcheinbares Beiſpiel der Art findet ſich auch im A. T. in der Stelle 2 Kön. 8, 10. 14.

die ganze Zukunft (es ſteht ja nicht das Futurum), ſondern nur für den gegenwärtigen Zeitmoment.

9 — 13. Nach Verlauf einiger Tage ging der Herr darauf ebenfalls nach Jeruſalem; um kein Aufſehen zu erregen, ganz in der Stille. (Das ὡς ἐν κρυπτῷ V. 10. faſſe ich wie 1, 14. als כּ veritatis, ganz im Geheimen. Lücke, dem Tholuck folgt, will überſetzen, „gleichſam." Allein da die offene Erklärung οὐ φανερῶς vorhergeht, paßt das offenbar nicht recht.) V. 11 — 13. ſchildern die Aufregung des Volks rückſichtlich der Perſon Jeſu; keiner war gleichgültig, aber die Anſichten über ihn waren ſehr getheilt; nur ſcheute man ſich wegen der Synedriſten, offen zu ſeyn. (Ἀγαθός V. 12. iſt nur nach dem Sprachgebrauch der Menge in untergeordnetem Sinn zu verſtehen, von dem, der nicht gerade böſe Abſichten hegt.)

14. 15. In der Mitte des Feſtes erſt trat Chriſtus öffentlich auf, und lehrte im Tempel. (Das Feſt dauerte, wie alle großen Feſte der Juden, 7 Tage, die Mitte fiel alſo auf den vierten Tag. Aus den folgenden Bemerkungen der Juden wird wahrſcheinlich, daß der Erlöſer nicht bloß unter freiem Himmel in den Vorhöfen lehrte, ſondern einen förmlichen Lehrvortrag hielt; vielleicht in der Synagoge, die im Vorhofe der Weiber angebracht war. Vergl. Tholuck z. d. St.) Die Umſtehenden wundern ſich über ſeine Gelehrſamkeit, da ihnen bekannt war, daß er die gewöhnliche rabbiniſche Bildung nicht genoſſen hatte. (Da die Juden keine von der Religion abgelöſte Gelehrſamkeit kannten, ſo ſind die γράμματα nichts Anderes als die h. Schriften, in deren Auslegung die geſammte Bildung der Juden ſich concentrirte.)

16 — 18. Von dieſer Bemerkung ausgehend weiſt der Heiland nach, wie ſich ſein Lehren von dem der Rabbinen unterſcheide. Das Object der Lehre der Rabbinen war zwar im Weſentlichen das Richtige (Mt. 23, 2. 3.), aber im Verhältniß zu der wahren Lehre war falſch. Sie lehrten ohne wahren göttlichen Auftrag und ohne göttliche Berufung (ἀφ' ἑαυτῶν), und ſuchten dabei Ehre bei Menſchen; daher war in ihnen eine innere Unwahrheit und Ungerechtigkeit. (Die ἀδικία V. 18. bezeichnet das unrichtige Verhältniß überhaupt *), in der ihr ſittliches Leben zu

*) Nach Lücke und Tholuck ſoll ἀδικία = שֶׁקֶר oder מִרְמָה in der Bedeutung Lüge ſtehen; allein dann hätten wir hier bloß die Umkehrung des

Gott ſtand. Vergl. zu Röm. 3, 21.) Dem entgegen ſagt der Herr von ſich ſelbſt, er betrachte ſeine Lehre nicht als ſein Eigenthum (οὐκ ἔστιν ἐμή), er rede nicht aus und von ſich ſelbſt (ἀπ' ἐμαυτοῦ), ſondern im Namen und Auftrag Gottes (τοῦ πέμψαντός με), deſſen Ehre er auch allein ſuche. Vergl. über denſelben Gedanken 5, 44. 8, 50.) Die Selbſtſucht und die Entäußerung von allem Eignen, Selbſtiſchen, bilden demnach hier die Gegenſätze; jene macht unfähig für den Segen des Göttlichen, ſelbſt wenn man es hat und lehrt, wie ja die Phariſäer die Worte der Offenbarung des A. T. hatten. Dieſe Verdunklung des innern Menſchen durch die Unlauterkeit wird V. 17. beſonders hervorgehoben und V. 19 ff. weiter ausgeführt. In ihr enthüllt der Erlöſer den verborgenen Grund der auffallenden Erſcheinung, daß die Menſchen den hellen Glanz des göttlichen Weſens in Chriſto nicht erkennen konnten. Die γνῶσις der Göttlichkeit ſeiner Lehre macht Jeſus abhängig von dem θέλειν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ποιεῖν. Offenbar iſt der Wille Gottes hier nicht bloß das Gebot Chriſti, ſondern auch das Gebot des A. T. (vergl. V. 19 ff.), ja ſelbſt das des Gewiſſens (Röm. 2, 14.). Das göttliche Gebot iſt nemlich in allen Formen ſeiner Offenbarung dem Weſen nach das eine und ſelbige; es ſtellt ſich nur in verſchiedenen Stufen der Entwicklung dar. Immer aber kommt es auf die Lauterkeit gegen das erkannte Geſetz Gottes an; ſie beſtimmt die eigentliche Stellung des Gemüths zu Gott, und macht fähig, tiefer und tiefer in die Erkenntniß einzudringen. Wer dagegen unaufrichtig iſt und das Erkannte nicht übt, ſondern durch Sophismen die Ausübung umgeht (wie es eben der Phariſäismus that), der verblendet ſich ſelbſt und kann endlich das hellſte Licht nicht ſehen. Dieſe Stelle iſt praktiſch und für die bibliſche Pſychologie von der höchſten Wichtigkeit; es liegt ihr nemlich die Idee zum Grunde, daß das Erkenntnißvermögen nicht iſolirt thätig iſt, ſondern in ſeiner Erkenntnißfähigkeit ſtets bedingt wird durch die Neigung des Menſchen *). Geht die Neigung auf das Ungött-

---

Satzes οὗτος ἀληθής ἐστι. Allerdings iſt die ἀδικία nie ohne innere Lüge, aber deßhalb iſt ἀδικία und ψεῦδος nicht gleichbedeutend.

*) Lücke hat zwar Recht, wenn er meint, die ältere Auslegung dieſer Stelle, wornach das Thun des Willens Gottes hier das Glauben an Je-

liche, ſo trübt dies die Fähigkeit des Erkennens, der Spiegel der Seele verdunkelt ſich, Lüſte verderben in Irrthum (Epheſ. 4, 22.); geht aber die Neigung aufs Göttliche, ſo wächſt die Fähigkeit, daſſelbe zu erkennen. Daher iſt mit Bedacht die γνῶσις in unſerer Stelle nicht vom ποιεῖν, wohl aber vom θέλειν ποιεῖν abhängig gemacht. Das Thun, das vollendete Ausführen des Gotteswillens, iſt nemlich theils wegen der Sündhaftigkeit Niemanden möglich, theils oft durch Umſtände gehindert; aber in der Tiefe der Seele kann auch der ſündliche Menſch unter allen Umſtänden ſtets das θέλειν (d. i. nicht das poſitive, thatkräftige Wollen [βούλεσθαι], aber das negative Verlangen und Sehnen) entwickeln, und darin liegt das eigentliche Weſen der Gottesfurcht und der Liebe zur Wahrheit. Sehr wahr ſagt daher Paskal, welche Stelle Tholuck paſſend hier anführt: „menſchliche Dinge muß man erkennen, um ſie zu lieben, göttliche muß man lieben, um ſie zu erkennen.

19. 20. Wie ſie ſelbſt nun durchaus nicht beſtrebt wären, Gottes Geſetz, wie Moſes es ihnen kund gethan, zu halten, das deckt ihnen der Erlöſer ſo auf, daß er ihre feindſelige Geſinnung wider ihn ans Licht zieht. „Ihr Ungehorſamen, ſagt Jeſus gleichſam, haltet ja nicht einmal die weſentlichſten Gebote des Geſetzes.“ So ganz allgemein über Alle dehnt Jeſus den Gedanken wohl nur deshalb aus (V. 19. οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν), weil die ihn zunächſt Umgebenden eben lauter eifrige Widerſacher von ihm waren, die ihn in ſeinen Worten zu fangen ſuchten. Denn V. 25. erſcheinen τινές, die von den Mordſüchtigen beſtimmt unterſchieden werden. Ich kann daher Tholucks Anſicht nicht theilen, der äußert, der Ausdruck des ὄχλος: „du haſt ein Dämonion,“ rühre von Solchen im Haufen her, welche von auswärts gekommen, die böſen Abſichten der Obern nicht kannten. Weit bezeichnen-

---

ſam ſey und das Vollziehen ſeiner Befehle ſey nicht die nächſtliegende; denn V. 19. zeigt klar, daß auch vom Thun des moſaiſchen Geſezes die Rede iſt. Allein das hindert nicht, dieſe Stelle für den innern Erfahrungsbeweis für's Chriſtenthum zu brauchen, indem immer darin die Idee liegt, daß die treue Anwendung deſſen, was man von Gott erkennt, das einzige Mittel iſt, immer tiefer und gründlicher ihn und ſeinen Willen zu erkennen.

der für dieſe unbußfertigen Menſchen iſt, wenn man annimmt, daß eben die wildeſten Widerſacher Chriſti ſich heuchleriſch vor ihm rein darſtellen wollten. (Die Formel δαιμόνιον ἔχεις, iſt hier bloß als herrſchende Ausdrucksweiſe, gleichbedeutend mit μαίνεσθαι, zu faſſen, wofür Joh. 10, 20. den ſchlagendſten Beweis bildet, indem in dieſer Stelle der letztere Ausdruck als Erklärung für den erſteren gebraucht wird. Allerdings lag dem Ausdruck die Vorſtellung zu Grunde, daß die μανία von der Beſitznahme böſer Geiſter herrührte; aber in der Rede war man ſich natürlich dieſes Zuſammenhangs nicht klar bewußt. Man wollte daher auch keineswegs in dieſem Falle ſagen, Chriſtus rede durch Kraft des Feindes. Anders war der Ausdruck zu verſtehen Mt. 12, 24. Vergl. darüber den Comm. z. d. St.)

21 — 24. Die Frage wegen der Mordluſt läßt der Erlöſer fallen, vielleicht ſchon deshalb, weil ſie ja nicht bewieſen werden konnte, als etwas rein Inwendiges. Er beſchränkt ſich darauf, ihnen ihr Unrecht aufzudecken, indem ſie ihn wegen wohlthätiger Heilungen als Sabbathsſchänder darſtellten, während ſie doch ſelbſt nicht minder den Sabbath durch Werke brachen, indem ſie die Beſchneidung auch an dieſem Tage vollzogen. (Vergl. über dieſelbe Frage zu Mt. 12, 3 ff.) Es fragt ſich aber beſonders, worauf das ἓν ἔργον (V. 21.) geht. Man ſagt, auf die Sabbathsheilung, von der Joh. 5, 1 ff. die Rede war. Allein dieſe hatte ja ſtatt bei einer frühern Anweſenheit Chriſti in Jeruſalem, und es wäre auffallend, wenn gerade dieſelben Phariſäer, die ihn über jene Handlung damals getadelt hatten, auch jetzt wieder ihn darüber geſtraft hätten. Weit näher liegt, zu ſagen, es war wieder ein ſolcher Fall vorgekommen und der gab Anlaß zu dem ganzen Geſpräch. Daß aber Jeſus wieder Wunder gethan hatte, zeigt V. 31. klar. Seine einzelne That ſtellt Jeſus dem fortdauernden Beſchneiden entgegen, das mit allen Kindern, die am Sabbath geboren waren, auch am achten Tage, alſo am nächſten Sabbath, vollzogen ward. (Θαυμάζειν hat hier offenbar den Nebenbegriff des Tadelnden, wie es eben ſo auch den Verhältniſſen nach den Nebenbegriff des Lobenden haben kann. Gewöhnlich hat es den Genitiv, zuweilen den Accuſativ, bei ſich; ſelten iſt die Conſtruction mit διά. Doch vergleiche Mr. 6, 6. Aelian. V. H. XII. 6., wo es vom Marius heißt: θαυμάζομεν

αὐτὸν διὰ τὰ ἔργα. Indeß hat Schulz doch von Griesbach und Knapp abweichen zu müſſen geglaubt, und zieht διὰ τοῦτο zum Folgenden. Er macht darauf aufmerkſam, daß Johannes häufig [5, 16. 18. 6, 65. 8, 47. öfter, auch 1 Joh. 3, 1. 4, 5.] Sätze mit διὰ τοῦτο eröffne. In dieſem Falle inzwiſchen ſcheint die Verbindung mit dem Folgenden deshalb nicht ganz paſſend, weil in derſelben dem διὰ τοῦτο kein gehöriger Sinn abzugewinnen iſt. Eben ſo urtheilt Lücke. Bemerkenswerth iſt noch V. 22. der Zuſatz, daß die Beſchneidung von den Patriarchen (πατέρες = אָבוֹת vergl. Röm. 9, 5. 2 Moſ. 3, 15.) herrühre. (Οὐχ ὅτι bezieht ſich auf das obige: Μωσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὴν περιτομήν, in dem Sinn: ich will damit nicht ſagen, daß ſie im eigentlichen Sinn von Moſes herrührte, vielmehr war ſie älter.) Der Grund dieſes Zuſatzes iſt wohl kein anderer als der, den Werth der Beſchneidung durch das höhere Alter zu ſteigern; darin lag denn gleichſam eine Beſtätigung ihres Verfahrens, daß ſie die Beſchneidung auch am Sabbath ausübten, dies aber ſchärfte wieder die Beweisführung, die Jeſum beſchäftigt; nemlich wenn ſie ſelbſt den Sabbath brachen, warum ſollte der Erlöſer es nicht auch, und zwar zu einem noch würdigern Zweck? Die Beſchneidung bezog ſich nemlich doch nur, wie alles Altteſtamentliche, auf die σάρξ, dagegen aber Chriſti Heilung ging auf den ganzen Menſchen (vergl. im Comm. Th. I. S. 249. zu Mt. 8, 2.); die Heilung des Leibes war ihm nur eine Brücke zur Herſtellung des geiſtigen Lebens. (Ganz unpaſſend ſcheint mir die Bemerkung, daß der ὅλος ἄνθρωπος dem ἓν μέλος entgegenſtehe, auf das es in der Beſchneidung ankommt. Zum ganzen Menſchen gehört nothwendig das innere Leben mit, es kann daher der Ausdruck nicht bloß den Leib bezeichnen. — Das: ἵνα μὴ λυθῇ ὁ νόμος Μωσέως, iſt zu faſſen: „auf daß, damit das Geſetz nicht verletzt werde." Ich kann zwar mit Lücke nicht annehmen, daß ὁ νόμος hier geradezu für das Gebot der Beſchneidung allein ſtehe, dann würde nach meiner Meinung ἡ ἐντολή geſetzt ſeyn, welcher Ausdruck die einzelnen Aeußerungen des νόμος bezeichnet. Allein ὁ νόμος iſt hier das moſaiſche Geſetz in Beziehung auf die Beſchneidung — wer eine Vorſchrift deſſelben übertritt, übertritt ja das ganze Geſetz. Die Abſicht bei der Ausübung der Beſchneidung am Sabbath war demnach, kein höheres Geſetz um eines

niedern willen zu vernachläſſigen. So will Chriſtus ſagen, vernachläſſige ich auch nicht den Sabbath aus Willkühr, ſondern nur um dem höhern Gebot der Liebe zu genügen.) Durch ſolche Darlegung der Gründe ſeines Verfahrens hoffte nun der Herr das Urtheil ſeiner Widerſacher von der Aeußerlichkeit (κατ' ὄψιν = κατὰ τὴν σάρκα 8, 15.) aufs Weſentliche, auf die innern Motive der Handlung zu lenken.

25—27. Einige wohlwollende (von den V. 19. berührten feindſeligen Perſonen verſchiedene) Bürger von Jeruſalem wundern ſich über das Verſtummen der Feinde Chriſti und meinen, ſie mögten ihn wohl ſelbſt für den Meſſias halten, wozu ſie wahrſcheinlich geneigt waren, indem ihr empfängliches Gemüth von der Kraft der Wahrheit getroffen ward, die aus Chriſti Worten und Weſen ſprach. Aber eine Aeußerlichkeit band ſie und verhinderte, daß ſie ihr Herz ganz Chriſto öffneten; ſie meinten, Chriſti, des Meſſias, Urſprung werde ganz unbekannt ſeyn, von Jeſu wiſſe man denſelben aber. Ueber dieſe Meinung der Juden, (die der Schrift geradezu widerſpricht, die ja den Geburtsort des Meſſias nennt,) haben wir in den rabbiniſchen Schriften keine gültigen Zeugniſſe *). Die Urheber dieſer Vorſtellung mogten das ganz Richtige darunter gemeint haben, daß Niemand den ewigen himmliſchen Urſprung des Meſſias, als des Sohnes Gottes, kennen werde. (Darauf deuten im A. T. Jeſ. 53. 8. Micha 5, 2., im N. T. Hebr. 7, 3.) Die rohe Menge mißverſtand aber den Gedanken und bezog die Unbekanntſchaft mit dem Urſprunge des Meſſias auf ſein äußeres Auftreten; ſie mogten ſich nach marcionitiſcher Art denken, der Meſſias werde plötzlich vom Himmel herunter kommen, wiewohl das einen Widerſpruch bildet (was aber bei ſo rohen Anſichten nicht zu verwundern iſt,) mit der

---

*) Stellen wie z. B. Justin. M. dial. c. Tryph. p. 226. 336. edit. Sylburg. auf die man ſich berufen hat, gehören nicht hierher. Die erſtere ſagt nur, daß der Meſſias bis zu ſeiner Salbung mit Geiſt vom Elias weder, noch von andern erkannt werden würde, noch ſich ſelbſt kenne. Von ſeinem irdiſchen Urſprung iſt demnach in jener Stelle gar nicht die Rede. Die zweite Stelle ſagt, der Meſſias werde anfänglich verkannt werden und erſt nach ſeiner Offenbarung in Herrlichkeit Anerkennung finden, auch dieſe ſteht daher mit der hier von Johannes berührten Volksvorſtellung in keinem Zuſammenhange.

herrſchenden Meinung, der Meſſias werde bloßer Menſch ſeyn. Jedenfalls iſt die ganze Vorſtellung eine bloß partielle, die nicht das ganze Volk theilte. (Vergl. Mt. 2, 4 ff.)

28 — 30. Gewiß iſt mit Lücke in der folgenden Antwort des Heilandes ein feiner Zug von Ironie feſtzuhalten; er gibt ihnen von ſeinem irdiſchen Urſprunge zu, daß ſie wiſſen, von wo er ſey, aber von ſeinem himmliſchen Urſprunge leugnet er es um ſo entſchiedener, indem er ihnen ſagt: „ihr habt nicht einmal eine Erkenntniß von dem, der mich ſendete, wie könnt ihr denn mein Verhältniß zu ihm kennen?“ Dieſe Behauptung ſcheint zu ſtark, da die Juden doch immer den wahren Gott anbeteten; allein ihre Vorſtellung von Gott entſprach nicht dem lebendigen Weſen des Ewigen, ſie hatten nicht den Θεὸς ἀληϑινός, ſondern eine untergeordnete, mannigfach getrübte Vorſtellung von ihm. Die Bedeutung von ἀληϑινός iſt daher hier die ganz eigentlich johanneiſche; es ſteht nicht (wie ἀληϑής) dem abſolut Falſchen entgegen, ſondern dem Relativen, Unvollkommenen. Abſolut falſch war die Gottesidee der Juden nicht, aber auch nicht vollkommen. Jeſus will die Weſenserkenntniß Gottes hier einer bloßen Begriffserkenntniß entgegenſtellen; nur die erſte befähigt, das Göttliche auch überall zu erkennen, wo es ſich kund gibt. Dieſe ſcharfe Rüge erregte nun die ganze Bitterkeit der Juden, aber ſo lange die vom Vater geordnete Stunde noch nicht da war, blieb ihr Wüthen wider ihn ohne Erfolg.

31. 32. Wie ſich die Sünde aber greller offenbarte, ſo auch das Edle; Viele wurden erfaßt von der Gewalt der Worte und Thaten Jeſu und glaubeten. Deſto eifriger aber ſtrebten die phariſäiſch gerichteten Vornehmen unter den Juden, ſeine Wirkſamkeit zu hemmen.

33. 34. Dies veranlaßte den Erlöſer, auf ſeinen Weggang hinzudeuten, der bald genug eintreten würde. Jeſus wiederholt ganz ähnliche Worte 8, 21 ff. und bezieht ſich 13, 33. auf dieſelben zurück. Aus der letztern Stelle ſieht man deutlich, daß die Worte an die Juden gerichtet ſind, nicht etwa an die gläubigen Jünger. Daß nun εἰμί hier, wie V. 36., die richtige Lesart iſt, leidet gar keinen Zweifel, denn εἶμι kommt überall im N. T. nicht vor, und iſt offenbar hier nur als parallel mit ὑπάγω ſtehend geſetzt. Εἰμί aber in der Bedeutung venire zu faſſen,

dazu iſt gar kein Grund, vielmehr iſt das Präſens nur in futureller Bedeutung zu nehmen. Am wichtigſten aber für das Verſtändniß dieſer Stelle iſt die Frage, wie das ζητεῖν zu faſſen ſeyn dürfte? Tholuck vertheidigt die Anſicht, daß es das feindſelige Suchen bezeichne, in dem Sinn: „ihr werdet mir dann vergeblich nachſtellen, ich werde eurer Gewalt ganz entriſſen ſeyn." Dazu paßt aber gar nicht recht das ἔτι μικρὸν χρόνον μεθ' ὑμῶν εἰμί; ſollte nemlich darin der Gedanke liegen, „die kurze Zeit, welche ich hier noch zubringen werde, könnt ihr nicht abkürzen;" ſo müßte dieſer Gedanke doch anders ausgedrückt ſeyn. Ueberdies führen die Parallelſtellen (8, 21 ff. 13, 33.) offenbar auf einen andern Sinn der Stelle. Namentlich 13, 33 läßt gar keinen Zweifel darüber, daß ζητεῖν in gutem Sinn, von dem Suchen und Verlangen der Sehnſucht zu verſtehen iſt. Dann entſteht folgender erhabene, des Erlöſers würdige Sinn der Worte: „Ihr Unverſtändigen wiſſet nicht, was ihr thut, indem ihr mich, euren Erretter, von euch weiſet. Bald genug wird euer thörichter Wunſch, mich entfernt zu ſehen, erfüllt werden; ich bleibe nur kurze Zeit bei euch und kehre dann zurück zu meinem himmliſchen Vater. Dann werdet ihr eure Untreue erkennen und mich mit Schmerzen ſuchen; aber ihr werdet mich nicht mehr finden und könnet nicht zu mir gelangen." Die Einwendung Tholucks gegen dieſe Auffaſſung, daß doch die Juden ſich nicht hätten in den Himmel flüchten wollen, erledigt ſich ſehr leicht, wenn man den Gedanken in ſeinem Kern feſthält. Zu Chriſtus kommen können, kann nicht bloß heißen, ihm leiblich nahe ſeyn, ſondern auch geiſtig ſeine Kraft und ſein Leben erfahren. Dieſes will hier der Erlöſer den Juden darſtellen als das, was ſie einſt vergeblich erſehnen würden. Hingegen bemerkt zwar Tholuck (zu 8, 21.), wäre dieſes Verlangen ein wahres, ſo würde Chriſtus es auch ja bei den Juden befriedigen, und ſie könnten alſo auch nach ſeinem Hingange zum Vater zu ihm kommen *). Allein

---

*) In der vierten Auflage hat Tholuck ſeine Anſicht etwas modificirt. Er faßt das ζητεῖν auch von dem Suchen der Sehnſucht, meint aber, daſſelbe möchte bloß auf das Verlangen nach dem Meſſias, als dem Helfer in aller Noth, gehen, für den ſie aber Jeſum nicht halten würden. Indeß

dabei iſt überſehen, daß nach allgemeiner bibliſcher Lehre die Gnadenſtunde verſäumt werden kann; für dieſe Perſonen, zu denen Jeſus redete, war eben jetzt die Stunde der Gnadenheimſuchung, benutzten ſie dieſelbe nicht, ſo konnten ſie keineswegs zu jeder andern beliebigen Zeit das Verſäumte nachholen, ſondern es ging ihnen wie Eſau, der keinen Raum zur Buße fand, wiewohl er ſie mit Thränen ſuchte, alſo das ζητεῖν wohl hatte. (Hebr. 12, 17.)

35. 36. Die Umſtehenden faſſen den reichen Sinn der prophetiſchen Worte Chriſti nicht, ſie muthmaßen nach ihrer äußerlichen Geiſtesrichtung auf Aeußeres, nicht ohne Beimiſchung von Spott. (Vergl. 8, 22.) Sie vermuthen, er wolle ſich vermuthlich von den Juden, bei denen er nichts ausrichte, zu den Heiden wenden, um dieſe zu bekehren. (Ἕλληνες ſind nicht Juden unter den Heiden [Helleniſten], ſondern pars pro toto Heiden überhaupt; dadurch wird der Gegenſatz mit Jeruſalem, das er verläßt, erſt recht ſtark. Durch das folgende διδάσκειν τοὺς Ἕλληνας iſt übrigens die Bedeutung von διασπορά hinlänglich beſtimmt, wodurch hier nicht die διασπαρέντες ſelbſt, ſondern der Ort ihres Aufenthalts bezeichnet wird. (Vergl. zu 1 Petr. 1, 1. Jak. 1, 1.)

§. 2. Reden am Schlußtage des Laubhüttenfeſtes.
(Joh. 7, 37 — 8, 59.)

37. In dem Vorhergehenden (7, 1 — 36.) kam es zu keinen bedeutenden Reden, die mit dem Hauptzweck des Evangeliſten in nächſtem Zuſammenhang ſtänden; es wurden nur gleichſam hiſtoriſche Vorbereitungen für das Folgende gegeben und die Scene ausgemalt, in der ſich der Erlöſer bei dieſer ſeiner Anweſenheit in Jeruſalem bewegte. Eben ſo ſind auch noch die Verſe 7, 40 — 52. anzuſehen. Mit 7, 37 — 39 aber, woran ſich 8, 12 — 59. unmittelbar anſchließt, beginnt wieder eine große Redemaſſe, die wahrſcheinlich ganz an Einem Tage, dem Schlußtage des Laubhüttenfeſtes, geſprochen ward; dieſe ſteht wieder mit dem Hauptzweck des Evangeliums in dem innigſten Zuſammenhange,

---

will Tholuck doch auch nicht ausgeſchloſſen haben, daß in Manchem die Ahnung, Jeſus möchte der wahre Meſſias ſeyn, aufſteigen könne.

indem ſie die Perſon des Erlöſers ſelbſt und ſeine Wirkſamkeit näher beleuchtet. Die Geſchichte von der Ehebrecherin (7, 53 — 8, 11.) unterbricht offenbar die Einheit der Reden; wir betrachten ſie daher, in kritiſcher wie in exegetiſcher Hinſicht, am Schluß von Kap. 8. beſonders. Von der erſten Rede des Herrn, in der er ſich (ganz wie Joh. 4.) als das Waſſer des Lebens darſtellt, das alle Sehnſucht ſtillt, gibt Johannes nur eine kurze Andeutung, mit einer Erklärung (V. 39.), die er ſelbſt hinzufügt. Ohne Zweifel führte Jeſus den Gedanken weiter aus; deſſen bedurfte es aber für den Evangeliſten nicht, da das Geſpräch mit der Samariterin alles hierher Gehörige enthielt. Wahrſcheinlich hatte aber die Erwähnung des ὕδωρ, hier wie am Jakobsbrunnen, eine äußere Veranlaſſung. Der letzte Tag des Laubhüttenfeſtes nämlich, als der letzte Feſttag des Jahres, ward ganz beſonders feierlich begangen, weshalb er ἡ μεγάλη hieß. Der allgemeine freudige Character des Feſtes brach an dieſem Tage in lauten Jubel aus, beſonders in dem feierlichen Moment, wenn der Prieſter, wie an allen Tagen des Laubhüttenfeſtes geſchah, aus der unter dem Tempelberge ſtrömenden Quelle Siloah geſchöpftes Waſſer in goldenem Gefäße herbeitrug und feierlich auf den Altar goß*). Man ſang dabei die Worte Jeſ. 12, 3. „Ihr

---

*) Plutarch. Sympos. Lib. IV. Opp. T. II. p. 671. beſchreibt dieſe Gebräuche und nennt ſie bacchiſche, weil ſie mit der Weinleſe in Verbindung ſtanden und einen ſehr fröhlichen Charakter trugen. Τῆς μεγίστης, ſagt er, καὶ τελειοτάτης ἑορτῆς παρ' αὐτοῖς ὁ καιρός ἐστι καὶ ὁ τρόπος Διονύσῳ προσήκων· τὴν γὰρ λεγομένην νηστείαν ἀκμάζοντι τρυγητῷ τραπέζας τε προτίθενται παντοδαπῆς ὀπώρας, ὑπὸ σκηναῖς τε καθιᾶσιν, ἐκ κλημάτων μάλιστα καὶ κιττοῦ διαπεπλεγμέναις, καὶ τὴν προτέραν τῆς ἑορτῆς σκηνὴν ὀνομάζουσιν. Ὀλίγαις δὲ ὕστερον ἡμέραις ἄλλην ἑορτὴν οὐκ ἂν δι' αἰνιγμάτων, ἀλλὰ ἄντικρυς Βάκχου καλουμένου τελοῦσιν. Ἔστι δὲ καὶ κρατηροφορία τις ἑορτὴ καὶ θυρσοφορία παρ' αὐτοῖς, ἐν ᾗ θύρσους ἔχοντες εἰς τὸ ἱερὸν εἰσίασιν, εἰσελθόντες δὲ ὅ, τι δρῶσιν οὐκ ἴσμεν. Εἰκὸς δὲ Βακχείαν εἶναι τὰ ποιούμενα, καὶ γὰρ σάλπιγξι μικραῖς, ὥσπερ Ἀργεῖοι τοῖς Διονυσίοις, ἀνακαλούμενοι τὸν Θεὸν χρῶνται, καὶ κιθαρίζοντες ἕτεροι προσίασιν, οὓς αὐτοὶ Λευΐτας προσονομάζουσιν, εἴτε παρὰ τὸν Λύσιον, εἴτε μᾶλλον παρὰ τὸν Εὔιον τῆς ἐπικλήσεως γεγενημένης. Vergl. Joseph. Arch. XIII. 16. Ausführlich handelt über dieſen Gebrauch Lakemacher observ. sacr. Lib. I. p. 18 — 78., nur irrt er, wenn er meint, die Juden hätten dieſe

werdet mit Freuden Waſſer ſchöpfen aus den Heilsquellen," und ſprach dadurch die (V. 39.) angedeutete ſymboliſche Beziehung dieſer Handlung aus. (Vergl. Winer's Reallex. S. 403.) In Anlaß dieſer Ceremonie ſprach der Heiland vermuthlich die Worte unſerer Stelle, in denen er ſeinen Geiſt als Waſſer fürs ewige Leben darſtellt.

38. Von der Kraft dieſes Waſſers rühmt nun der Heiland, daß es nicht nur erquicke, alles Verlangen ſtille, ſondern den, der es in ſich aufnehme (πιστεύειν iſt hier gleich πίνειν, vergl. 6, 35.), ſelbſt zu einer lebendigen Quelle mache. (Die Idee ward ſchon 4, 14. ausgeführt.) Wenn ſich Jeſus dabei auf eine Schriftſtelle bezieht, ſo iſt nicht ſowohl an alle ſolche Stellen zu denken, in denen die Gotteserkenntniß als ein das Land bedeckendes Waſſer dargeſtellt wird (wie Lücke und Tholuck meinen, die Stellen, wie Jeſ. 11, 9. 44, 3. 55, 1. 58, 11. anführen), ſondern nur an diejenigen, in denen von einem aus dem Tempelberge ausfließenden Strome die Rede iſt, wie Joel 3, 23. Zachar. 14, 8. und Ezech. 47, 1. 12. Offenbar iſt nämlich das Bild dieſes: der Erlöſer vergleicht ſich mit dem Tempel und ſtellt ſich und jeden Gläubigen als einen verklärten Tempel dar; wie nun aus dem Tempelberge die Quelle Siloah entſtrömte, ſo auch entquillt ein Strom himmliſchen Lebens dem Erlöſer und Allen, die ihm ähnlich geworden ſind. Gieſeler (in einer Bemerkung in Ullmann's Studien Th. II. H. I. S. 138.) legt Gewicht auf den Ausdruck ἐκ τῆς κοιλίας und will darin eine Beziehung darauf finden, daß durch Röhren das auf den Altar durch den Prieſter gegoſſene Waſſer aus dem Innern des Berges in den Bach Kidron abfloß. Das dürfte wohl zu weit hergeholt ſeyn, κοιλία ſteht, wie בֶטֶן (Sprichw. 20, 27.) für das Innere überhaupt; höchſtens könnte man darin eine Beziehung auf die Leiblichkeit ſehen; ſo daß der Sinn wäre: „der ganze Menſch, Geiſt, Seele und Leib, wird durch das Waſſer, welches ich ihm reiche, verklärt, und er ſelbſt zur lebendigen Segensquelle gemacht." Das Ausſtrömen und Ueberſtrömen auf Andere ſetzt nothwendig

---

Gebräuche von den bacchiſchen Riten der Griechen entlehnt, das geſtattete der feindſelige Gegenſatz gegen die Heiden ihnen nicht. Vergl. Lundius jüd. Heiligth. S. 1053 ff.)

das eigne Erfülltſeyn voraus, daſſelbe wird aber in dem Ueberſtrömen im höchſten und äußerſten Sinn gedacht; der gnadenreiche Herr giebt den Menſchenkindern ein volles überſtrömendes Maaß. (Lc. 6, 38.) Was Lücke gegen die Idee des Ueber- und Ausſtrömens erinnert, iſt durchaus unweſentlich, denn daß Johannes dieſe Beziehung V. 39. nicht erklärt, beweiſt nur, daß er nicht gerade jede Relation in den Worten des Herrn hervorheben wollte.

39. Nach ſeiner Weiſe begleitet der Evangeliſt dieſes Wort des Herrn mit einer Auslegung; das lebendige Waſſer iſt ihm das πνεῦμα, welches die Gläubigen zu empfangen im Begriff ſtanden, das er in den folgenden Worten als das ἅγιον näher bezeichnet. So einfach dieſer Gedanke iſt *), ſo bedeutſam tritt uns der Schluß des Verſes entgegen, dem zufolge dieſer Geiſt noch nicht da war (οὔπω ἦν), und zwar, weil Jeſus noch nicht verklärt war. Dieſe Ideen ſind dogmatiſch höchſt wichtig. (Vergl. die Andeutungen zu Lc. 1, 15. 35.) Daß zunächſt das οὔπω ἦν keine Beziehung auf die Exiſtenz hat, verſteht ſich von ſelbſt, denn der heilige Geiſt iſt, eben ſo wie Vater und Sohn, als ewig aufzufaſſen. Um ein ſolches Mißverſtändniß zu verhüten, finden ſich in manchen Handſchriften Zuſätze, als: ἐπ' αὐτοῖς, δεδομένον, δοθέν, welche die Relation des h. Geiſtes zu den

*) Die Einwendungen, die Lücke (z. d. St.) gegen die johanneiſche Erklärung macht, ſcheinen mir unweſentlich zu ſeyn. Er will, das ὕδωρ ζῶν, mit dem der Herr ſich vergleicht, ſoll die ζωὴ αἰώνιος, nicht das πνεῦμα ſeyn, auf dieſes ſey Johannes erſt nach der Ausgießung des h. Geiſtes geführt worden. Allein die ζωὴ αἰώνιος iſt ja nur eine Folge des πνεῦμα, das Princip, welches Chriſtus mittheilt, iſt immer der Geiſt, auch da, wo bloß deſſen Wirkung genannt wird. Daß auch im N. T. πνεῦμα oft mit dem Waſſer verglichen wird, was Lücke leugnet, zeigt ja hinlänglich der Gebrauch des Bildes vom Ausgießen (Apoſt. Geſch. 10, 45. Röm. 5, 5. Tit. 3, 6.), das zum Feuer nicht paßt. Das ῥεύσουσι braucht aber nach der Erklärung des Johannes nicht als abſolutes Futurum genommen zu werden, denn Jeſus theilte ſeinen Gläubigen ja auch ſchon vor dem Pfingſtfeſte ſeinen Geiſt mit (Joh. 20, 22.), es iſt nur die Ausgießung des Geiſtes als der höchſte Moment ſeiner Offenbarung genannt. Die Idee einer Geiſtesausgießung war übrigens ja nach Stellen wie Joel 3, 1. Jeſ. 32, 15. 44, 3. Ezech. 36, 25. 39, 29. allen Juden ſehr geläufig.

Jüngern bezeichnen ſollen. Darauf führen auch deutlich die letzten Worte, in denen das δοξασθῆναι des Sohnes nicht bloß als Termin, ſondern auch als vermittelndes und herbeiführendes Moment der Geiſtesmittheilung genannt wird. Das Verklärtwerden Chriſti aber (vergl. das Nähere zu 13, 31.) bezieht ſich natürlich auf ſeine Menſchheit, welche durch Kraft der inwohnenden Gottheit vergeiſtigt und vergöttlicht ward. Vollendet erſcheint dieſer Proceß erſt bei der Himmelfahrt; erſt nach ihr ergoß ſich daher die Fülle des Geiſtes über die Apoſtel und erſten Gläubigen *). Ganz übereinſtimmend damit erklärt auch der Herr 16, 7. ἐὰν μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς, indem der Tod, und die mit demſelben verbundene Verklärung, Bedingung der Mittheilung des Geiſtes war. Offenbar liegt daher hierin die Idee, daß die Offenbarung des Göttlichen im Menſchen in ſtufenweiſem Fortſchritt geſchieht und bedingt wird durch die allmählige Vollendung der Träger und Stützen des Geiſtes. Der Geiſt Gottes erbaute ſich in der Maria den heiligen Tempel des Leibes des Herrn, um darin als einem reinen, unbefleckten Gefäß wohnen zu können; erſt durch die Kraft dieſes inwohnenden Gottesgeiſtes aber ward der Leib des Herrn allmählig ſo verklärt, daß ſich die höchſte Offenbarung des Göttlichen, der heilige Geiſt, von ihm aus über die Menſchheit ergießen konnte, gleich einem Alles belebenden und heiligenden Strom. In dieſer Wirkſamkeit des h. Geiſtes offenbarte ſich auch ſtets die Kraft der verklärten Menſchheit des Herrn mit, ſo daß er nicht bloß ſeinen Geiſt, ſondern auch ſein Fleiſch und Blut den Seinen mittheilte und ſie nach allen Beziehungen ſich gleichförmig bildete, daß ſie Bein von ſeinem Bein, Fleiſch von ſeinem Fleiſch wur-

---

*) Wie der Sohn lange vor ſeiner Menſchwerdung in der Menſchheit wirkte, ſo äußerte ſich auch der h. Geiſt lange vor ſeiner Ausgießung. Wie aber erſt bei der Menſchwerdung des Sohnes die Fülle ſeines Lebens nicht offenbarte, ſo entfaltete ſich auch erſt der Geiſt in ſeiner ganzen Kraft nach der Ausgießung deſſelben beim Pfingſtfeſt. Die Ausgießung des Geiſtes iſt demnach derſelbe Moment in ſeiner Entwicklung, der in der Entwicklung des Sohnes die Menſchwerdung iſt; von einer Menſchwerdung des Geiſtes in einer beſtimmten Perſönlichkeit, von der ſich Spuren bei manchen Secten finden, weiß die h. Schrift nichts. (Vergl. zu Ap. Geſch. 19,2.)

den. (Epheſ. 5, 30. Phil. 3, 21.) Hiernach wird ſich nun nä- her beſtimmen laſſen, wie die Wirkſamkeit des h. Geiſtes vor der Verklärung des Herrn zu der neuteſtamentlichen zu denken iſt. Wir finden ſchon in der Wirkſamkeit der Propheten des A. T. (nach 2 Petr. 1, 21.) den h. Geiſt thätig, und bei Johannes dem Täufer ſpricht das N. T. wie bei der phyſiſchen Schöpfung Jeſu, ſchon vor ſeiner Verklärung von der Thätigkeit deſſelben. (Vergl. zu Lc. 1, 15. 35.) Doch kommt die ausdrückliche Er- wähnung des h. Geiſtes im A. T. nur Pſ. 51, 13. Jeſ. 63, 10. vor und das ganze A. T. zeigt, daß die Idee deſſelben nur ſehr dunkel in den Gemüthern der altteſtamentlich Erleuchteten ruhte. (In den Apokryphen findet ſich der Name πνεῦμα ἅγιον Weish. Sal. 1, 5. 9, 17.) Man könnte freilich ſagen, die ganze Differenz in der Wirkſamkeit des h. Geiſtes unter dem A. und unter dem N. T. beſtände darin, daß ſich derſelbe unter der Oeconomie des letztern in größerer Fülle offenbare, auch in außerordentlichern Gnadengaben und mannigfaltigern Formen der Wirkſamkeit zeige (1 Kor. 12, 7 ff.), endlich, daß er mehr bleibend wirke, wäh- rend ſeine Einwirkung im A. T. als eine ſchnell vorübergehende, wechſelnde erſcheint. Dann wäre aber im N. T. nicht ſowohl et- was weſentlich Neues gegeben, als nur das Altteſtamentliche ge- ſteigert; daher dürften die angegebenen Momente, ſo wenig ſie überſehen werden können, nicht ganz genügen, vielmehr noch eine weſentliche Ergänzung fordern. Inſofern nämlich das Göttliche als ſolches der Geiſt und das Heilige iſt, kann nicht geleugnet werden, daß der h. Geiſt auch im A. T. wirkte, wie denn ja die Formeln „Gott ſprach,“ und „der Geiſt ergriff den Propheten“ unzählige Male vor- kommen; auch nach der nothwendigen Einheit von Vater, Sohn und Geiſt, der zufolge keiner ohne die andern wirkt, muß bei der Wirk- ſamkeit Gottes im A. T. immer die Thätigkeit des h. Geiſtes mit ge- ſetzt werden; aber nichts deſtoweniger berechtigt uns doch der Sprach- gebrauch der Schrift, wie auch das innere Verhältniß der Perſonen der Trias ſelbſt, die Wirkung des Vaters, Sohnes und Geiſtes, als ver- ſchiedener Perſonen im göttlichen Weſen, beſtimmt zu ſondern, und in dieſer Beziehung müſſen wir ſagen, beginnt er die Thätigkeit des h. Geiſtes mit der Verklärung Jeſu und der Ausgießung des Geiſtes beim Pfingſtfeſte. Die öfter in der Kirche hervortretende

Anſicht von beſondern Oekonomien des Vaters, des Sohnes und des h. Geiſtes hat daher etwas Wahres. Die Wirkſamkeit des Göttlichen unter dem A. T. war die des Sohnes; erſt mit dem Pfingſtfeſt beginnt die des h. Geiſtes. Darauf führen auch beſonders die letzten großen Lehrreden des Herrn über den h. Geiſt (vergl. zu Joh. 16, 7.), in denen ebenfalls Jeſu Hingang als die nothwendige Bedingung der Geiſtes-Offenbarung dargeſtellt wird. Man könnte ſagen, bis auf die Verklärung Jeſu wirkte das πνεῦμα ἅγιον als ἐνδιάθετον, nach derſelben aber als προφορικόν. Das eigentliche Werk des h. Geiſtes iſt die Wiedergeburt und die geſammte ſchöpferiſche Wirkſamkeit Gottes in den Seelen der Menſchen; daher gehört die neue Geburt auch weſentlich dem N. T. an, weil ſich unter ſeiner Oekonomie das Specifiſche des h. Geiſtes erſt entfaltete. (Vergl. zu Mt. 11, 11.)

40—43. Das Weſen Jeſu, das Feuer ſeiner Rede, die Kraft des Geiſtes, der von ihm ausgeht, erſchüttert viele ſeiner Hörer; etwas Großes ahnen ſie in ihm. (Vergl. über ὁ προφήτης zu Joh. 1, 21.) Nur ſtoßen ſie ſich daran, daß er (nach ihrer falſchen Meinung) nicht in Bethlehem geboren ſey. Ohne ſich gründlich zu erkundigen, laſſen ſie ſich durch dieſen äußern Umſtand irre machen in Beziehung auf den Eindruck ihres Herzens, und verrathen damit ihre Oberflächlichkeit und Schlaffheit.

44—49. Bei denen, welche weniger empfänglich waren für Eindrücke der Wahrheit, regte ſich nun auch der Gegenſatz; ſie wollten ihre Hand an den Heiligen Gottes legen, aber eine unſichtbare Macht hielt ſie gefeſſelt. Dieſer Gegenſatz im Volk ſelbſt ermuthigte inzwiſchen das Synedrium zu einem Verſuch, ihn auf officielle Weiſe verhaften zu laſſen; es ſendete Tempeldiener (ὑπηρέται) ab, die ihn vor ſein Forum führen ſollten. Allein dieſe zwar rohen, aber einfachen, der Macht der Wahrheit zugänglichen, durch keinen Eigennutz und keine Sophiſtereien irre geleiteten Gemüther traf das Wort des Herrn zu ſtark; ſie kehrten unverrichteter Sache zurück. Ohne Zweifel waren dieſe Menſchen unfähig, die Gedanken Jeſu zu faſſen, aber der Eindruck ſeines Weſens überwältigte ſie *). Dieſer kräftigen, wenn

*) Hier gilt ganz das ſchöne Wort: cujus vita fulgur est, ejus verba sunt tonitrua.

gleich rein ſubjectiven Ueberzeugung ſtellen die hochmüthigen Synedriſten eine bloße Aeußerlichkeit entgegen. „Kein Vornehmer, kein Gelehrter glaubt an Jeſum, daraus könnten ſie entnehmen, daß nichts Höheres in ihm ſey.“ Das Eigenthümliche des Phariſäismus, das auf den ſpätern Rabbinismus überging, legt ſich hierin zu Tage; die Ueberſchätzung des Aeußern, der gelehrten Form der Gotteserkenntniß, die doch nur zu oft ſich ohne wahre Liebe und Sehnſucht nach dem Göttlichen zeigt, wodurch daſſelbe am beſten erkannt wird. Mit dieſer hochmüthigen Ueberſchätzung des Eigenen paart ſich denn eine Schauder-erregende Verachtung Anderer; das nicht rabbiniſch gebildete Volk nennen ſie ἐπικατάρατοι, als ſolche, die ohne Gotteserkenntniß dem Verderben Preis gegeben bleiben. (Tholuck zu d. St. bemerkt, daß die Rabbinen die Unſtudirten עַם הָאָרֶץ, ja ſogar שֶׁקֶץ, d. i. Gräuel, nennen. Sich ſelbſt nennen ſie im Gegenſatz עַם קוֹדֶשׁ. Vergl. Lightfoot z. d. St.)

50 — 52. Wahrſcheinlich wurde die Strafrede der Tempeldiener in einer Sitzung des Synedriums geſprochen, in der man Jeſum gleich zu verurtheilen beabſichtigte. Deshalb wagt Nikodemus, deſſen Herz durch das Nachtgeſpräch unauflöslich an die Perſon des Herrn geknüpft war, offen zu ſeinen Gunſten zu ſprechen. Er erinnert die Verſammlung an das Geſetz Moſis, Keinen ungehört zu verurtheilen. (Vergl. Stellen wie 2 Moſ. 23, 1. 5 Moſ. 1, 16. 17. 19, 15. — Bei ἀκούσῃ ergänze man κριτής.) Die Phariſäer ſuchen die läſtige Wahrheit mit einem ſpöttiſchen Scherz zu entfernen, indem ſie Nikodemus ſelbſt einen Galiläer ſchalten und ihn darauf aufmerkſam machen, aus dieſem halb heidniſchen Lande käme kein Prophet. Dieſe Behauptung war falſch, denn Jonas und Elias*) waren beide aus Galiläa; wenn aber Bretſchneider**) daraus auf Unächtheit des Evangeliums ſchließt, weil undenkbar ſey, daß der wahre Johannes den Synedriſten, welche doch die Schrift ſo genau kannten, einen ſolchen Irrthum ſollte aufgebürdet haben, ſo geht er offenbar viel zu weit, denn in der Hitze des Streits konnte es leicht

*) Ob Nahum auch aus Galiläa war, iſt wegen der ungewiſſen Lage ſeines Geburtsorts Elkos nicht zu beſtimmen.

**) Vergl. probab. de evang. Joannis indole et origine pag. 99 sq.

geſchehen, daß man einen ſo ſpeciellen hiſtoriſchen Umſtand überſah.

Die folgende Geſchichte von der Ehebrecherin tritt nun offenbar hier ſtörend in den Zuſammenhang hinein; die Stelle 8, 12. (vergl. mit 8, 21. 30. 59.) zeigt, daß das 7, 37. begonnene Redeganze fortgeführt werden ſoll, für deſſen Einheit auch der Ideenzuſammmenhang klar ſpricht, ſowie 8, 20. 59. zeigt, daß Alles im Tempel vorging. Die Stelle 7, 40—52. iſt, wie oben ſchon erinnert ward, bloß eine die hiſtoriſche Situation ſchildernde Zwiſchenbemerkung. In der Stelle 7, 53, dagegen kommt das ganz fremdartige: *ἐπορεύθη ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, Ἰησοῦς δὲ ἐπορεύθη εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν*, wozu 8, 59. durchaus nicht paßt, wornach der Herr wieder, wie 7, 37. im Tempel lehrt. Da auch andere Gründe mir die Unächtheit der Geſchichte von der Ehebrecherin gewiß machen, ſo habe ich vorgezogen, die nähere Betrachtung derſelben bis nach der Erklärung des Ganzen zu verſchieben, in das ſie auf unpaſſende Weiſe eingeklemmt iſt. (Vergl. das Nähere nach 8, 59.)

8, 12. Die Worte, mit denen ſich der Erlöſer als das *φῶς τοῦ κόσμου* (vergl. 1, 4.) darſtellt, das Alle, die ihm folgen, auf den rechten Pfad des Lebens leitet, ſtehen offenbar der Stelle 7, 37. parallel, in der ſich Chriſtus als das *ὕδωρ τῆς ζωῆς* ſchildert. Sichtbar geht ſeine Bemühung dahin, die Aufmerkſamkeit des Volks auf ſich zu ziehen und daſſelbe für den großen Zweck ſeiner Sendung zu gewinnen. Deshalb ſchildert er ſich vor demſelben als den Inhaber aller Kräfte des höhern Lebens, der jede Sehnſucht, jedes Bedürfniß zu ſtillen vermöge. Dieſes gemeinſame Band zwiſchen den Reden verkennend, meint Lücke, dieſelben müßten durch einen größern Zwiſchenraum getrennt gedacht werden; *πάλιν*, äußert er, könne auch von einer ſpätern, durch mehrere Tage von den frühern getrennten Rede verſtanden werden, und dann ſchiene Jeſus bald (7, 40.) mit dem Volk, bald (8, 13.) mit den Phariſäern, bald (8, 22.) mit den Juden, bald wieder (8, 30.) theils mit Gläubigen, theils mit Ungläubigen zu zu thun haben. Allein dieſe Verſchiedenheit der Beziehungen erklärt ſich ſehr einfach, wenn man nur annimmt, daß der Herr bald mit dieſer, bald mit jener Parthei in dem gemiſchten Haufen redete; für die Vorausſetzung, daß der Heiland dieſe Worte noch

ebenfalls am Schlußtage des Laubhüttenfeſtes ſprach, iſt aber vor allen der Umſtand, daß ſich ein äußeres Moment im Feſtritual nachweiſen läßt, das erklärlich macht, weshalb Jeſus ſich, wie früher mit dem Waſſer, ſo nun mit dem Licht vergleicht. Es wurden nämlich im Vorhofe der Weiber zwei koloſſale Leuchter aufgeſtellt und mit einer Menge von Lampen geziert; gegen Abend zündete man dieſelben an und tanzte in großem Jubel um ſie her *). Auch dieſer Gebrauch hatte ſymboliſche Bedeutung (vergl. Zachar. 14, 7. 16); Jeruſalem ſollte dadurch als die den Weltkreis erleuchtende Stadt dargeſtellt werden und das Licht als das Element der Freude und Luſt erſcheinen. Nichts iſt nun zweckmäßiger, als daß der Herr mit Beziehung auf dieſe Leuchter, die angezündet werden ſollten, (denn nach der Anzündung würde der Jubel der Menge ihn nicht haben reden laſſen,) ſpricht: „ich bin das wahre Licht der Welt — Alles, was in den heiligen Gebräuchen des Tempels ſymboliſch dargeſtellt iſt, findet ſich bei mir im Weſen.“ Auch Lücke findet wahrſcheinlich, daß Jeſus ſeine Rede an etwas Aeuſſeres anknüpfte, nur meint er, wie auch Kuinoel und Dr. Paulus, daß die Leuchter nur am erſten Tage angezündet wären. Aber erſtlich iſt doch wohl wahrſcheinlich, daß, wie das Waſſerſchöpfen täglich in der Feſtzeit ſtatt hatte, auch die Erleuchtung wiederholt ward; und dann reicht die Annahme hin, daß die koloſſalen Leuchter ſtehen blieben und Jeſus mit Bezugnahme auf dieſelben redete.

13. 14. Die Phariſäer antworteten auf die Erklärung Jeſu über ſich ſelbſt, ſein Zeugniß ſey deshalb nicht wahr, weil er von ſich ſelbſt zeuge; hätten ſie geſagt, es ſey für ſie als Selbſtzeugniß nicht gültig, ſo wäre die Bemerkung erträglich geweſen, in dieſer Form enthielt ſie aber eine offenbare Unwahrheit. Deshalb findet ſich der Herr auch veranlaßt, dieſen frechen Sündern gegenüber ſich anfangs auf der erhabenen Höhe ſeiner Stellung zu behaupten, und erſt ſpäter, ſo wie 5, 31., ſich zu ihnen herabzulaſſen. Er erklärt, ſein Zeugniß ſey wahr, denn es komme aus der weſentlichſten Erkenntniß, die ihnen eben ganz und gar abgehe. Faßt man das ὑμεῖς in weiterer Bedeutung, als bezüglich nicht bloß auf die Redenden, ſondern auf die Menſchen über-

*) Vergl. Lundius jüd. Heiligth. S. 1055 ff.

haupt, ſo iſt in dieſen Worten: ὑμεῖς δὲ οὐκ οἴδατε κ. τ. λ. zugleich der Grund enthalten, weshalb nicht irgend ein Menſch für ihn zeugt, denn ſein Urſprung in Gott (πόθεν ἦλθον) und ſeine Rückkehr zu Gott (ποῦ ὑπάγω) reichen, als göttliche Handlungen, über alles Menſchliche hinaus; ſie können nur durch Aufnahme der göttlichen Kräfte im Gemüth erkannt werden *).

15. 16. Dazu paßt denn die Bemerkung wohl, daß die Phariſäer nach dem Aeußern (κατὰ τὴν σάρκα, vergl. 7, 24.) richten, weil ſie unfähig ſind, das Innere zu erkennen. Nur ſcheint das Folgende: ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα, aus dem Zuſammenhange herauszugehen; am beſten faßt man es wohl als beiläufige Bemerkung, welche ihre Sünde ſchärfen ſoll, in dieſem Sinn: „ich lehre ruhig und verkenne Niemanden, ihr aber fallt mit euren Verdammungsurtheilen über mich her; nöthigt ihr mich aber auf dieſe Weiſe zu urtheilen, ſo fälle ich auch ein wahres Gericht, denn ich richte in Gottes Kraft.“ (Vergl. zu Joh. 3, 17.)

17 — 20. Dieſe Erwähnung ſeiner Weſenseinheit mit dem Vater veranlaßt nun den Heiland, gerade wie 5, 31. den Vater als den Zeugen für ſich darzuſtellen und zwar hier, was auffällt, mit Bezugnahme auf das Geſetz des A. T. 5 Moſ. 17, 6. 19, 15. (Die Worte ſind nur allgemein nach dem Gedächtniß angezogen, im Hebr. wie bei den LXX. lauten ſie ganz anders.) Zuerſt iſt nämlich auffallend, daß δύο ἄνθρωποι genannt werden; der Ausdruck ἄνθρωπος iſt hier indeß nur in der Bedeutung „Perſönlichkeit“ zu faſſen. Sodann aber ſcheint doch nur Ein Zeuge, der Vater, da zu ſeyn, denn für Chriſtus wird ja gezeugt; allein der Erlöſer faßt offenbar ſein göttliches Weſen in der Differenz von ſeinem menſchlichen Seyn auf, Vater und Sohn ſind die himmmliſchen Zeugen, und, wenn man will, auch noch der h. Geiſt, als der dritte Zeuge, für die menſchliche Erſcheinung, die ſie vor ſich ſahen. (So iſt die Stelle der berühmten 1 Joh. 5, 7. parallel, wo freilich die Lesart irrig iſt, aber doch den drei

*) Die Vergleichung mit dem φῶς paßt zu dieſen Worten ſehr gut, dann wie nichts das Licht offenbaren kann, weil es ſelbſt das Alles Offenbarende iſt, ſo zeugt das Göttliche einzig für ſich ſelbſt. Schön bemerkt Auguſtinus hierüber: lumen et alia demonstrat, et se ipsum; testimonium sibi perhibet lux, aperit sanos oculos et sibi ipsa testis est.

irdiſchen Zeugen drei himmliſche gegenüberſtehend zu denken ſind.) Die materialiſtiſchen Juden verſtehen die Rede Chriſti nicht, denken an den leiblichen Vater und werden daher vom Herrn zurückgewieſen mit der Eröffnung ihrer Unwiſſenheit in göttlichen Dingen. Sie beſaßen bloß Begriffe über Gott und göttliche Dinge, dieſe ſelbſt machten ſie zum Gegenſtande ihrer Anbetung; das Vermögen, das Weſen des Göttlichen zu vernehmen, war in ihnen erſtorben. Zum Schluß wird noch nachträglich über die Lokalität die Notiz beigebracht, es ſey dies Alles auch noch im Tempel (7, 37.), und zwar beim γαζοφυλάκιον geredet. Ohne Zweifel ſind hier die Kaſten gemeint, in welchen Beiträge für den Tempel geſammelt wurden. Es waren ihrer dreizehn, die von ihrer Geſtalt Trompeten (שׁוֹפָרוֹת) genannt wurden; ſie ſtanden im Vorhofe der Weiber, wo eben auch die großen Leuchter aufgeſtellt wurden, von denen, wie wir ſahen, Jeſus Gelegenheit nahm, ſich als das φῶς τοῦ κόσμου darzuſtellen. Der Umſtand, daß Jeſus offen im Tempel lehrte, und Keiner Hand an ihn legen konnte, bildet einen ſchönen Gegenſatz mit der Wuth ſeiner Feinde. Die Hand Gottes ſchützte den Geliebten bis zur Stunde des großen Opfers.

21. 22. Da Alles bis V. 59. genau zuſammenhängt, haben wir vollen Grund, πάλιν auch hier ſo zu faſſen, daß es ſich auf denſelben Tag bezieht: „nach einer Weile hob Jeſus wieder an u. ſ. w." Das ὑπάγω weiſt ja auch deutlich auf 8, 14. Ueber den Gedanken ſelbſt iſt zu 7, 34 ff. ſchon das Nöthige bemerkt, nur die Worte: καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε, ſind unſerer Stelle eigenthümlich. Dieſe haben Tholuck veranlaßt, ſich für einen Augenblick der gewiß allein richtigen Erklärung der Stelle zuzuwenden, wornach ζητεῖν vom Suchen der Sehnſucht verſtanden wird, die er indeß doch gleich wieder verläßt. Nach den zu 7, 34. gegebenen Bemerkungen iſt aber klar, daß der Heiland ſehr wohl ſagen konnte, „ihr werdet einſt meine Hülfe anflehen, aber doch in eurer Sünde ſterben," weil ſie nämlich die Zeit ihrer Heimſuchung erkannt und doch dieſelbe nicht wahrgenommen hatten*). Auch hier wieder, wie 7, 36., machten die

*) An eine Verwechſelung von ἐν und διά in dem Satz: ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε, iſt nicht zu denken; der Sinn iſt eben, daß ſie ſter=

Juden eine verkehrte Auslegung von Jeſu Worten, die überdies noch einen bittern Spott involvirt, weil die Juden den Selbſtmord als ein Verbrechen betrachteten, das unfehlbar in die Hölle führe. Schon Origenes ſchien aber dies zu boshaft, er meinte daher, die Juden hätten auf eine Tradition angeſpielt, wornach der Meſſias auf eine mehr göttliche Weiſe (θειότερον) ſterben, ſich gleichſam ſelber tödten werde; allein von einer ſolchen Tradition findet ſich nirgends eine Spur. (Vergl. das Ausführliche hierüber bei Lücke z. d. St.) Faber wollte ſtatt ἀποκτενεῖ conjecturiren ἀποξενοῖ, ſo daß die Antwort der 7, 36. gegebenen parallel ſtände, nur hat dieſe Conjectur keine Begründung durch Handſchriften. Faßt man unſere Worte als Witz, ſo bleibt der Gedanke zwar immer frech und boshaft, indeß kann man ſich doch eher denken, wie ſich ein Witzbold verleiten laſſen konnte, das Wort auszuſprechen.

23. 24. In ruhiger Klarheit entwickelt Chriſtus dem Hohn gegenüber die gänzliche Verſchiedenheit ſeiner Stellung und der der Hörer. Aehnlich iſt die Stelle 3, 31., wo ſtatt ἐκ τοῦ κόσμου τούτου *), ſteht: ἐκ τῆς γῆς. In unſerer Stelle bezeichnet aber der Ausdruck, was 3, 31. nicht der Fall war, nicht bloß den Urſprung, ſondern auch die niedrige fleiſchliche Geſinnung. Dieſe hinderte die Juden, an Jeſum zu glauben, weil ſein heiliges Weſen ihrem unheiligen geradezu entgegengeſetzt war. (Ἐγώ εἰμι scil. ὁ Χριστός, der Eine große, erſehnte Prophet = dem hebr. אֲנִי הוּא.)

25. 26. Dieſer Gedanke iſt dunkel. Was zuerſt das σὺ τίς εἶ; anlangt, ſo iſt es eine Frage trägen Uebermuths, wie Tholuck ſich ausdrückt, und boshaften Spotts. „Wer wähnſt du zu ſeyn? Du willſt der Meſſias ſeyn?" Naiv ſagt Luther: „ave ja, es ſollte wohl wahr ſeyn; wer ſeyd ihr, lieber Junker Jeſu?" Lücke überſetzt, wie Luther in der älteſten Ausgabe, „wer biſt du denn? und Jeſus ſprach, eben das, was ich euch ſage." So gefaßt aber erſcheint die Frage als eine ſolche, welche aus wirklichem Bedürfniß der Belehrung hervorging; wozu aber V. 26.

ben werden, ohne von ihren Sünden gelöſt zu ſeyn, im Zuſtande der Gebundenheit von ihnen.

*) Ueber κόσμος οὗτος vergl. zu Joh. 12, 31.

gar nicht paßt. — Schwieriger iſt die Antwort Chriſti. Was zuvörderſt die Textesbeſchaffenheit betrifft, ſo fragt ſich, ob ὅ, τι oder ὅτι zu leſen, und ob nach λαλῶ ὑμῖν ein Punkt oder Comma zu ſetzen ſeyn dürfte. Die Lesart ὅ, τι iſt nach allen kritiſchen Autoritäten vorzuziehen, die andere Lesart entſtand nur aus Unkunde und vielleicht auch aus jener Erklärung der Stelle, die Auguſtinus vorträgt, wornach τὴν ἀρχὴν als Accuſativ genommen wird, in der Bedeutung principium, ſo daß der Sinn dieſer iſt: „haltet mich für den Urſprung, d. i. Urheber aller Dinge, weil ich mit euch rede, d. h. mich zu euch herabgelaſſen habe." Allein an der Unrichtigkeit dieſer Auffaſſung iſt gar nicht zu zweifeln; τὴν ἀρχὴν iſt ſicher adverbialiſch zu nehmen und daher auch die Lesart ὅτι nicht anwendbar. Was aber die Verbindung mit V. 26. betrifft, ſo haben ſich alle neuern Exegeten dagegen erklärt; ſie weichen bloß in der Auffaſſung von τὴν ἀρχὴν von einander ab. Die Erklärung „von Anfang an" gleich ἀπ' ἀρχῆς, welche Tholuck vertheidigt, iſt durch Stellen der Ueberſetzung der Siebzig, wie 1 Moſ. 43, 18. 20. (wo im Hebr. בַּתְּחִלָּה ſteht,) ſprachlich wohl geſichert, allein ſoll der Sinn der Worte ſeyn: „was ich auch ſchon zu Anfang (meines Lehramts ergänzt man am beſten) ſagte," ſo müßten doch die Worte umgeſtellt ſeyn und lauten: ὅ, τι καὶ τὴν ἀρχὴν ὑμῖν λαλῶ. und überdies hatte der Herr das nirgends zu Anfang ſeines Lehramts ausgeſprochen. Lücke faßt daher mit Erasmus, Wolf, Kuinoel, Tittmann, τὴν ἀρχὴν in der Bedeutung ὅλως, omnino, profecto, wie ἀμήν, ſo daß der Sinn der Worte iſt: „wahrhaftig, ich bin kein anderer (ἐγώ εἰμι wird ergänzt), als ich euch auch ſage." Allein man fühlt, daß ſo das καὶ gar nicht paßt, was Lücke „ohne Rückhalt" überſetzen will; auch müßte ſtatt λαλῶ ſtehen ἐλάλησα. Ich entſcheide mich in der Auffaſſung dieſer ſchwierigen Stelle, wie Dr. Paulus, für die Bedeutung „für's erſte." Grammatiſch hat dieſe Auffaſſung gar keine Schwierigkeit; der abſolute Accuſativ (wobei man ſich κατὰ ergänzen mag) faßt hier den Ausdruck in dem urſprünglichſten Sinn, wovon erſt die andere Bedeutung „wahrhaftig" die abgeleitete iſt. Dieſe Bedeutung kann τὴν ἀρχὴν nur inſofern haben, als das erſte auch oft das Hauptſächlichſte iſt, die Bedeutung „zuerſt, fürs erſte" iſt dagegen die nächſtliegendſte. Dr. Paulus faßt aber

V. 25. in völliger Trennung von V. 26., wodurch er der Auffaſſung der Stelle ſchadet; er überſetzt nemlich: „für's erſte bin ich das, was ich auch jetzt zu euch rede, d. h. euer Ermahner. Dann habe ich euch aber auch noch viel zu ſagen u. ſ. w." So entſteht aber eine ſchwierige Ellipſe und die Rede wird äußerſt dunkel. Dagegen aber fügt ſich Alles ſehr einfach, wenn man V. 25. und V. 26. verbindet: der Sinn iſt dann dieſer: „für's erſte habe ich, was ich euch auch offen ſage, Vieles an euch zu tadeln und zu ſtrafen; ich bin alſo euer ernſter Ermahner." Nur nach dieſer Auffaſſung der Stelle, die ſich in mehrern Codd. angedeutet findet durch Verſchmelzung beider Verſe, bekommt das *καὶ* ſeine eigentliche Bedeutung. Daß aber auf das erſtlich kein zweitens folgt, iſt im Sinn der ganzen Argumentation begründet, indem die Antwort eine züchtigende ſeyn ſoll, und der Ausdruck erſtlich die Idee erweckt, daß Jeſus, wenn er gewollt hätte, noch ſehr vieles hätte anführen können. Daher wird auch eben hervorgehoben, daß ſein Urtheil ein durchaus wahres ſey, weil es das göttliche ſelbſt iſt, nur vermittelt durch den Sohn. (Vergl. über das *ἀκούειν* der Stimme des Vaters das parallele *βλέπειν* 5, 19. und über das *κρίνειν* des Sohnes die Bemerkungen zu 3, 17.)

27 — 29. Nach der Bemerkung des Evangeliſten, daß die Juden wieder den Sinn der Worte Chriſti nicht faßten, beſchließt er dieſen Abſatz der Rede des Herrn mit der Erklärung deſſelben, ſie würden ihn in ſeiner eigenthümlichen Hoheit erkennen, wenn ſie ihn erhöhet haben würden. Die Stellen 3, 14. und 12, 32. 33. laſſen über den Sinn der Worte Jeſu, nach der authentiſchen Erklärung derſelben durch den Verfaſſer, keinen Zweifel übrig. Die Erhöhung Jeſu am Kreuz, der tiefſte Moment ſeiner Erniedrigung, war zugleich der Beginn der reichſten Entfaltung der Geiſtesfülle in ihm und ſomit ſeiner Anerkennung von Vielen auch unter den Juden. Beſonders mochten Viele von denen, welche ſchon kräftige Eindrücke von der Wahrheit erhalten hatten, aber nicht im Stande geweſen waren, ſich von manchen Vorurtheilen frei zu machen, nach der Vollendung des Herrn von der Macht des h. Geiſtes überwältigt werden. Die Nothwendigkeit ihn zu erkennen, knüpft der Erlöſer wieder an den Gedanken an, daß in ihm nichts Eignes, vom Göttlichen Getrenn-

tes, ſondern der reine Ausdruck des göttlichen Willens ſelbſt erſcheine, dem doch nichts widerſtehen könne. (Ueber das οὐκ ἀφῆκέ με μόνον ὁ πατήρ, das ſich auch Joh. 16, 32. findet, vergl. zu Mt. 27, 46.) Nur bei dem: ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε, iſt wohl zu merken, daß dieſer Satz nicht den Grund angibt von der innigen Weſensverbindung zwiſchen Vater und Sohn, als ob deshalb der Vater nie den Sohn verließ, weil er ſtets ſeinen Willen that; daraus würde eine bloß moraliſche Verbindung folgen, die auf der Treue des Sohnes beruhte; vielmehr war umgekehrt die Treue des Sohnes Folge der Weſenseinheit, in Chriſto war die Unmöglichkeit der Untreue nach ſeiner höhern Natur. Demnach iſt das ὅτι ἐγὼ κ. τ. λ. ſo aufzufaſſen, daß darin der für die Menſchen anſchaubare Ausdruck der innern unanſchaubaren Weſenseinheit zwiſchen Vater und Sohn ausgeſprochen iſt, ſo daß die Stelle ſo verſtanden werden muß: „der Vater hat mich noch nie allein gelaſſen, denn ihr ſehet ja, ich thue ſtets, was ihm gefällig iſt, Niemand unter euch kann mich einer Sünde zeihen.“

30 — 32. Durch das ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος wird das Folgende unmittelbar an das Vorhergehende angeknüpft. Viele unter den Zuhörern glaubten an ihn, und an dieſe wandte ſich Jeſus beſonders; neue erhabene Ideen von Knechtſchaft und Freiheit, Gottes und des Teufels Kindern, werden in den folgenden Verſen zur Sprache gebracht. Zuvörderſt iſt aber hierbei auffallend, daß dieſe Rede an Gläubige gehalten ſeyn ſoll, und Jeſus ihnen doch vorwirft, ſie wollten ihn tödten (V. 37 und 40.), und ſie ſogar (V. 44.) Teufelskinder nennt. Allein der Name πιστεύοντες, der hier den Zuhörern Chriſti gegeben wird, iſt wie in den Stellen Joh. 2, 23 — 25. 7, 40. zu faſſen; nemlich von einem gewiſſen Fürwahrhalten deſſen, was der Erlöſer ſeyn mochte nach ihrer Anſicht, das aber (wie bei Judas) mit großer Unlauterkeit des Herzens gepaart ſeyn konnte und nach den Worten des Herrn an ſie gepaart war. Wenn Chriſtus ihnen aber ſo ſtarke Beſchuldigungen macht, ſo braucht man keineswegs ſich zu denken, daß der beſtimmte, bewußte Vorſatz Jeſum zu tödten in ihnen war, ſondern nur, daß das allgemeine ſündliche Element in ihnen herrſchte. Dieſes veranlaßte ſie wohl gar, den Meſſias in der Perſon Chriſti zu ſehen, indem ſie nemlich durch

ihn Befriedigung für ihre eitlen Pläne hofften; ſobald ſich ihnen aber Jeſus zeigte, als Einer, der ihrer Eitelkeit gar nicht ſchmeichle, ſondern dieſelbe züchtige, ſo ſchlug die ſcheinbare Zuneigung in Haß um, das diaboliſche Element des Haſſes (des Vaters des Mordes) drängte ſich hervor und brachte unter Umſtänden auch gleich ſeine Frucht (8, 59.) Dann ſcheint in dieſer Rede, (wie Cap. 6.) wieder anſtößig, daß der Herr ſeine Zuhörer gleichſam reizt durch die Schärfe ſeiner Bemerkungen, indem er ſie als Knechte und Kinder des Teufels darſtellt; allein eben ſo wie dort, gehört dieſes Benehmen Jeſu auch hier, recht eigentlich zu ſeiner weiſen Erziehungsmethode. Es kam dem Heiland ja nicht darauf an, die Leute bei guter Laune zu erhalten, und ſich durch Anſchmiegungen einigermaßen ihnen nahe zu bringen; vielmehr wollte er das mark- und beindurchdringende Wort Gottes (Hebr. 4, 12.) in ihr Inneres ſtoßen, um den verborgenen Greuel der Sünde ihnen zu enthüllen und ſie wahrhaft von derſelben zu erlöſen. Bei den Aufrichtigen gelang es ihm hiermit, und dieſe feſſelte er denn auch für die Ewigkeit, aber die Unlautern wendeten ſich bei der Empfindung ſeines Ernſtes von ihm ab und ihre Scheinliebe ward bitterer Haß. Auf die Unlauterkeit der Perſonen, mit denen Jeſus hier redete, führt nun gleich (V. 31.) das: ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ. Nach dem johanneiſchen Sprachgebrauch nemlich, (vergl. 1, 9.) können dieſe Worte nicht ſagen: „ihr ſeid noch nicht vollendete Jünger,“ ſondern ihr ſeid nicht lautere, aufrichtige Jünger, wenn ihr aber bleibet in meinem Wort, könnt ihr es werden, indem daſſelbe euch zum Bewußtſeyn eurer Unlauterkeit führt. (Es iſt alſo ἀληθῶς nicht mit ἀληθινῶς zu verwechſeln. Schwierig ſcheint dabei nur das, daß doch das μένειν ἐν τῷ λόγῳ das εἶναι vorausſetzt; wie kann man aber das von dem Unlautern prädiciren? — Das Wort Chriſti als des Urwortes (des Logos 1, 1.) theilt die Natur deſſelben ganz und gar; ſein Wort iſt göttlich und wirkt göttlich; als lebendige Kraft dringt es in die Tiefe der Herzen und zwar nicht bloß in die lautern, ſondern auch in die unlautern; in jenen tröſtet und kräftiget es, in dieſen ſtraft es. Man kann daher ſagen: εἶναι ἐν τῷ λόγῳ ἐμῷ, oder umgekehrt: λόγος ἐμός ἐστι ἐν τινί, kann auch von dem Unlauterſten geſagt

werden *), wenn er die Kraft Gottes, auch wider ſeinen Willen erfährt; aber auf daß der Menſch Heil von dem Worte Gottes habe, kommt Alles auf das μένειν an. Der Unlautere ſucht den läſtigen Mahner baldigſt wieder los zu werden, er ſcheucht den Geiſt Gottes von ſich; der Lautere aber erträgt in Buße und Demuth die Züchtigung deſſelben und ſeine Seele geneſet dadurch. Hiernach leuchtet ein, wie an das μένειν im Wort pſychologiſch ganz richtig die γνῶσις τῆς ἀληθείας angeknüpft wird, denn in der πίστις wird zuerſt die Kraft des Wortes empfangen und als ſündliches Weſen empfindet jeder Menſch zuerſt, nach dem Grade der Unlauterkeit, die in ihm iſt, mancherlei Widerſtreben wider die Gnade, welches macht, daß bald dieſes bald jenes an Gottes Wegen ihm nicht recht iſt; aber beharret er, ſo enthüllt ſich ihm allmählig das ganze Werk Gottes in ſeiner Seele in vollſtändiger Klarheit, und in dieſer kleinen Welt ſchaut er, als in einem Spiegel das All in ſeinen weſentlichſten Verhältniſſen an, ſo daß die πίστις ihm die γνῶσις gebiert. Die ἀλήθεια ſelbſt aber (vergl. zu 1, 14.), die der wahre γνωστικός nicht bloß als ein Begriffsſyſtem **), ſondern in ihrer vollen Weſentlichkeit beſitzt, ruft wieder einen neuen Zuſtand hervor, den der ἐλευθερία, auf deſſen Entwicklung uns das Folgende leitet. In ihrer Weſentlichkeit aber iſt der Sohn Gottes ſelbſt die Wahrheit, weshalb auch V. 36. das Befreien dem Sohne zugeſchrieben wird, der die Wahrheit, wie das Leben ſelber iſt.

33. 34. Die traurige politiſche Lage der Juden hatte bei dem Bewußtſeyn ihres erhabenen Berufs, welches im Volke ſehr lebendig war, einen Freiheits-Fanatismus geweckt, der ſich bekanntlich in den Kämpfen mit den Römern in gräßlichen Erſcheinungen offenbarte. Statt ihre gedrückte Lage demüthig als Strafe

---

*) Ganz vom Worte Gottes los zu ſeyn, wäre ein Prädicat des Teufliſchen; auch in dem verſunkenſten Menſchen ſpricht immer noch die Stimme des Herrn, nemlich als ſtrafendes Gewiſſen.

**) Ein logiſch richtiges Begriffsſyſtem kann mit Unwahrheit des Innern verbunden im Menſchen vorkommen; die h. Schrift legt daher auf richtige Begriffe allein keinen Werth; ſie fordert Wahrheit des Innern, aus der die richtigen Begriffe von ſelbſt fließen.

ihrer Sünden aus Gottes Hand hinzunehmen, ſuchten ſie in frechem Sinn wider Gott ſtreitend ſich eine äußerliche Freiheit zu erkämpfen. Nichts war ihnen daher unerträglicher, als für Knechte von Menſchen gehalten zu werden; ihre Sehnſucht nach dem Meſſias hatte beſonders die Hoffnung zur Folie, daß dieſer Erſehnte ſie zu Herren der Welt machen ſollte. Es mußte ihnen daher ſehr überraſchend ſeyn, daß Jeſus, den ſie für den Meſſias zu halten geneigt waren, ſie als δοῦλοι behandelte. Sie dachten dabei gleich an eine äußere Knechtſchaft und hoben ihren edlen Urſprung von Abraham hervor. Der Herr führt ſie daher tiefer in die Idee der Freiheit ein und beſchreibt zu dem Ende den Gegenſatz derſelben, die Knechtſchaft. Die ἁμαρτία iſt in der geiſtigen Knechtſchaft das Herrſchende und das ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν die Folge derſelben und zugleich das Kennzeichen, wodurch ſie ſich verräth. Der ὄντως ἐλεύθερος erſcheint demnach als der von dem Einfluß der ἁμαρτία durchaus Gelöſte. Die Lesart τῆς ἁμαρτίας iſt nicht ganz geſichert, aber ihre Verwerfung iſt durch die kritiſchen Autoritäten auch keinesweges hinlänglich motivirt. Jedenfalls aber kann man immer nur bei δοῦλος ergänzen τῆς ἁμαρτίας. Tholuck glaubt, es gäbe der Zuſatz einen völlig andern Sinn; er meint nemlich, wenn man denſelben beibehielte, ſo müßte V. 35. δοῦλος in dem Sinn, „Knecht in einer Familie" genommen ſeyn, während es V. 34. „Knecht der Sünde" in bildlichem Sinn hieße. Allein die ſchwierige Vergleichung von V. 35. 36, iſt überhaupt nur als ein aus dem allgemeinen Begriff des δοῦλος hervorgehendes neues Bild anzuſehen; dieſe kann daher auf die Auffaſſung von V. 34. keinen weſentlichen Einfluß ausüben. Ohne den Zuſatz τῆς ἁμαρτίας will aber Tholuck den Sinn der Stelle ſo faſſen: „wer ſich der Sünde hingibt, verliert immer mehr die Herrſchaft über ſich und wird ihr Knecht." Dieſe Erklärung der Stelle ſcheint mir verfehlt zu ſeyn; es iſt hier ja nicht die Rede von dem allmähligen Beherrſchtwerden, ſondern von dem allgemeinen Beherrſchtſeyn von der Sünde. Alle Menſchen im natürlichen Zuſtande thun Sünde, eben deshalb ſind auch alle Knechte der Sünde, erſt wenn der Sohn ſie frei machte, ſind ſie es nicht mehr. In dem Begriff des δοῦλος liegt daher die Anerkennung des Keims des Guten im Menſchen, denn nicht das Böſe ſelbſt kann eingeknech-

tet ſeyn, ſondern nur das Gute *). Das ganz Böſe iſt eben ſo los von Gott, wie das Gute ganz los iſt vom Böſen; zwiſchen beiden ſteht der ἄνθρωπος ψυχικός, mit einem Keim des Guten, den aber die Gewalt des Böſen hält. Auf dieſen Zuſtand will der Erlöſer die Zuhörer aufmerkſam machen, um die Ahnung einer vollkommenen Freiheit zu wecken, welche aus der Erkenntniß der Gebundenheit und daraus hervorgehender Ergreifung der Hülfe entſpringt.

35. 36. Hieran reiht ſich denn der folgende Gedanke einfach an; um die Sehnſucht nach der Freiheit lebendiger zu wecken, beſchreibt der Erlöſer die Differenz zwiſchen einem δοῦλος und υἱός, jener iſt Fremdling im Hauſe, dieſer der Herr und Erbe, er bleibet immerdar in demſelben. (Galat. 4, 1 ff. Hebr. 3, 1 ff.) Nur das Bild mit dem δοῦλος ſcheint Schwierigkeit zu machen; denn nicht bloß, daß zunächſt die ἁμαρτία als der Herr des δοῦλος erſcheint und dieſe doch nicht zugleich der Vater des Sohns ſeyn kann, auch wenn man Gott als den Hausvater betrachten will, kommt das Bild nicht rein heraus, indem doch auch der Diener ſtets im Hauſe bleibt **), wenn freilich nur als Diener, während der erwachſene Sohn der Herr wird. Zur Löſung dieſer Schwierigkeit, die in der That nicht unbedeutend iſt, hat man verſchiedene Wege eingeſchlagen. Was aber die Beziehung auf die Sitte betrifft, Knechte zu verkaufen oder loszulaſſen (was nach 2 Moſ. 21. an jedem Sabbatjahr geſchehen mußte), ſo bemerkt Lücke nach dem Vorgange von Lampe ſchon mit Recht, daß dieſelbe nicht paſſe, indem hier von etwas Schlimmen die Rede ſey; das Verkauftwerden würde freilich eher als ſolches angeſehen werden können, indem der Knecht dadurch einem Fremden unterthan wird; allein hebt man dieſes hervor,

---

*) In der vierten Auflage verweiſt zwar Tholuck auch noch τῆς ἁμαρτίας aus dem Text, hebt aber richtig hervor, daß der Sinn dadurch nicht verſchieden geſtaltet werde. Die Sündhaftigkeit iſt etwas dem Menſchen Fremdes, auch will der innerſte Menſch die Sünde nicht.

**) Man könnte ſagen, es iſt zu ergänzen, „wenn er untreu iſt," nemlich kann er ausgeſtoßen werden. Allein das iſt unſtatthaft, weil ſich etwas Aehnliches auch vom Sohn ergänzen ließe. Es handelt ſich hier bloß um die reinen Begriffe von Knecht und Sohn.

ſo wird damit die Idee einer Härte des Herrn erweckt, die nicht in den Zuſammenhang paſſen will, da wir uns Gott als den Herrn des Hauſes, in welchem der Sohn ewig bleibet, denken müſſen. Lücke faßt daher mit Chryſoſtomus und Theophylact das μένειν ἐν τῇ οἰκίᾳ gleichbedeutend mit ἔχειν ἐξουσίαν χαρίζεσθαι, das Recht haben, den Knecht zu befreien. Allein zuvörderſt iſt es doch ſehr hart, jenem Ausdruck dieſe Bedeutung unterzuſchieben, die darin durchaus nicht angedeutet iſt; ſodann aber müßte conſequent das οὐ μένειν genommen werden in der Bedeutung, das Recht zu befreien nicht beſitzen, wie Lücke auch will, wodurch doch offenbar der Stelle ein ganz fremder Sinn untergeſchoben wird. Dagegen iſt die von Lücke mit Calvin, Coccejus, Lampe angenommene Beziehung auf die Austreibung Ismaels (1 Moſ. 21.) durchaus zweckmäßig, und die folgende Unterſcheidung zwiſchen σπέρμα und τέκνα Ἀβραάμ (vergl. 8, 37. 39.) führt ſogar ausdrücklich darauf, nur ſteht dieſelbe mit der von Lücke vertheidigten Erklärung in gar keiner nothwendigen Verbindung. — Die Schwierigkeit löſt ſich allein nach meiner Ueberzeugung, wenn man die Stelle ſo auffaßt. Die Juden waren als Kinder der Verheißung eigentlich Kinder im großen Hauſe Gottes, aber durch die Sünde und ihr fortgeſetztes Beharren in derſelben hatten ſie ſich einem fremden Herrn, nemlich der Welt oder ihrem Repräſentanten, dem Fürſten dieſer Welt, zu Knechten ergeben. Wiewohl ſie ſich noch äußerlich im Hauſe des Vaters bewegten, d. h. mit dem Tempel und den göttlichen Heilsanſtalten in Verbindung ſtanden, ſo gehörten ſie doch innerlich ſchon dem fremden Herrn an und es konnte nicht fehlen, daß dieſer einſt ſein volles Recht auf ſie geltend machen würde. Dieſes Recht beſteht denn darin, daß er ſeine Knechte aus des Vaters Hauſe riß und ſie ſich als ſein Eigenthum zueignete. Das einzige Mittel, dieſem ſchrecklichen Schickſal auszuweichen, war, daß die Verblendeten, welche ſich noch immer für wahre Kinder hielten, da ſie doch eigentlich ſchon Knechte eines Fremden waren, ihre Lage richtig erkannten, und, da ſie ſich ſelbſt von dem Bande nicht löſen konnten, nach einem Erretter ſich umſahen. Ein ſolcher Retter konnte ihnen aber nur der von der Sünde völlig frei gebliebene wahre Sohn Gottes ſeyn, welcher, als ſolcher, Erbe der Macht des Vaters iſt und dem frem-

den Herrn ſeine Beute zu entreißen vermag; ſeine Hülfe mußten ſie daher ſuchen. So rundet ſich der Gedanke vollkommen ab, und das ὄντως ἐλεύθεροι ſteht dann der eingebildeten Freiheit entgegen, welche die Juden als Abrahamiden zu haben wähnten. Abſolut verwirklicht kann übrigens der Zuſtand der ἐλευθερία hienieden nicht gedacht werden, weil dieſer die Verklärung des Leibes vorausſetzen würde, weshalb auch Paulus (Röm. 8, 21.) die ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ als etwas Künftiges ſchildert. Aber wo die erlöſende Kraft Chriſti ſich wirkſam zeigt, da wird der Stand der Freiheit relativ erreicht und die Vollendung approximativ erſtrebt. In dieſer Relativität iſt er ſogleich mit dem lebendigen Glauben da, indem in dieſem Freiheit vom Geſetz gegeben iſt, die aber noch nicht die Freiheit von der Sünde iſt.

37. 38. Hieran reiht ſich die Bemerkung des Erlöſers, welche den phyſiſchen Zuſammenhang der Juden mit Abraham verkennt (σπέρμα 'A. Gegenſatz von τέκνα 'A V. 39.), aber ihren moraliſchen leugnet. Chriſtus enthüllt ihr Inneres, das damals ihnen ſelbſt noch verborgen ſeyn mogte, ſich aber bald vor ihnen factiſch kund gab (V. 59.). Ihr innerſtes Leben, als ein eigenliebiges, ſelbſtſüchtiges, widerſtrebte dem Liebesleben des Herrn, welches das ihrige aufhob; und eben in dieſem Gegenſatz lag nothwendig ihr Haß gegen ihn und in dem Haß der Mordgeiſt. (1 Joh. 3, 15.) Daher ging Jeſus nicht zu weit, wenn ſich auch der beſtimmte Gedanke noch nicht in ihnen ausgebildet haben mogte, ihn zu tödten, indem er ſie des Mordgeiſtes beſchuldigte; vielmehr half er den Aufrichtigen durch ſolche Enthüllung der innern Gräuel zur Selbſterkenntniß. Als Erkennungsmoment dieſer ihrer innern Beſchaffenheit gibt Jeſus an, ὅτι οὐ χωρεῖ ὁ λόγος ὁ ἐμὸς ἐν ὑμῖν. Dieſe Worte ſind aus der lebendigſten geiſtigen Anſchauung gefloſſen, welche indeß getrübt wird, wenn man λόγος durch Lehre wiedergibt; es iſt vielmehr Wort zu überſetzen, das Wort des Logos ſelbſt aber iſt Geiſt und Leben wie er ſelber. (6, 63.) Seine Lehre nahmen ſie verſtandesmäßig ganz gut auf, aber ihr Herz blieb ſeinen wohlthätigen Einflüſſen verſchloſſen, und er empfand, wie der von ihm ausgehende Strom des Lebens nicht eindringen konnte, ſondern wieder zu ihm zurückkehrte. (Vergl. die parallele Stelle Mt. 10, 13.)

An eine Vertauſchung von ἐν und εἰς iſt auch hier nicht zu denken; es muß vielmehr zu der vorhergehenden Idee der Bewegung die nachfolgende der Ruhe ergänzt werden, welche letztere in dem ἐν feſtgehalten iſt. — Schließlich (V. 38.) ſtellt denn der Heiland die totale Differenz ihrer Stellungen dadurch heraus, daß er die tiefſten Lebensbewegungen in ſich und in jenen (λαλεῖν und ποιεῖν) auf ganz verſchiedene Erreger (πατέρες) zurückführt. Wen er als ihren πατήρ betrachtet, ſpricht er V. 44. ganz offen aus.

39. 40. Die Juden berufen ſich wieder auf Abraham, der Erlöſer dagegen leugnet, daß ſie τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ſeyen, weil ſie nicht handelten wie er. (Τέκνα bildet hier den Gegenſatz mit σπέρμα V. 33. und bezeichnet die innere Weſensabſtammung, die ſich durch Gleichheit der Lebensrichtung offenbaren muß, deren äußerer Ausdruck die ἔργα ſind.) Als Beweis dafür hebt Jeſus wieder das ζητεῖν ἀποκτεῖναι hervor, das er noch ſchärft durch das λαλεῖν τὴν ἀλήθειαν, das er von ſich prädicirt.

41—43. Vielleicht ohne recht zu wiſſen, was Chriſtus meine, ahnen die Juden doch einen für ſie nachtheiligen Sinn in ſeinen Worten; ſie verlaſſen daher den phyſiſchen Urſprung und nennen Gott in geiſtiger Beziehung ihren Vater. (Nach Stellen wie Jeſ. 63, 16. 64, 8.) Die πορνεία, die ſie von ſich leugnen, iſt demnach auch von geiſtiger Hurerei zu verſtehen, ſo daß der Sinn iſt: „wir ſind nicht aus abgöttiſchem Dienſt hervorgegangen, wir ſind rechtgläubige Gotteskinder.“ (Vergl. Ezech. 16, 15. 20, 30.) Dies aber beſtreitet wieder (V. 19.) der Herr, indem er aus ihrer Unfähigkeit, in ihm das Göttliche zu erkennen, auf ihre Gottentfremdung ſchließt. Das Verwandte klingt beim Anblick des Verwandten an; in Chriſto war die reine Offenbarung des Göttlichen gegeben, wer daher Gott kannte, mußte ihn als den Heiligen Gottes erkennen. (V. 42. geht ἐξῆλθον mehr auf den Urſprung, ἥκω auf das Daſeyn Chriſti auf Erden, wie Lücke richtig bemerkt.) Jene aber konnten ſein Wort nicht aufnehmen (ἀκούειν = שָׁמַע), ſie waren demnach nicht aus der Wahrheit (Joh. 18, 37.) Lücke will λαλιά und λόγος unterſchieden, ſo daß dieſes den Inhalt, den Gedanken bezeichnet, jenes die Form, den λόγος λαλούμενος. An und für ſich iſt dies auch gewiß ganz richtig, allein in unſerer Stelle ſind offenbar beide Ausdrücke

ſynonym gebraucht, indem λαλία mit γινώσκειν verbunden auch nothwendig auf den Gedanken Bezug haben muß.

44. In dieſem Verſe erreicht die Rede des Herrn ihre Spitze, er nennt die Juden geradezu Kinder des Teufels, und ſchreibt ihnen die Neigung zu (θέλετε), deſſen böſe Anregungen ins Werk zu richten. Was zunächſt dieſen Ausſpruch des Herrn anlangt, ſo iſt derſelbe eben ſo zu faſſen, wie der Name γεννήματα ἐχιδνῶν (Mt. 3, 7.), oder wie der Name Pflanzen, welche der himmliſche Vater nicht gepflanzt hat. (Mt. 15, 13.) Es liegt darin keine abſolute Verworfenheit ausgeſprochen, denn dieſe angenommen, hätte das Geſpräch Jeſu keinen Zweck; er kann allein damit Erweckung der Buße bezweckt haben, und dieſe würde eingetreten ſeyn, wenn ſie ſelbſt dem Erlöſer Recht wider ſich gegeben hätten. Der Sinn des Ausdrucks iſt demnach nur dieſer: das Sündliche ſtellt ſich in euren Herzen in allen ſeinen Greueln dar, das Reich der Finſterniß hat daher Zugang zu euch, ihr laſſet demſelben Raum in euch, und ſeyd ſomit Kinder des Fürſten der Finſterniß, vom Teufel Geborene, die erſt umgeboren, aus Gott neu erzeugt werden müſſen. — Ferner aber iſt dieſe Stelle als Beweis für die Lehre vom Teufel überhaupt ſehr wichtig. Ganz ohne alle Veranlaſſung, ja zum Anſtoß der Zuhörer, bringt der Herr ſie hier zur Sprache. Schleiermacher ſucht (Dogm. I. S. 227 f.) dieſe Stelle dadurch zu beſeitigen, daß er äußert, ſie gehöre zum ſprichwörtlichen Gebrauch, ohne indeß näher anzugeben, worin derſelbe beſtanden habe. Daß aber nach dieſer Stelle, wenn ſie als Lehrſtelle gefaßt werde, entweder der Teufel manichäiſch Gott gegenüber geſtellt werden müſſe, oder Chriſti Verhältniß zum Vater neoteriſch genommen werde, iſt auch nicht abzuſehen, da ja nicht bloß Chriſtus als der υἱὸς τ. Θ. den Teufelskindern entgegengeſtellt wird, ſondern auch von den Menſchen überhaupt angenommen iſt, daß ſie Gottes Kinder ſeyn könnten. Da nun überdies in der johanneiſchen Darſtellung ſehr häufig vom ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου die Rede iſt, ſo iſt kein Grund, hier die Idee zurückzuweiſen, wo ſie ſo offen zu Tage liegt, und Schleiermacher's Polemik dagegen muß auch hier wieder aus ſeiner dogmatiſchen Befangenheit abgeleitet werden. Der Heiland begnügt ſich nicht mit der allgemeinen Angabe ihrer geiſtigen Verwandtſchaft mit dem Fürſten der Finſterniß; er ſchil=

dert vielmehr genauer ſeine Weſenheit, indem dieſe Schilderung ihnen ein Spiegel für ihr eignes Innere ſeyn ſollte. Zuerſt nennt er den διάβολος einen ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς. Vergleicht man hiermit 1 Joh. 3, 15., wo der Evangeliſt ſeine tiefſinnige Anſicht von der Natur des Mordgeiſtes ausſpricht, den er als identiſch mit dem Haſſe auffaßt, ſo kann man nicht zweifeln, daß der Name ἀνθρωποκτόνος, vom Urheber des Böſen ſelbſt gebraucht, nicht ſowohl Beziehung haben kann auf ein iſolirtes Factum eines äußerlichen Mordes, wie den des Kain, ſondern auf die Wurzel der Geſinnung, welche dieſen, wie alle Morde erzeugte. Die Verführung des Urmenſchen, und die Einflößung des Mordgeiſtes in ihn und ſein ganzes Geſchlecht, iſt es, welche hier als geiſtiger Mord einer großen Lebensgeſammtheit aufgefaßt wird. In ſofern konnte er auch im eigentlichen Sinn als ἀπ' ἀρχῆς geſchehen genommen werden und bildet einen trefflichen Gegenſatz mit dem intendirten Morde des Erlöſers, als des andern Adams, aus deſſen Tode Leben und Seligkeit für Alle entquoll, während des erſten Adams Tod Verderben über das ganze Menſchengeſchlecht brachte. So erklärt richtig die Stelle Tholuck, nach dem Vorgange von Auguſtin, Luther, Calvin. Die Beziehung auf Kain's Mord haben in neueſter Zeit Lücke und Nitzſch *) feſthalten wollen, wodurch aber die Tiefe des Gedankens offenbar verflacht wird. Allerdings ſcheint die Parallele 1 Joh. 3, 12., in der ausdrücklich von Kain's Mord die Rede iſt, ſo wie der Zuſammenhang der Worte in dieſer Stelle, der zunächſt auf den beabſichtigten Mord Chriſti führt, für jene Auffaſſung zu ſprechen. Allein das Factum des Mordes Abels iſt immer ein zu iſolirtes, um daraus den Namen ἀνθρωποκτόνος zu rechtfertigen, wenn die Beziehung auf den geiſtigen Tod ausgeſchloſſen gedacht werden ſollte. Die Mordluſt der Juden war ein bloßer Ausdruck ihres innern geiſtigen Todes. Tholuck führt zur Vertheidigung dieſer Beziehung des Ausdruckes auch auf den geiſtigen Tod der Menſchen vermittelſt der Verführung des Satans eine paſſende Parallele aus dem Anhang zum Sohar an, in der die alte Schlange genannt wird דְקָטִיל לְאָדָם

(* Nitzſch in ſeiner ſonſt ſehr viel Schätzbares enhaltenden Abhandlung über Joh. 8, 44 (Vergl. Schleiermacher's u. ſ. w. Zeitſchrift Heft III.)

d. i. „die den Adam getödtet hat, nämlich in ſeinem höhern Geiſtesleben. Nicht zu überſehen iſt noch das ἦν in unſerer Stelle; es liegt darin angedeutet, daß der Teufel den Charakter, den er vom Beginn der Geſchichte der Menſchheit an offenbarte, auch ſtets behauptete. Bedeutſamer würde noch der zweite Gedanke ſeyn, welchen Chriſtus über den Teufel hinzufügt: ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν, wenn man das ἕστηκεν übertragen dürfte „er beſtand nicht in der Wahrheit, weil dies dann ein vorhergängiges Seyn in ihr vorausſetzte und demnach auf den Abfall des Teufels aus dem reinen Urſtande führte. Allein es iſt ſchon oft erinnert und ſprachlich durchaus unzweifelhaft (vergl. Buttmann's große griech. Gramm. II. S. 175 f. Wiener's Gramm. 3te Aufl. S. 206 f.), daß ἕστηκα und ἑστήκειν die Bedeutung „ich ſtehe" und „ich ſtand," habe; demnach ſcheint hier auch nur der factiſche Zuſtand des Fürſten der Finſterniß geſchildert. Hiernach gewinnt es aber das Anſehen, als ob der Zuſatz ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ, eine reine Tautologie gäbe, denn erſtlich ſcheint ſich von ſelbſt zu verſtehen, daß wer nicht in der Wahrheit ſteht, in dem auch keine Wahrheit iſt; zweitens iſt aber auch nicht abzuſehen, wie nach der gegebenen Faſſung des ἕστηκε der zweite Gedanke den erſten begründen ſoll, worauf doch das ὅτι führt. Lücke (S. 238.) will zwar den Zuſammenhang faſſen: „der Teufel beſteht nicht in der Wahrheit, ſo oft er auch in dieſelbe hineingeſtellt werden mag, weil die Wahrheit nicht zu ſeinem Weſen gehört," aber zuerſt iſt es eine durch Nichts zu begründende Annahme, der Teufel ſey öfter in die Wahrheit wieder hineingeſtellt, nachdem er aus ihr entfallen war; und außerdem wäre nach dieſer Auffaſſung das Nichtſeyn der Wahrheit in ihm Grund ſeines Nichtbeſtehens in der Wahrheit, da offenbar der Gedanke umgekehrt ſo zu faſſen iſt: deßhalb weil er nicht beſteht in der Wahrheit, iſt auch keine in ihm. Einige Ausleger haben daher auch ὅτι als Schlußformel für διὰ τοῦτο nehmen wollen, allein Lücke bemerkt mit Recht, daß wegen des Folgenden: ὅτι ψεύστης ἐστί, die Auffaſſung nicht wohl zuläſſig iſt. Hält man nun aber den Cauſalzuſammenhang feſt, ſo wird man zu einer der alten Erklärung vom Abfall ſehr ähnlichen Auffaſſung der Worte getrieben, die ſich auch ſprachlich recht wohl vertheidigen läßt. Das Perfectum ἕστηκα kann nämlich allerdings

„ich ſtehe" überſetzt werden, weil es eigentlich bedeutet „ich habe mich geſtellt." Hält man dieſe urſprüngliche Bedeutung feſt, ſo gewinnt man für den Ausdruck die Bedeutung des Beharrens, die Lücke und Tholuck auch anerkennen. Dieſe aber involvirt die Idee des frühern Seyns in der Wahrheit nothwendig. Wir müſſen demnach ſagen, der Satz: er beharrt nicht in der Wahrheit, ſpricht zwar den Abfall nicht explicite aus, aber implicite liegt der Gedanke deſſelben darin. Der Abfall iſt nur nicht ſowohl als ein iſolirtes Factum, ſondern vielmehr als eine fortgehende Handlung gedacht, was auch Lücke bei den Worten: „ſo oft er gleichſam auf die Wahrheit hingeſtellt werden mag," vor Augen gehabt zu haben ſcheint, nur daß der Ausdruck nicht paſſend iſt. Dann iſt der Sinn der merkwürdigen Worte dieſer: er beharrt nicht in (dem Element) der Wahrheit, denn Wahrheit iſt überall nicht in ihm." In dieſem Gedanken iſt zuvörderſt die Differenz von ἀλήθεια und ἡ ἀλήθεια nicht zu überſehen, und ſodann die verſchiedene Bedeutung der Phraſen: „er iſt in der Wahrheit," und „Wahrheit iſt in ihm," zu bemerken. Die Wahrheit nämlich iſt die abſolute Wahrheit, das ewige, reine Seyn ſelbſt, in dieſem Element bewegt ſich nur das Heilige an ſich; der Teufel war in ihm, aber er fiel und beharrt ſeitdem fortwährend außer demſelben. Wahrheit in ſich haben kann aber auch ein unheiliges Weſen, wenn es z. B. in Buße, ſeine Unheiligkeit erkennt, ſo iſt das eine Wahrheit in ihm. Wo aber auch dieſe Wahrheit fehlt, da beginnt das Teufliſche, das nicht bloß das vom Göttlichen Abgewendete, ſondern das Göttliche Negirende, und das Ungöttliche als das Göttliche Setzende iſt. Die göttliche Thätigkeit gegen den Teufel iſt nun aber keine andere als das fortgeſetzte Beſtreben, wieder die Wahrheit in ihm zu wecken; indem er aber dieſer Thätigkeit des göttlichen Lichts beharrlich widerſtrebt, vollendet er ſich in ſich ſelbſt *). Wie demnach alles in der Entwicklung begriffen iſt, ſo auch das Teufliſche; es ward durch den Abfall, ſomit durch eine iſolirte That, was es iſt ſeiner Beſchaffenheit nach; aber in dieſer Beſchaffenheit durchläuft es alle Stadien der Entwicklung, indem ihm die

*) Vergl. die merkwürdigen Aeußerungen Dſchelaleddin's über das Verhältniß des Teufels zu Gott in Tholuck's Blüthenſamml. S. 138 ff.

nie raſtende Kraft des Lichts den Fluch bringt, ſich mehr und mehr gegen daſſelbe zu verſchließen. In dieſer beharrlichen Thätigkeit des Widerſtrebens vollendet ſich erſt das ψεῦδος, als das Eigenthum (ἴδια) des Teufels; denn die vollendete Lüge (τὸ ψεῦδος) iſt nicht bloß das Sündliche an ſich (welches im Menſchen gleich wieder mit dem Guten verknüpft erſcheinen kann, wenn der Menſch es erkennt und bereut), vielmehr iſt ſie neben dem Abweichen von Gott noch die poſitive Thätigkeit, das abgewichene Daſeyn als das ewige Seyn ſelber geltend zu machen. So aufgefaßt könnte man aber ſagen, ſtreift die Darſtellung an Manichäismus; wenn nemlich das Wahre eben das Seyende ſelbſt iſt (1, 14.), ſo muß doch immer noch im Teufel ſein Daſeyn eine Wahrheit ſeyn, ſo daß der Ausdruck zu ſtark ſcheint: οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. Wollte man ſpitzfindig antworten, ſo ließe ſich hier ſagen, es iſt zu unterſcheiden zwiſchen: ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ und αὐτός ἐστιν ἀλήθεια. Wenn nemlich ſein Daſeyn keine Wahrheit wäre, ſo müßte er freilich entweder ein Hirngeſpinnſt oder ein abſolutes Weſen ſeyn, aber hier ſoll nur behauptet werden, daß die freie Thätigkeit in ihm keine Wahrheit ſey. Indeß wir ziehen vor, zu ſagen, daß hier bloß der von allem metaphyſiſchen Intereſſe ſich fern haltende practiſche Character der h. Schrift feſtzuhalten iſt, und demnach die Worte auch nur nach dem practiſchen Bedürfniß zu beurtheilen ſind. Demzufolge lag es Chriſto an, den Teufel ſo zu ſchildern, wie es nöthig war, um den Juden in ihrem Innern ihr eignes Bild als ein teufliſches darzuſtellen.

45—47. Hieran reiht ſich denn die Anwendung des Vorhergehenden auf die Zuhörer. Den (wahren) Glauben nehmen ſie eben deshalb nicht auf, weil der Erlöſer die Wahrheit redet, welche als fremdes Element ihnen nicht behagt. In der Stelle 18, 37. iſt das ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας, ἀκούει μου τῆς φωνῆς, ganz dem ὁ ὢν ἐκ τοῦ Θεοῦ (V. 47.) parallel. Der Sinn der Worte iſt: „zur Aufnahme des Göttlichen gehört ein dem Göttlichen verwandtes Innere; der Mangel deſſelben läßt es nicht erkennen.“ Nach dem Vorhergehenden iſt dieſe Gedankenreihe klar, nur V. 46. behält eine Dunkelheit. Die Frage: τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας; ſoll offenbar in den Zuhörern die Anerkennung der Heiligkeit und Unſündlichkeit Chriſti wecken, dazu

ſcheint aber das εἰ τὴν ἀλήθειαν λέγω nicht zu paſſen. Lücke will daher ἁμαρτία bloß in der Bedeutung „Irrthum" nehmen. Allein faſſen wir die ἀλήθεια nur in voller johanneiſcher Tiefe, ſo iſt der Zuſammenhang ganz innig. Die Wahrheit als ſolche kann nur vom Sündloſen ausgehen; die erhabene ethiſche Erſcheinung Chriſti daher, an der Niemand, ſelbſt die erbittertſten Feinde nicht, etwas zu tadeln wußten, hätten die Juden auf das aufmerkſamer machen müſſen und empfänglicher, was ſein Mund ihnen bot.

48 — 51. Nach dieſer ſcharfen Rede brach ſchon der Haß in ſeine giftigen Blüthen hervor; ſie warfen ihm Ketzerei und Wahnſinn (vergl. über δαιμόνιον ἔχειν zu 7, 20. 10, 20.) vor. (In dem Σαμαρείτης liegt nicht bloß das Verachtete, ſondern auch der Begriff eines in Glaubensſachen Irrenden, alſo das Ketzeriſche.) Mit Ruhe weiſt der Herr auch dieſe freche Läſterung zurück, indem er einmal ſeine demüthige, ſich ſelbſt vergeſſende Wirkſamkeit hervorhebt (vergl. zu 7, 18.), um dann nachdrücklich den Segen für die Ewigkeit zu ſchildern, den die Aufnahme ſeines Worts mit ſich führt. (Die Formel θάνατον οὐ θεωρεῖν, oder mit Modificirung des Bildes οὐ γεύσασθαι θανάτου εἰς τὸν αἰῶνα [V. 52.], ſind völlig gleichbedeutend mit dem ζωὴν αἰώνιον ἔχειν. — Das τηρεῖν λόγον ἐμὸν iſt aber wieder nicht bloß von dem Behalten der Lehre im Gedächtniß zu verſtehen, oder von dem bloßen Ausführen derſelben im äußern Werk, ſondern nach der weſentlichen Anſchauung, die Johannes immer vom Worte des Logos feſthält, [vergl. zu 8, 37.] iſt es ſo aufzufaſſen, daß das Wort Chriſti als eine lebendige Kraft des Geiſtes gedacht wird, die ſich wie ein ſchöpferiſches Element in die Seele ergießt und wenn ſie mit Treue feſtgehalten, bewahrt wird, in ihr ein neues höheres Leben, gleichſam als ein himmliſches σπέρμα [vergl. zu 1 Joh. 3, 9.] hervorruft.)

52 — 55. In ſolchen Worten meinen die Juden einen ſichern Beweis für das Irrereden Chriſti zu haben, indem ſie an das phyſiſche Sterben denken, das nur als fernſter Endpunkt von der erlöſenden Kraft Chriſti als überwunden geſetzt wird. (Vergl. zu Joh. 6, 40.) Sie finden daher in ſeinen Worten eine Ueberhebung über Abraham und die Propheten. Chriſtus leugnet nun ſeine höhere δόξα auch keineswegs, nur hebt er hervor, daß die-

ſelbe keine angemaßte, ſondern von ſeinem Vater ihm verliehene ſey. Dieſen ſeinen himmliſchen Vater kenneten ſie nun nicht, daher ſeyen ſie auch unfähig, ſeinen Willen zu erkennen; er ſelbſt aber kenne ihn ſo, daß er in ihr Lügenelement eintreten würde, wenn er ſagen wollte, er kenne ihn nicht. Auffallend iſt nur hier (V. 55.), daß der Erlöſer von ſich ſelbſt ſagt, wie er oben (V. 52.) den Seinen anempfohlen hatte, τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ τηρῶ. Dieſe Worte ſcheinen der ſocinianiſchen Anſicht von Chriſto günſtig zu ſeyn; in dem τηρεῖν iſt nämlich immer die receptive Thätigkeit des Geſchöpfs gegen die Gnade angedeutet, wie dieſe aber Chriſtus ſich zuſchreiben kann, ſieht man nicht ein, da er nicht bloß den λόγος des Vaters bewahrt, feſthält, ſondern ſelber dieſer Logos iſt. Man kommt allerdings leicht über die Schwierigkeit weg, wenn man ſagt λόγον τοῦ Θεοῦ τηρεῖν heißt, „Gottes Gebote ausführen," dann iſt unſere Stelle gleich V. 46. τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας. Allein dieſe ſeichte Erklärung ſteht einmal mit der Tiefe johanneiſcher Anſchauung in Conflict, wornach das Halten der Gebote in der Praxis nur als die nothwendige Folge des innern Bewahrens oder Feſthaltens der höhern Lebenskraft erſcheint, und ſodann führt ſie auf den geſetzlichen Standpunkt zurück, auf dem es ſich um die ἔργα, nicht um die πίστις handelt. Daher erkläre ich lieber die Stelle, mit Beibehaltung der tiefern Auffaſſung der Formel, ſo, daß Chriſtus hier ſich den Zuhörern menſchlich nahe ſtellt; wie er bei ihnen offenbar die Möglichkeit vorausſetzt, Gott zu kennen und ſein Wort zu halten, ſo will er ihnen in ihm ſelbſt die Wirklichkeit davon kund thun. Erſt im Folgenden geht die Rede zur Darlegung ſeiner abſolut übermenſchlichen Weſenheit hinüber.

56. Mit Beziehung auf V. 53. heißt Abraham in dieſem Verſe ὁ πατὴρ ὑμῶν, wodurch eben ſo ſehr die leibliche Verwandtſchaft als die geiſtige Differenz deſſelben mit ſeinen Zuhörern angedeutet werden ſoll. Das, worüber ſich Abraham, als über ein künftiges Gut, freute, war dieſen Menſchen gleichgültig, obſchon ſie es vor Augen hatten. Wäre nicht das folgende dunkle εἶδε καὶ ἐχάρη, ſo würde man den Sinn des erſten Hemiſtichs, der ſo einfach iſt, gewiß nie verfehlt haben; am wenigſten hätten ſich beſſere Exegeten, wie Tittmann, verleiten laſ-

ſen, den Satz hypothetiſch zu nehmen, wie die aller Grammatik ſpottenden Socinianer zuerſt vorgeſchlagen hatten: exultaturus fuisset, si vidisset diem meum etc. (Vergl. Lücke z. d. St.) Denn die Bedeutung von ἡμέρα ἐμὴ kann gar nicht zweifelhaft ſeyn; es iſt nach durchgehendem Sprachgebrauch des A. wie des N. T. die Zeit der Erſcheinung und Wirkſamkeit Chriſti auf Erden. Eine ſcheinbare Differenz der Bedeutung wird bloß dadurch herbeigeführt, daß im A. T. unter יוֹם יְהוָֹה die ganze meſſianiſche Erſcheinung in der Niedrigkeit, wie in der Hoheit, zuſammengefaßt iſt, während im N. T. die ἡμέρα Χριστοῦ nur noch als der zukünftige Moment der Wiederkunft Chriſti erſcheint. (Vergl. das Nähere zu Mt. 24, 1.) Was aber das ἀγαλλιᾶσθαι mit folgendem ἵνα anlangt, ſo braucht man keineswegs die Idee des Wünſchens, Verlangens in das Verbum zu legen, ſondern nur dem ἵνα ἴδῃ ſeine richtige Bedeutung, „daß er ſehen ſollte" zu geben, um jede Schwierigkeit zu entfernen. (Vergl. Winer's Gramm. 3te Aufl. S. 238.) Dunkel aber ſind die Schlußworte: εἶδε καὶ ἐχάρη. Der Grund, weshalb ſie hinzugefügt werden, iſt klar, ſie ſollen das ewige Daſeyn des Sohnes darlegen, wie V. 58. deutlich zeigt; aber wie ſind ſie gemeint? Lücke und Tholuck haben ſich durch Maldonatus, Lampe, Kuinoel bewegen laſſen, hier an ein Schauen der Zukunft Chriſti auf Erden im himmliſchen Daſeyn Abrahams zu denken. Nach den Verheißungen, die er vom Meſſias erhielt (1 Moſ. 17. 18. 22.), ſagen ſie, freute ſich Abraham auf die Zeit ſeiner Erſcheinung, und als dieſe eintrat, bekam er nach dem allgemeinen Zuſammenhang der Seligen mit den Lebenden einen Eindruck davon, und ſeine Freude ward erfüllt. An einer ſolchen Theilnahme der Verſtorbenen an irdiſchen Vorgängen würde gewiß Niemand Anſtoß nehmen, wiewohl die Stellen Mt. 8, 11. 22, 32. Luc. 16, 19. (auf welche Lücke ſich hier bezieht,) dieſelbe nicht beweiſen können; eher leitet Mt. 17, 4. darauf, auf welche Stelle ſich Tholuck beruft. Aber dieſe Auffaſſung der Stelle will ſonſt nur nicht in den Zuſammenhang hineinpaſſen! Es ſcheint zwar für ſie zu ſprechen, daß das ἰδεῖν doch etwas Anderes ſeyn muß, als das ἀγαλλιᾶσθαι, während, faßt man das Sehen innerlich und geiſtig auf, Beides identiſch zu werden ſcheint, denn das Frohlocken ſetzt ja ſelbſt ſchon einen Glaubensblick voraus. Allein die-

ſer ſcheinbare Vortheil zeigt ſich bei näherer Betrachtung als bedeutungslos; zu geſchweigen, daß auch ein ſehr weſentliches Moment aus dem Zuſammenhange dagegen iſt. Nemlich wenn ſich das Schauen des Tages Chriſti von Seiten Abrahams auf die Zeit ſeiner Wirkſamkeit auf Erden bezöge, ſo ſtände ja V. 58. außer allem Zuſammenhange damit. Dort behauptet der Erlöſer, er ſey eher als Abraham; wie konnte er das aber mit Beziehung auf V. 56. ſagen, wenn in dieſem Verſe nichts geſagt wäre als, er freute ſich auf den zukünftigen Meſſias, und erſt als er gekommen war, freute er ſich. Wollte man aber den Zuſammenhang von V. 58. mit V. 56. ganz leugnen und ſagen, die Aeußerungen (V. 58.) ſeyen bloß durch die Bemerkung der Juden (V. 57.) veranlaßt, dann bliebe unerklärlich, weshalb Chriſtus überhaupt V. 56. geſprochen hätte; dieſe Worte haben nur Sinn, in ſofern man ſie als beſtimmt betrachtet, die höhere Würde Chriſti und ſeine Ewigkeit darzuthun. Wir müſſen daher dem Origenes und Auguſtin, den Reformatoren, Bengel, Semler u. A. beitreten, die hier ein Schauen Abrahams annehmen, als er noch auf Erden wandelte; dann paßt V. 58. genau, es wird nemlich darin dann ausgeſagt, daß Abraham ihn ſchon ſchauen konnte, indem er ſchon vor ihm da war. Faßt man dieſes Schauen nur richtig auf, ſo entgeht man auch leicht der oben beregten Schwierigkeit. Es iſt nemlich daſſelbe wohl zu unterſcheiden von den Verheißungen, die Abraham gegeben wurden *), und von den Vorbildern, die er ſah **), Ein beſtimmtes Factum können wir freilich aus der Geſchichte nicht mit Sicherheit anführen, das bei der Erwähnung dieſes Schauens berückſichtigt wäre; allein darauf kommt es auch nicht an, ſo gut wir es nach der andern Auffaſſung im Himmel vorausſetzen müßten, nähmen wir

*) Von dem bloßen Schauen im Glauben iſt die intereſſante Parallele Hebr. 11, 13. zu erklären: κατὰ πίστιν ἀπέθανον οὗτοι πάντες, μὴ λαβόντες τὰς ἐπαγγελίας, ἀλλὰ πόῤῥωθεν αὐτὰς ἰδόντες καὶ ἀσπασάμενοι.

**) Zu dieſen ſind auf keinen Fall ſolche Vorbilder zu zählen, welche auf den leidenden Chriſtus ſich beziehen, wie z. B. die Opferung Iſaaks, denn die Erſcheinung des Meſſias iſt hier nur von Seiten ihrer Herrlichkeit aufgefaßt; eher könnte man an ſolche denken, wie die Begegnung Abrahams vom Melchiſedek, und ſeine Speiſung mit Brod und Wein. (Hebr. 7.)

es hier auf Jeſu Wort im Leben Abrahams auf Erden an. Genug, es war ein heiliger Moment in ſeinem Leben, in dem er, wie Johannes (nach der Apokalypſe) die letzte Zeit, die Herrlichkeit der Offenbarung Gottes in Chriſto verwirklicht ſchaute, und dieſer Blick erfüllte ihn mit Freude und Seligkeit *). So gefaßt, ſchließt ſich denn das Folgende ganz genau an dieſen Gedanken an.

57 — 59. Die Juden verſtanden in ſofern Chriſtum ganz richtig, als ſie erkannten, er verſetze ſich zu Abraham hinan; nur bezogen ſie dies auf ſein leibliches Daſeyn, ſtatt auf ſein göttliches Leben. (Es leidet keinen Zweifel, daß ſie 50 Jahre nur als eine runde Zahl nennen; Irenäus irrte daher, wenn er aus dieſer Stelle folgerte, Chriſtus müſſe über 40 Jahr alt geweſen ſeyn. Iren. adv. haer. III. 22.) Von ſeinem höhern Seyn erklärt es der Herr ganz ausdrücklich: „ehe Abraham ward, war Ich.“ Es iſt in dieſen Worten nicht bloß der Gegenſatz zwiſchen γίνεσθαι und εἶναι feſtzuhalten (vergl. zu 1, 1.), wornach Chriſtus ſich das abſolute und ewige Seyn beilegt, ſondern auch die Bedeutung des Präſens (εἰμί) nicht zu überſehen. Es bezeichnet, wie ſonſt das Imperfectum gebraucht wird, das dauernde, zuſtändige Seyn. (Vergl. zu 1, 1. Winer's Gramm. 3te Aufl. S. 219. Aus dem A. T. führt er die Parallele Jerem. 1, 5. an; πρὸ τοῦ με πλᾶσαί σε ἐν κοιλίᾳ, ἐπίσταμαί σε.) Wenn aber Tholuck dem ἐγώ εἰμι, mit Beziehung auf 4, 26. nach dem hebr. הוּא אֲנִי, die Bedeutung „ich bin, der ich bin,“ zuſchreibt, ſo iſt das nach meiner Ueberzeugung nicht richtig. Denn es iſt hier nicht davon die Rede, wer Chriſtus ſey, ſondern daß er ſeinem göttlichen Seyn nach ewig iſt. Dieſen dogmatiſch ſo wichtigen Gedanken hat man dadurch zu entfernen geſucht, daß man εἶναι hier nicht von realer, perſönlicher Exiſtenz, ſondern von dem göttlichen Wiſſen und Wollen der künftigen Exiſtenz erklärte, ſo daß der Sinn wäre: „ehe Abraham ward, hatte Gott ſchon beſchloſſen, daß ich ſeyn ſollte.“ So Dr. Paulus und früher ſchon Grotius. Wo aber dieſe Idee vorkommt, wie z. B. Epheſ. 1, 4., da wird eben auch ausdrücklich des göttli-

---

*) Auch rabbiniſche Stellen beſagen nach 1 Moſ. 18, 17., daß Gott dem Abraham alles Zukünftige zeigte. Vergl. Lücke z. d. St. S. 247. Note.

chen Wollens gedacht; hier iſt aber bloß das Seyn genannt, und verglichen mit 1, 1. ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, iſt kein Zweifel, daß eben ein perſonelles Seyn gelehrt werden ſoll.

Dieſe offene Erklärung Jeſu über ſich ſelbſt machte denn, daß die innere Wuth dieſer vermeintlich Gläubigen wider den Gegenſtand ihres eigennützigen Glaubens losbrach und die Mordfrucht auch äußerlich trug; aber da die Stunde des Herrn noch nicht da war, vermogte keine Hand ihn anzutaſten, der Schild Gottes machte ihn unverletzlich; Jeſus aber verließ den Tempel. (Der Zuſatz δ.ελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν καὶ παρῆγεν οὕτως, in den nach einer andern Lesart noch ἐπορεύετο eingeſchoben iſt, iſt ohne Zweifel unächt und deshalb auch von Griesbach und Schulz verworfen. Wahrſcheinlich iſt derſelbe aus Lc. 4, 30. zuerſt an den Rand geſchrieben, und von da allmählig in den Text gekommen.)

§. 3. Geſchichte von der Ehebrecherin.

(Joh. 7, 53 — 8, 11.)

Bei dieſer merkwürdigen Erzählung haben wir eine doppelte Unterſuchung zu führen; einmal iſt die Aechtheit derſelben im johanneiſchen Evangelium zu erforſchen, dann die Glaubwürdigkeit der Geſchichte als ſolcher zu prüfen. Ueber die erſte Frage urtheilen die meiſten neuern Forſcher ſo übereinſtimmend, daß wir die Unterſuchung als geſchloſſen anſehen können; wir behandeln dieſelbe daher nur kurz, da ſie überdies mehr der Einleitung anheimfällt. Die zweite dagegen ſcheint mir ſo wenig erledigt zu ſeyn, daß ich eine ſorgſame Betrachtung derſelben für unerläßlich halte, zu der ich wenigſtens einige Beiträge liefern zu können hoffe. Für die Unächtheit der Geſchichte von der Ehebrecherin im Johannes ſpricht 1) die Beſchaffenheit der Handſchriften. Nicht bloß fehlt dieſelbe in ausgezeichneten Codd. (wie ABC.), ſondern auch viele von denen, welche ſie haben, bezeichnen ſie mit dem Zeichen der Verdächtigkeit; zu geſchweigen, daß eine auffallend große Varietät der Lesarten ſich in dieſer Erzählung findet, wodurch gemeiniglich Zuſätze ſich verrathen. 2) Die Kirchenväter, wie die Ueberſetzungen, ſtimmen mit den Handſchriften ganz überein gegen die Aechtheit des Abſchnitts,

Denn vor Auguſtin und Hieronymus finden ſich nur geringe Spuren von demſelben, und noch in weit ſpäterer Zeit erklärt ſich Euthymius bedenklich über die Aechtheit. Die älteſten Ueberſetzungen aber, z. B. die ſyriſche, gothiſche, armeniſche, kennen die Erzählung von der Ehebrecherin im Johannes nicht. Dazu kommt 3) die Sprache, die manches nicht Johanneiſche hat. Die Ausdrücke πᾶς ὁ λαός, καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς (8, 2.), οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς (8, 3.) ſind eher dem ſynoptiſchen Sprachgebrauch gemäß, als dem johanneiſchen; und die ganze Farbe der Sprache, namentlich das unaufhörliche δὲ, iſt dem Styl des Evangeliſten entgegen. Endlich 4) der Zuſammenhang ſpricht auch dafür, daß die Geſchichte nicht in das Evangelium hineingehört. Sie unterbricht nämlich nur das große Geſpräch Chriſti im Tempel (vergl. das vor 8, 12. Bemerkte,) und ſteht mit den großen Zwecken des Evangeliſten, ſo wie mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden, in gar keinem Zuſammenhange. Beſonders iſt die Uebergangsformel: καὶ ἐπορεύθη ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ (7, 53.) höchſt dunkel. Man weiß nicht, ob unter ἕκαστος die Synedriſten verſtanden werden ſollen, von denen im Vorhergehenden die Rede war, oder die zum Feſt gekommenen Fremden. Von jenen wäre aber die Bemerkung, daß ſie nach aufgehobener Sitzung zu Hauſe gingen, höchſt müßig; auf dieſe die Worte zu beziehen, verbietet der Zuſammenhang, denn es werden nirgends im Vorhergehenden Feſtreiſende genannt. Ueberdies klingen die folgenden (8, 1.) Worte: Ἰησοῦς δὲ ἐπορεύθη εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν· ὄρθρου δὲ πάλιν παρεγένετο εἰς τὸ ἱερόν, ganz ſo, als gingen ſie auf die letzten Tage Jeſu vor ſeinem Tode, von denen wir wiſſen, daß er die Nächte außer der Stadt zubrachte: daß er dies ſchon früher gethan habe, iſt wenig wahrſcheinlich. Zu allen dieſen Gründen kommen nun noch innere, aus der Erzählung ſelbſt genommene; doch es bedarf dieſer nicht, um das Reſultat der Unächtheit unſerer Erzählung noch mehr zu begründen *), wir betrachten dieſe

*) Die gelungenſten Verſuche, die Aechtheit der Erzählung im Johannes zu vertheidigen, haben in neueſter Zeit Storr, Stäudlin und Kuinoel gemacht; doch neigt ſich jetzt Alles gegen die Aechtheit, namentlich ſind auch Lücke und Tholuck gegen ſie.

Momente daher bei der zweiten Frage über die Glaubwürdigkeit der Erzählung an und für ſich. Je weniger ich rückſichtlich dieſer Frage mit der herrſchenden Anſicht übereinſtimmen kann, daß gegen die Glaubwürdigkeit der Erzählung ſelbſt ſich nichts einwenden laſſe, wie auch Lücke und Tholuck wollen; deſto mehr fühle ich mich verpflichtet, das, was mir in der Geſchichte von der Ehebrecherin ſchwierig ſcheint, vollſtändig herauszuſtellen, um eine genügende Ueberwindung der Schwierigkeiten zu veranlaſſen, die ich ſelbſt ſchon vorzubereiten ſuchen werde *). 1) Fragt ſich, waren die Phariſäer und Schriftgelehrten,

---

*) Tholuck findet in der Geſchichte von der Ehebrecherin keine Schwierigkeiten von Bedeutung. Er meint die Phariſäer hätten in der Verhaftung der Frau gar keinen richterlichen Act ausüben wollen, ſondern Chriſto eine bloße Rechtsfrage vorzulegen beabſichtigt; ſie hätten ſich daher auch ganz füglich zurückziehen können. Die Verſuchlichkeit der Frage der Phariſäer für den Herrn ſetzt er aber darin, daß ſie, ſeine Milde kennend, hofften, er werde die Frau frei ſprechen, wornach ſie ihn dann des offenbaren Geſetzesbruches hätten beſchuldigen können. Ich geſtehe aber, daß ich in meinen Zweifeln durch die Abhandlung von Dieck (Studien, Jahrg. 1832. H. 4. S. 791 ff.) nur noch beſtärkt bin und mir den ganzen Hergang nicht recht zu conſtruiren vermag. Der genannte Gelehrte, dem wir Theologen Dank wiſſen müſſen, daß er als Juriſt auf die nähere Betrachtung dieſer Erzählung eingegangen iſt, äußert (a. a. O. S. 796.), ihm ſcheine alles von der Beantwortung der Frage abzuhängen, ob nach chriſtlichen Grundſätzen die Beſtrafung des Ehebruchs mit dem Tode ſtatthaft ſey, und um nun dieſe Frage genügend beantworten zu können, glaubte Dieck in das chriſtliche Syſtem von drr Eheſcheidung überhaupt eingehen zu müſſen. Dieſes Verfahren ſcheint mir aber völlig verfehlt zu ſeyn. Wie konnte, da die Frau wie die Phariſäer Juden waren, an ſie der chriſtliche Maaßſtab gelegt werden; wir finden durchweg, daß der Erlöſer jeden nach den Grundſätzen behandelt, die auf ſeinem Standpunkt gelten, ein tumultuariſches Uebertragen höherer Grundſätze auf Perſonen niedern Standpunkts finden wir nie in ſeiner Wirkſamkeit. Aus dem Folgenden (a. a. O. S. 806 ff.) geht ferner klar hervor, daß Dieck meint, hätte der Herr für die Vollziehung des Geſetzes geſtimmt, dann würden die Phariſäer ſofort die Frau geſteinigt haben. Bei dieſer Annahme geſtehe ich aber unüberwindliche Schwierigkeiten in der Erzählung zu finden, indem darnach das Verfahren Chriſti ein vollſtändiges Eingreifen in den Gang der Juſtiz geweſen wäre, das ſich Jeſus nie erlaubt. Die juriſtiſche Auffaſſung daher, welche der Geſchichte von der Ehebrecherin in dem Dieck'ſchen Aufſatze zu Theil geworden iſt, macht erſt recht klar, wie bedeutend die Schwierigkeiten in der Erzählung

die jene Sünderin zum Heilande führten, officiell thätig, als Abgeſandte der Obrigkeit, oder handelten ſie als Privatperſonen?

ſind. Es handelt ſich nämlich bei der ganzen Frage beſonders um die ſchwierige Unterſuchung *über das Verhältniß der unſichtbaren Kirche und was in ihr gilt, zur äußerlichen Staats- und Kirchenverfaſſung*, und zwar hier zunächſt zu der des alten Bundes. Luther's *Worte*: „die Predigt von Chriſto hebet auf Schwert, Richter und Alles,“ können da ſehr falſch verſtanden werden, für die innere Welt haben ſie allerdings ihre volle Wahrheit, aber auch nur für ſie; in der äußern Welt läßt der Herr die Gerechtigkeit ihren ernſten Gang gehen. Den Schächer am Kreuz, wiewohl er ſich gründlich bekehrte, nahm er nicht durch ein Wunder vom Kreuz, ſondern er ließ ihn ſeine Strafe tragen; ſo kann der Heiland auch hier eine ſich bekehrende Sünderin nicht dem Arm der ſie faſſenden Gerechtigkeit entriſſen haben, wohl aber läßt ſich denken, daß wenn nach Gottes Zulaſſung ſich *Niemand* fand, der anklagte, auch der Herr keinen Beruf fand, den *Ankläger* zu machen. Das alſo muß durchaus vorausgeſetzt werden, jene Phariſäer handelten nicht officiell, ſondern als bloße Privatperſonen; anders gefaßt gewinnt die Erzählung eine ſehr mißverſtändliche Wendung. Und das große Wohlgefallen, welches dieſe Erzählung auch bei Allen geiſtlichtodten Weltmenſchen findet, rührt hauptſächlich von dieſem Mißverſtändniß her, das bei falſcher Auffaſſung der Geſchichte ſo leicht entſteht; ſie denken ſich nämlich darnach den Herrn als auch die gerechten *Strafen* der Sünden aufhebend, was ihrem ſittlichen Indifferentismus ſehr angenehm iſt. Aber einen ſolchen Heiland kennt die Bibel nicht! Der lebendige Chriſtus iſt eben ſo *gerecht* als gnädig, und da die Sünde nie anders als geſtraft werden kann, ſo nimmt er ihre nothwendigen Folgen ſelbſt auf ſich, den Segen der Vergebung da ſpendend, wo der Menſch *in wahrer Buße ſich ſelbſt das Urtheil ſpricht*, und an den glaubt, der gerecht macht. So urtheilte der Schächer am Kreuz in der Rede zu ſeinem Gefährten ganz richtig: wir empfangen, was unſere Thaten werth ſind, und nur um ſolcher, aus wahrem Gerechtigkeitsgefühl kommenden, Buße willen, konnte er glauben an die Vergebung. Und ſo muß auch bei der Ehebrecherin vorausgeſetzt werden, daß ſie über ſich urtheilte, ſie habe den Tod wohl verdient, nur dann konnte das Wort des Herrn ſtatt haben: ich verdamme dich auch nicht, was nicht bloß negativ zu faſſen iſt, ſondern auch poſitiv: ich vergebe dir deine Sünden! Denn nur wenn ſie vorher die Vergebung empfangen hatte, konnte das Wort Bedeutung gewinnen: „ſündige hinfort nicht mehr!“ Die Dieck'ſche Anſicht des ganzen Verhältniſſes, wornach der Erlöſer ſogar die *Verpflichtung* gehabt haben ſoll, ſo zu verfahren, wie erzählt wird, um der Ehebrecherin *das Leben zu retten* (a. a O. S. 814.), kann ich demnach, wie bemerkt, nur für gänzlich verfehlt halten. Denn von der Erhaltung des phyſiſchen Lebens kann

In jenem Fall entſteht eine Schwierigkeit dadurch, daß ſie überall zu Chriſtus kamen, und ſodann, daß ſie nachher die Frau losließen; ſie hätten ja die Verpflichtung gehabt, ſie der Obrigkeit zu überliefern. In dieſem Falle aber fragt ſich, nach welchem Recht konnten ſie fragen: Μωσῆς ἡμῖν ἐνετείλατο τὰς τοιούτας λιθοβολεῖσθαι· σὺ οὖν, τί λέγεις; (8, 5.) Moſes hatte doch nicht jedweden zum Richter geſetzt, ſondern nur die Obrigkeit! Man beruft ſich freilich auf das ſogenannte Zelotenrecht, allein was von demſelben zu halten iſt, wurde ſchon früher (im Comm. Th. I. S. 773. zu Mt. 21, 12.) bemerkt. 2) Eine andere Schwierigkeit liegt in dem Umſtande, daß die Steinigung für den Ehebruch von Moſes nicht geboten iſt. (Vergl 3 Moſ. 20, 10. 5 Moſ. 22, 22.) Nach talmudiſchen Erklärungen war es ſogar die Erdroſſelung und nicht die Steinigung; nur wenn die Ehebrecherin eine Verlobte war, oder eines Prieſters Tochter, fand die letztere Strafe ſtatt. Lieſt man indeß die Unterſuchung über dieſen Punkt in J. D. Michaelis Moſ. Recht (Th. V. S. 261 ff.), ſo ſieht man bald, daß auf dieſen Umſtand wenig zu geben iſt, indem die Talmudiſten ihre Angaben nach bloßen Vermuthungen machen und die ältere Praxis in dieſer Hinſicht unbekannt iſt. 3) Eine weit bedeutendere Schwierigkeit liegt aber darin, wie die Frage für Jeſum verſuchlich ſeyn konnte? (8, 6.) Er mogte nun nach dem Geſetz zur Strenge rathen, oder zur Milde, ſo iſt nicht abzuſehen, was ihm das hätte ſchaden ſollen, da er ja jedenfalls einen bloßen Privatvorſchlag machte. Alles, was man da angeführt hat, z. B. wenn Jeſus für die Todesſtrafe geſtimmt haben würde, hätte es den Anſchein gewonnen, als theile er den Juden die Todesſtrafe zu, und dadurch habe man ihn bei den Römern verdächtigen können (ſo Grotius), oder wenn er milde urtheilte, hätte man ihn bei den Juden als Geſetzesverächter anklagen wollen (ſo J. D. Michaelis,) trägt offenbar den Schein des Gezwungenen. Das einzige Mittel der Auflöſung der Schwierigkeit iſt, wenn man den Begriff des πειράζειν milder faßt, ſo daß es kein boshaftes in Verlegenheitſetzen bedeutet, ſondern mehr ein gutmüthiges Erfahrenwollen. (Aehnlich wird es Mt. 22, 35. ge-

---

hier um ſo weniger die Rede ſeyn, als die ganze Thätigkeit des Erlöſers auf das Innere geht, und die leibliche Erhaltung bloß als Folge der Errettung der Seele betrachtet werden darf.

braucht, wo man den Commentar nachſehe.) Der Zuſatz ἵνα ἔχωσι κατηγορεῖν αὐτοῦ ſcheint freilich gegen dieſe Faſſung des Ausdrucks zu ſeyn; vielleicht läßt ſich derſelbe aber ſo erklären, daß ſie aus der Antwort Jeſu nicht eine Anklage bei den Römern oder dem Synedrium bilden wollen, ſondern ſich nur durch Berichte von Jeſus bei den Vornehmern ihrer Secte in Gunſt zu ſetzen beabſichtigen. Dann könnte man es als einen Act der Unüberlegtheit anſehen, nicht aber als boshafte That. Indeß genügt das nicht, und dieſer Umſtand enthält eine ſchwer zu beſeitigende Schwierigkeit. 4) Will aber ſcheinen, als griffe die Antwort Chriſti (8, 7.) in die officielle Juſtizverwaltung ein. Die gerichtliche Beſtrafung der Verbrechen iſt unabhängig von der Schuld des Richters, auch der ſchuldbelaſtetſte Richter hat die Verpflichtung, den Schuldigen zu beſtrafen, wenn er nicht ſeine Sünde mehren will, indem er nicht als ſelbſtſtändige Perſon zu betrachten iſt, ſondern als bloßes Organ der göttlichen Gerechtigkeit. Hier aber ſcheint Jeſus die Strafe der offenbaren groben Sünde an die Sündloſigkeit der Strafenden zu knüpfen. Wenn aber dieſe Verknüpfung richtig wäre, dann könnte überall keine Strafe ſtatt haben; zumal da ἀναμάρτητος (8, 7.) nicht bloß von ähnlichen Verbrechen der Unzucht verſtanden werden darf, in dem Sinn: „wer weiß ſich in dieſem Punkte frei," ſondern von der Sündloſigkeit überhaupt, denn daß gerade alle dieſe Phariſäer ſollten Ehebrecher geweſen ſeyn, iſt weder denkbar, noch liegt dergleichen in den Worten. Da aber nun Niemand ſündlos iſt, könnte hiernach keine Sünde geſtraft werden. Lücke erinnert zwar hierbei (S. 190.), der Erlöſer rede hier bloß in Beziehung auf die βασιλεία τοῦ Θεοῦ, und führt Luther's Worte an: „alſo predigt man im Reiche Chriſti, und wenn dieſe Predigt kommt, die hebet auf das Schwert, den Richter und Alles," allein in allen vier Evangelien finden wir keine Begebenheit, wo der Erlöſer eine offenbar das moſaiſche Geſetz gröblich verletzende Handlung ſo wie ſcheinbar dieſe hier behandelte, daß er ſie der Schärfe des Geſetzes entzog. Denn Lc. 15. iſt die Verſchwendung und Hurerei des Sohnes nicht als ein dem Richter anheimfallendes Verbrechen zu betrachten; auch Lc. 19, 8—10. iſt das συκοφαντεῖν kein offenbares klagbares Betrügen, ſondern ein feineres Bevortheilen, deſſen Beurtheilung nur dem Gewiſſen

anheimfällt. Der Ehebruch aber (d. h. die unerlaubte Verbindung mit einer Ehefrau, die als Eigenthum des Mannes betrachtet ward,) iſt eine poſitive Geſetzesübertretung, auf der nach moſaiſchem Geſetz der Tod ſtand; wie konnte nun der Herr die Beſtrafung eines ſolchen Verbrechens an die Schuldloſigkeit irgend Jemandes knüpfen? Vom Standpunkte des Reiches Gottes aus ſehen wir Jeſum nie ſo eingreifen in die factiſch beſtehende Ordnung der Dinge, daß er die letztere aufhebt. Dieſer wie mir ſcheint ſehr gewichtvolle Einwand gegen unſere Geſchichte iſt bis jetzt eben ſo wenig in ſeiner vollen Bedeutung hervorgehoben, als gehörig zurückgewieſen worden. Zu dieſen Momenten kommt nun noch die auffallende Zartheit des Gewiſſens, welche ſich nach 8, 9. bei den Phariſäern ausſpricht; ſodann daß nach demſelben Verſe, das Volk (V. 2.) mit den Phariſäern ſich entfernt zu haben ſcheint, wozu doch gar kein Grund vorhanden war; endlich daß Jeſus nach 8, 11. das πορεύου καὶ μηκέτι ἁμάρτανε ausſpricht, ohne daß von Buße und Glauben des Weibes die Rede iſt. Sagt man nämlich, Jeſus erkannte Buße und Glauben in ihr, ſo muß man doch geſtehen, daß weder Johannes noch einer der andern Evangeliſten unterlaſſen haben würde, das hervorzuheben, weil nur dadurch jedes Mißverſtändniß der Erzählung gehoben werden konnte.

Ob es möglich iſt, alle Bedenklichkeiten zu entfernen, welche durch die eben angeſtellten Betrachtungen veranlaßt ſeyn mögen, weiß ich nicht; indeß bin ich, ohnerachtet des vollen Gefühls von ihrem Gewicht, doch ſchon dadurch gehindert, die Glaubwürdigkeit der Erzählnng poſitiv zu leugnen, weil auch Momente von Bedeutung für dieſelbe ſprechen. Dahin gehört 1) Die Eigenthümlichkeit der Geſchichte, welche eine ſpätere Erdichtung unwahrſcheinlich macht. Das Niederbücken Chriſti namentlich und ſein Schreiben im Sande iſt ſo ſeltſam, daß es wohl ohne hiſtoriſche Veranlaſſung nicht fingirt ſeyn würde. 2) Iſt die Erzählung, wenn auch nicht johanneiſch, doch uralt; denn nach Euseb. H. E. III. 39. befand ſie ſich in den Zuſätzen des εὐαγγέλιον καθ' ἑβραίους zum Urmatthäus. Dazu kommt 3) daß ſich gar kein Zweck der Erdichtung dieſer Geſchichte namhaft machen läßt; alle traditionellen, legendenartigen Zuſätze tragen ſonſt das Gepräge einer gewiſſen Parthei, in deren Intereſſe ſie gebildet ſind, aber kein Zug ver-

räth hier das Abſichtliche. Weshalb ſie eben an dieſer Stelle ins Evangelium Johannes eingeſchoben ward, iſt gar nicht zu erklären; vielleicht fügte ſie anfänglich Jemand ans Ende des Ganzen an und durch Vertauſchen der Quaternionen mogte ſie ſpäter ans Ende des ſiebenten Capitels gerathen. Auf Grund dieſer Momente, welche die Annahme einer abſichtlichen Erdichtung gänzlich ausſchließen, läßt ſich dann rückſichtlich der oben angeregten Schwierigkeiten etwa Folgendes ſagen. Zuvörderſt muß man ſich dieſe Phariſäer zwar als natürliche, aber doch keineswegs als boshafte Menſchen denken; vielmehr ſcheinen ſie Empfänglichkeit für Wirkungen des Geiſtes gehabt zu haben und von Jeſus nur erfahren haben wollen, wie er in einem ſolchen Fall urtheilte. Für den Zuſammenhang im Johannes paßt dieſe Anſicht von ihnen zwar nicht, aber als iſolirte Geſchichte betrachtet, iſt nichts dagegen in der Erzählung, wenn wir das ἵνα ἔχωσι κατηγορεῖν αὐτοῦ (8, 6.) ausnehmen, das immer etwas Störendes behält. Dieſe Perſonen nun handelten ganz als Privatperſonen; ſie ergriffen die Ehebrecherin, um ſie vors Gericht zu führen; nur zufällig, als ſie Jeſum trafen, legten ſie ihm die Sache vor. Die moſaiſche Rechtsbeſtimmung, auf welche ſie ſich beziehen (8, 5.), iſt dann bloß von dem durch das Gericht zu erwartenden Urtheilsſpruch zu verſtehen, nicht von ihrer eigenmächtigen Execution. Daß ſie ſich als Kläger in dieſer Sache aufwarfen (Richter durften ſie gar nicht ſeyn), dazu nöthigte ſie kein Geſetz, ſie hätten ganz ruhig dem Ehemanne überlaſſen können zu klagen und ſie als Zeugen zu berufen; ihr Eifer rührte ohne Zweifel nicht aus reiner ſittlicher Aufwallung her, ſondern er trug die Beimiſchung einer heimlichen Schadenfreude an ſich, die ſo oft den Menſchen beſchleicht, wenn er ſeinen Nächſten in Sünde und Elend gerathen ſieht. Vielleicht hofften ſie, Jeſus als Prophet und muthmaßlicher Meſſias, werde ein recht auffallend ſcharfes Urtheil über die Unglückliche ſprechen. Jeſus nun behandelt dieſe Angelegenheit ſo, daß er zunächſt (durch das ſymboliſche Niederbücken und ſich anderweitig Beſchäftigen) ihnen merken läßt, ſolche Gegenſtände gehörten nicht vor ihn (gerade wie Lc. 12, 14.); dann aber, als ſie ſchärfer in ihn drangen, ſpricht er nicht ein Urtheil über die Frau, ſondern er ſtraft indirect die Ankläger ſelbſt. Er weckt nämlich das Bewußtſeyn der eigenen

Schuld in ihnen, was das kräftigſte Mittel zur Dämpfung der Schadenfreude war, und da ſie nun das Motiv, ſich in die fremde Sache zu miſchen, verloren hatten und ſonſt keine Nöthigung, ſich mit ihr zu befaſſen, für ſie da war, ſo zogen ſie ſich, von frecher Bosheit fern, in richtigem Gefühl zurück. Jeſus aber hatte ſo dem Ernſt des Geſetzes nichts entzogen, noch weniger war er der Juſtiz ins Amt gefallen; er hatte nur den unberufenen ſchadenfrohen Klägern bemerklich gemacht, daß ſie mit ſich ſelbſt anfangen ſollten, ehe ſie ſich zu öffentlichen Anwalden der Sittlichkeit aufwerfen mögten, dem Ehemann, der hier allein zu reden Beruf hatte, die Sache der Frau überlaſſend. Sich ſelbſt nun auch bloß als Privatperſon betrachtend, und die lautere Buße der Frau erkennend, konnte Jeſus zu ihr ſprechen: *οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω*, indem dieſe Erklärung als ein rein geiſtiger, individueller, von einem nicht zum äußern Richter Beſtellten geſprochener Urtheilsſpruch, dem Recht des Ehemanns und der Juſtiz, wenn jener ſeine Sache verfolgen wollte, durchaus keinen Eintrag thun ſollte und thun durfte. So wirkte das Benehmen Jeſu auf Alle höchſt wohlthätig und ſegensreich, ohne daß es irgend ein Intereſſe verletzte.

Nach dieſer Auffaſſung ſchwinden die hauptſächlichſten Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit dieſer Erzählung, und nimmt man zugleich an, daß ſie nicht unmittelbar von einem Apoſtel abgefaßt iſt, ſondern etwa aus der zweiten Hand herrührt, ſo erklärt ſich ſowohl, was ſonſt höchſt auffallend bleibt, daß der Buße und des Glaubens nicht ausdrücklich (8, 11.) Erwähnung geſchehen iſt; als auch die Ungenauigkeit der Darſtellung wird begreiflich, wornach z. B. in der Stelle 8, 9. *μόνος* bloß auf die Phariſäer, welche ſich entfernt hatten, nicht aber auf das Volk (V. 2.) bezogen iſt. Das Bedenklichſte bei der Geſchichte bleibt aber immer die Schilderung der Phariſäer als *πειράζοντες, ἵνα ἔχωσι κατηγορεῖν αὐτοῦ* (8, 6.), was theils zu ihrem, nach der ſpätern Darſtellung keineswegs unempfänglichen, Sinn nicht paſſen will, theils auch deshalb unzweckmäßig zu ſeyn ſcheint, weil in der Frage nichts Verſuchliches lag. Ein gewiſſer Verdacht bleibt mir daher rückſichtlich der Glaubwürdigkeit der Geſchichte von der Ehebrecherin zurück, von dem mich alle bis hierher aufgeſtellten Erklärungen derſelben nicht haben befreien

können; mögte es Jemandem gelingen, durch eine ſcharfſinnigere Entwicklung alle meine Zweifel zu zerſtreuen!

Was die Einzelnheiten dieſes Abſchnitts betrifft, ſo iſt der Ausdruck *ἐπαυτοφώρῳ* (8, 4.) im N. T. ein *ἅπαξ λεγόμενον*. Heſychius erklärt ihn: *ὁ ἐπ' αὐτῷ τῷ κλέμματι εὑρεθεὶς, ἔτι κατέχων αὐτό.* In weiterm Sinn bezeichnet er denn, „auf der That ſelbſt ergriffen.“ — Ganz eigenthümlich iſt das Niederbücken Chriſti und ſein Schreiben auf den Boden; ſchon die Abſchreiber wußten nicht recht, wie ſie dieſes Factum auffaſſen ſollten, einige ſetzten daher hinzu *καὶ προςποιούμενος*, d. h. den Schein annehmend, als ſchreibe er, andere in gerade entgegengeſetztem Sinn fügten hinzu *μὴ προςποιούμενος*, er ſchrieb in der That. Viele ſuchten ſogar zu erforſchen, was der Heiland geſchrieben haben möge; namentlich fand der Gedanke Beifall, Jeſus möge Andeutungen über die Sünden der Phariſäer niedergeſchrieben haben, und als ſie darin merkten, er kenne ihr Herz, hätten ſie ſich fortgeſchlichen. Dieſe Erklärung iſt aber bloß aus dem Gefühl hervorgegangen, daß das Factum der Entfernung der Phariſäer einer Motivirung bedürfe, weil man ſie nach 8, 6. als boshafte Verſucher Chriſti dachte, nach welcher Anſicht aber die Geſchichte eine völlig unbegreifliche wird. Die neuern Ausleger ſind einig darüber, daß das Niederbücken und in den Sand Malen bloßer Ausdruck des Abweiſens, der Gleichgültigkeit, des nicht Antwortwollens iſt. Beiſpiele derſelben Sitte finden ſich bei den Alten öfters. So heißt es z. B. im Anfang der Acharner des Ariſtophanes Vers 30 ff.

κᾆτ' ἐπειδὰν ὦ μόνος,
στένω, κέχηνα, σκορδινῶμαι, πέρδομαι,
ἀπορῶ, γράφω, παρατίλλομαι, λογίζομαι κ. τ. λ.

wo die Ausdrücke *γράφω* und *παρατίλλομαι*, „ich ſchreibe und rupfe hie und da,“ Handlungen der Verlegenheit, der Zerſtreutheit, des ſich Beſchäftigtzeigens ſeyn ſollen. Vergl. auch Aelian. Var. hist XIV. 19.*) und aus dem Talmud Tract. Gittin fol. 7, 1. (Vergl. Tholuck z. d. St.)

*) Beim Aelian heißt es vom Archytas, daß er auf eine freche Frage ſchwieg, *ἐπέγραψε δὲ κατὰ τοῦ τοίχου, δείξας μέν, ὃ εἰπεῖν ἐβιάζετο, οὐ μὴν βιασθεὶς εἰπεῖν.* Freilich iſt aber nicht zu überſehen, daß Aelian dieſes Factum eben als ein ungewöhnliches anbemerkt.

In den Worten 8, 7. πρῶτος τὸν λίθον ἐπ' αὐτῇ βαλέτω, iſt nicht eine Aufforderung zu ſehen, ſelbſt das Urtheil zu vollzie= hen, das kam dem Gericht zu; vielmehr ſind die Ausdrücke nur gleich dem V. 10. folgenden κατακρίνειν. Verurtheilen kann aber Jemand einen Verbrecher in ſeinem Innern, eben ſo wie losſpre= chen, ohne der Obrigkeit ins Amt zu fallen, wenn er ſeine Mei= nung als bloße individuelle Meinung hinſtellt. Als ſolche iſt auch das οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω Jeſu zu nehmen, nämlich in Beziehung auf das äußere Factum; in Hinſicht auf das Verhält= niß zu Gott hat es dagegen ſeine ewige Bedeutung. Man könnte ſich denken, nach der Losſprechung der Frau von Seiten des Herrn hätte der Ehemann ſie verklagt, dann würde das Gericht ſie verurtheilt haben und ſie wäre geſteinigt; aber das Verge= bungsurtheil Chriſti wäre dadurch nicht aufgehoben, ſondern hätte für die Seele der Frau ſeine ewige Bedeutung gehalten. Ganz richtig ſagt daher Auguſtin: ergo et dominus damnavit, sed peccatum, non hominem. (Ueber εἷς καθ' εἷς oder καθεῖς [Mr. 14. 19. Röm. 12, 5.] vergl. Wiener's Gramm. 3te Aufl. S. 205. Es iſt ein auch bei Profanſcribenten ſich findender Solöcismus.

§. 4. Heilung des Blindgebornen.

(Joh. 9, 1—34.)

An die mit Capitel 8. beſchloſſene große Redemaſſe reiht ſich eine Heilungsgeſchichte. Was die chronologiſche Verknüpfung der= ſelben mit dem Vorhergehenden anlangt, ſo fehlt zwar jede aus= drückliche Angabe, allein das παράγων (9, 1.) in Verbindung mit V. 14., wornach die Heilung am Sabbath ſtatt hatte, erlaubt, die Begebenheit noch auf denſelben Tag zu verlegen, an dem jene Re= den geſprochen wurden. Es war dies der letzte Tag des Feſtes (7. 37.) und als ſolcher ein Sabbath. Wollte man einen ſpätern Sabbath annehmen, ſo würde vermuthlich ein μετὰ ταῦτα oder eine ähnliche Form hinzugefügt ſeyn. Rückſichtlich der Form der Hei= lungsgeſchichte von dem Blindgebornen fällt aber die große Aus= führlichkeit auf, welche an die Heilungsgeſchichten der Synoptiker erinnert. Zuvörderſt iſt aber nicht zu überſehen, daß dieſe Erzäh= lung nicht iſolirt daſteht, ſondern die Reden im Capitel 10. ſich

an ſie, als ihren hiſtoriſchen Boden anſchließen. Sodann aber iſt der größte Theil dieſes Paragraphen nicht mehr Geſchichte der Heilung, ſondern Darſtellung der Nachſtellungen der Phariſäer. Die Schilderung des wachſenden Haſſes der Widerſacher Jeſu gegen ihn hat aber der Evangeliſt recht eigentlich mit in den Zweck ſeiner Darſtellung für die letzten Zeiten ſeines Wandels auf Erden aufgenommen.

1. 2. In der Nähe des Tempels hielten ſich häufig Leidende auf (Ap. Geſch. 3, 2.), unter ihnen auch ein Blindgeborner. Wegen dieſes ſchweren und ſeltenen Leidens fragten die Jünger nach der Urſache deſſelben. Sie ſuchten daſſelbe, wie alles Uebel, in der Sünde, nur waren ſie zweifelhaft, ob die Sünde der Eltern, oder ſeine eigne, Urſach eben ſolchen Leidens ſey. Die erſtere Anſicht lag ſehr nahe, wie ſie denn auch 9, 34. angedeutet wird. Nach 2 Moſ. 20, 5. ſollte das Böſe bis ins dritte und vierte Glied, das Gute bis ins tauſendſte heimgeſucht werden; oder wenn man den Gedanken umkehrt, Gott will die natürliche Fortwirkung der ſündlichen Erſcheinungen ſo bald durch ſeine Gnade aufheben, daß ſie ſich ſchon nach dem vierten Gliede nicht mehr zeigen. Statt daß alſo hierin, wie oft geglaubt wird, eine Härte liegt, ſpricht ſich darin die überſchwängliche Gnade aus. Der Uebergang ſelbſt aber von Segen und Unſegen von Eltern auf Kinder kann nur ſo lange etwas Störendes haben für die Betrachtung, als man noch die einzelnen Menſchen als vom Ganzen völlig losgelöſte, durchaus ſelbſtſtändige Individuen anſieht, während nach jeder tiefern Anſchauung die Menſchheit als ein lebendiges Ganze erſcheint, in dem die Individuen die Glieder ſind. Als Glieder theilen ſie dann natürlich die Zuſtände des Organismus. So wenig aber die Theilnahme am Segen der Eltern ein perſonelles Verdienſt gibt, ſo wenig iſt die Theilnahme am Unſegen eine perſonelle Schuld *). (Vergl. das Nähere zu

*) Die Unterſcheidung von perſoneller Schuld und Geſammtſchuld des Geſchlechts überhaupt oder eines Stamms löſt hier die Schwierigkeit, die auch Lücke (z. d. St.) nicht überwunden zu haben ſcheint, indem er die ganze Anſicht für ein jüdiſches Vorurtheil erklärt, daß die Sünde des Vaters eine Wirkung ausübe auf die Nachkommen. Die Stelle 5 Moſ. 24, 16., auf die ſich Lücke bezieht, handelt nur von perſoneller Schuld, die Jeder für ſich trägt.

Röm. 5, 12 ff.) In unſerer Stelle iſt aber die Disjunction das Auffallende: ἢ οὗτος ἥμαρτεν, ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ. Die Annahmen von Seelenwanderung und Präexiſtenz der Seelen, die man auf dieſe Stelle gründen wollte, kann man jetzt als antiquirt betrachten; die Juden ſcheinen dieſe Vorſtellungen zu keiner Zeit gehegt zu haben, mindeſtens nie die Allgemeinheit des Volks *). Dazu kommt, daß ſie dann nicht bloß eine Präexiſtenz, ſondern auch (wie Origenes) einen Fall in der Geiſterwelt bei den Seelen angenommen haben müßten. Tholuck meint daher, die Stelle ſey von anticipirender Strafe für künftige Sünden, die Gott bei dem Blinden nach ſeiner Allwiſſenheit vorherſah, zu verſtehen; allein dieſe Anſicht dürfte ganz ohne Analogie in den h. Schriften ſeyn **). Lücke dagegen folgt Lightfoot und denkt an Sünden, die der Blinde im Mutterleibe mögte begangen haben. Die Möglichkeit ſolcher Sünden nahmen allerdings die Rabbinen an und ſie beziehen ſich dabei auf den Kampf des Jakob und Eſau im Leibe der Rebekka (1 Moſ. 25, 22.) Freilich bleibt

*) Daß die Juden die Lehre von der Metempſychoſe gehabt hätten, ſchloß man aus Joseph. B. J. II. 12, der von den Phariſäern bemerkt, ſie hätten angenommen, die Seelen gingen in andere Leiber über. Allein richtig verſtanden geht dieſe Stelle nur auf die μετενσωμάτωσις, d. h. auf das Uebergehen der Seele in einen verklärten Leib bei der Auferſtehung. — Die Präexiſtenz der Seele ſcheint freilich in einigen rabbiniſchen Schriften ausgeſprochen zu ſeyn. (Siehe die Stellen bei Lightfoot hor. hebr. pag. 1049.) Sie reden von einem Verſammlungsort der Seelen, den ſie Goph oder Guph (גוף) nennen, aus dem die Seelen ſich allmählig in Leiber herabſenken. Allein es fragt ſich, ob zur Zeit Chriſti dieſe Idee ſchon ausgebildet war. Die ſpätern Rabbinen haben von Gnoſtikern und andern Partheien Vieles aufgenommen, was die ältern Juden nicht kannten. So führt Eiſenmenger (entd. Judenth. II. S. 85.) auch Stellen aus Schriften ſpäterer Rabbinen an, in denen unter dem Namen Ibbur eine förmliche Seelenwanderung gelehrt wird.

**) Freilich ſprechen nur die Jünger, die wir hier noch unerleuchtet denken können, dieſe Worte, ſo daß man dieſe Erklärung annehmen kann, ohne ſich deshalb in der Prädeſtinationslehre für die unhaltbare Unterſcheidung von praevisio und praedestinatio erklären zu müſſen. Allein ich ſtehe doch an, dieſe Faſſung der Stelle zu acceptiren, da mir unwahrſcheinlich iſt, daß Anſichten der Art unter den Juden zur Zeit Chriſti verbreitet waren; wenigſtens kenne ich keine ſichere Beweisſtelle dafür.

auch hierbei zweifelhaft, ob dieſe Anſicht ſchon zur Zeit Chriſti geläufige Volksvorſtellung war; indeß ſagt mir dieſe Anſicht der dunkeln Stelle doch auch beſſer zu als die übrigen, welche man von ihr aufzuſtellen verſucht hat. — Uebrigens rechne ich dieſe Stelle: ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ, zu denen, in welchen ἵνα vom Erfolge, nicht von der Abſicht gebraucht iſt. Winer (Gramm. 3te Aufl. S. 383.) ſagt freilich, es ſey aus der jüdiſchen Teleologie zu erklären, welche die Jünger in ihrer nationalen Uebertreibung getheilt hätten. Allein das dürfte hier doch gezwungen ſeyn, zu ſagen, die Jünger hätten gemeint, der Blinde oder ſeine Eltern hätten zu dem Zweck, in der Abſicht geſündigt, damit er blind geboren werden möge. Von Gott könnte das nach jüdiſcher Theologie wohl behauptet werden, aber nicht von den Sündigenden ſelbſt. So falſch es daher iſt, jeden Augenblick zu ſagen ἵνα ſey ἐκβατικῶς gebraucht, um einer Schwierigkeit im Gedanken auszuweichen, eben ſo ſcheinen mir doch Fritzſche und Winer zu weit zu gehen, wenn ſie ſagen, es ſtände nur τελικῶς im N. T. (Vergl. im Comm. Th. I. S. 51. zu Mt. 1, 22.)

3. Die Worte Jeſu ſollen keineswegs die Sündigkeit des Blinden und ſeiner Eltern überhaupt leugnen, ſondern nur den Zuſammenhang eben dieſes Uebels mit einer beſtimmten perſonellen Schuld; ohne Zuſammenhang mit der Geſammtſchuld des Geſchlechts kann man aber nie irgend ein Uebel denken. Deshalb kann auch das ἵνα φανερωθῇ κ. τ. λ. nicht den alleinigen Zweck des Blindgeborenwerdens bezeichnen, ſondern nur die Thätigkeit der göttlichen Gnade, welche in den Erſcheinungen des Uebels wieder Quellen des Segens zu eröffnen weiß. Das Uebel bleibt immer Uebel, ſelbſt dann wenn Gott es braucht, um ſeine Wunder daran zu offenbaren. (Vergl. über den Begriff der ἔργα zu Joh. 5, 36.)

4. 5. Lücke findet die folgende Stelle ſo einfach, daß er ſich nicht veranlaßt gefunden hat, etwas zu ihrer Erklärung hinzuzufügen. Bei etwas genauerer Betrachtung zeigt ſich aber, daß die Worte nach der gewöhnlichen Erklärung, wornach man ἡμέρα in der Bedeutung tempus opportunum, νύξ in der von tempus importunum (wodurch hier der Weggang des Herrn bezeichnet ſeyn ſoll) nimmt, durchaus nicht recht verſtändlich werden. Schon Dr. Paulus erinnert mit Recht, daß bei dieſer Faſſung

der Stelle das οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι auffaſſe, indem ja nach Chriſti Hingang eben die Apoſtel recht anfingen zu wirken. Er ſelbſt erklärt daher ἡμέρα vom Tageslicht und verſteht die Stelle ſo, daß darin die Unmöglichkeit, die Heilung ohne das nöthige Tageslicht zu vollziehen, ausgedrückt ſeyn ſolle. Dieſe Auffaſſung der Stelle bedarf keiner weitern Widerlegung, ſie iſt offenbar nur aus der Wunderſcheu des Urhebers hervorgegangen; allein die Erinnerung gegen die gewöhnliche Auslegung iſt allerdings begründet. Zu dieſer einen Schwierigkeit aber, welche das οὐδεὶς macht, während der Herr anfangs nur von ſich allein redet, und zu der Ungewißheit des Gegenſatzes von ἡμέρα und νύξ kommt nun noch das eigne Verhältniß von V. 5. und V. 4., während nämlich in dem letztern Verſe Jeſus ſich den bei Tage Wirkenden nennt, bezeichnet er ſich V. 5. ſelbſt als das den Tag hervorbringende Licht, wodurch das Bild ganz verändert wird. Darnach ſollte man erwarten: ὑμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι κ. τ. λ., dann paßten beide Verſe genau an einander. Dieſe Lesart findet ſich nun freilich nicht, wohl aber ἡμᾶς, und dieſe mag aus einem Gefühl der Schwierigkeiten der Stelle hervorgegangen ſeyn, die indeß durch dieſelbe nicht ganz gehoben werden können. Das Verſtändniß der Stelle eröffnet ſich erſt dann recht, wenn man die Begriffe ἡμέρα und νύξ tiefer faßt. Vergleicht man Stellen wie Lc. 22, 53. (das iſt die Stunde, da die Finſterniß Macht hat,) ſo kann man nicht wohl bezweifeln, daß beide Ausdrücke das Vorherrſchen des Elements der Gnade oder der Finſterniß oder des Böſen bezeichnen ſollen. Die Zeit der Gnade aber ward damals beſonders bedingt durch dieſe Anweſenheit Chriſti als des Lichtes der Welt; mit ſeiner Entfernung brach die Finſterniß herein, aber in der unſichtbaren Wirkſamkeit des Herrn in der Kraft des Geiſtes fing zugleich ein neuer ſchönerer Tag an. Chriſtus iſt hier alſo in doppelter Beziehung aufgefaßt, einmal als die leuchtende Sonne der Geiſterwelt, dann als ſelbſt mitwirkend und ſchaffend *). In letzterer Hinſicht iſt er das Vorbild aller Menſchen, und darin hat die Lesart ἡμᾶς ihre Wahrheit. Die Worte ſind daher auch für alle Zeiten des Segens,

*) Vergl. Meyer's Blätt. f. höh. Wahrh. Bd. III. S. 361 ff.

ſowohl für den Einzelnen als für das Ganze, anwendbar, indem ſtets auf die Gnadenzeiten wieder dunkle Momente folgen, welche letztere nur ſegensreich wirken, wenn die erſtern wohl benutzt ſind. Der Sinn der Worte wäre demnach ſo zu faſſen: „ich muß die Werke Gottes wirken, ſo lange das Gute die Vorherrſchaft hat; es kommt nur zu bald die Zeit, da die Finſterniß Macht gewinnt und alle Wirkſamkeit (in geiſtlichen Dingen für eine Zeitlang) hemmt. So lange ich noch in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt und fördere das Gedeihen alles Guten; verhüllt mich aber die hereinbrechende Finſterniß (was zunächſt beim Tode Chriſti geſchah,) dann ſtockt daſſelbe, bis meine belebende Kraft ſich wieder wirkſam zeigt.“ Der phyſiſche Wechſel von Tag und Nacht, der alle äußere Entwickelung bedingt, iſt hier demnach als großartiges Bild der Abwechſelungen in den Kräften der unſichtbaren Welt aufgefaßt. Vergl. zu 11, 9. 10. 12, 35. 36.)

6. 7. Was die Heilung des Blinden durch Speichel betrifft, ſo iſt darüber ſchon zu Mr. 7, 32. ff. geredet (im Comm. Th. I. S. 498), wo derſelbe auch bei einem Taubſtummen angewendet ward. Nur iſt zu bemerken, das das Alterthum gerade bei Krankheiten des Geſichts öfter Speichel (und zwar saliva jejuna) empfahl. Vergl. Plin. H. N. XXVIII. 7.*) Eigenthümlich iſt unſerer Geſchichte, daß der Erlöſer noch eine Waſchung in der Quelle Siloah empfahl. Es iſt mir aber durchaus unwahrſcheinlich, daß dieſe Waſchung zur Heilung dienen ſollte; ſie hatte vermuthlich nur den Zweck, den auf die Augen gelegten πηλός zu entfernen, und beſonders erwähnt wird ſie deshalb, weil

*) Suet. vit. Vespas. 7. heißt es von dieſem Kaiſer: e plebe quidam luminibus orbatus, item alius debili crure, sedentem pro tribunali pariter adierunt, orantes opem valetudinis, demonstratam a Serapide per quietem (im Traumgeſicht) restituturum oculos, si inspuisset; confirmaturum crus, si dignaretur calce contingere. Cum vix fides esset, rem ullo modo successuram, ideoque ne experiri quidem auderet, extremo hortantibus amicis, palam pro concione utrumque tentavit, nec eventus defuit. Da in derſelben Geſchichte bei Tacit Hist. IV. 81. heißt es: ut genas et oculorum orbes dignaretur respergere oris excremento. Eine Analogie hierzu aus der neuern Zeit bietet die Sitte der franzöſiſchen Könige, Kröpfe zu heilen.

im Augenblick der Entfernung des πηλός das befreiete Auge ſeine Function verrichten konnte. Das Mittel der Heilung war demnach allein der aus dem πτύσμα gebildete πηλός, welcher als Conductor der Heilkräfte Chriſti wirkte. (Σιλωάμ = שִׁלֹחַ oder שֶׁלַח, Nehem. 3, 15. Jeſ. 8, 6. *) Sie quoll nach der Tradition am Fuß des Moriah und war daher Bild des Geiſtesſtromes, der von dem Tempel Gottes ausgebt. (Jeſ. 8, 6. Ezech. 47, 1.) Der Zuſatz: ὃ ἑρμηνεύεται, ἀπεσταλμένος, wodurch Johannes den Namen Siloah ſeinen griechiſchen Leſern erklären will, ſcheint *Tholuck* eine typiſche Beziehung auf Chriſtum haben zu *ſollen*, und deshalb iſt er geneigt, ihn als Gloſſem eines allegoriſirenden Griechen ſpäterer Zeit aus dem Text zu verweiſen. Allein das geſtatten die kritiſchen Autoritäten nicht, die ihn insgeſammt haben, ausgenommen die ſyriſche Ueberſetzung, bei der ſich aber die Auslaſſung von ſelbſt machte. Dazu kommt, daß Johannes ſolche Zuſätze liebt, und deren ſehr viele hat. Es hat auch durchaus nichts Verfängliches, dieſe Erklärung von Johannes ſelbſt herzuleiten, wenn man darin eben nur eine etymologiſche Gloſſe ſieht; wie er dabei an einen Typus auf Chriſtus gedacht haben ſollte, iſt gar nicht abzuſehen, da ja der Menſch der *Geſendete* war, Chriſtus aber der *Sendende*. Hat Johannes an etwas Bedeutungsvolles gedacht, ſo muß es nach meiner Anſicht dies geweſen ſeyn, daß er den unter dem Tempelberge (dem Symbol der himmliſchen Wohnung Gottes) quellenden Bach mit dem Geiſtesſtrom hat vergleichen wollen, der von Gott ausgeht. (Was die Namensformen שִׁילוֹחַ und שֶׁלַח anlangt, ſo können dieſelben auch paſſive Bedeutung haben. Vergl. *Tholuck* z. d. St.)

8 — 12. Das Wunder der Heilung bemerken zuerſt die Nachbaren; gutmüthige Menſchen, die aber ganz in der Gewalt der Phariſäer ſtehen. Sie ſtaunen, wollen Jeſum ſehen, bringen aber, der Sicherheit wegen, gleich die Sache vor ihre Seelenführer. (Προσαίτης, mendicus, findet ſich nur hier, und ſelbſt hier iſt es nicht ganz geſichert; viele ausgezeichnete Codd. haben dafür τυφλός. Allein es verräth ſich dieſe Leſart doch zu deutlich als

*) *Lightfoot* hor. hebr. 1052.) unterſcheidet zwiſchen beiden Namen und bezieht ſie auf die zwei Teiche, welche der Bach bildete.

Correction aus dem Zuſammenhange; das Auffallende an ihm ſchien zu ſeyn, daß er blind war, nicht daß er bettelte. Das Verbum προσαιτέω findet ſich noch Mr. 9, 46. Lc. 18, 35.)

13 — 16. Die Mittheilung der Heilung an die Phariſäer machte nun das Wunder zum Gegenſtand weiterer Verhandlungen. Um demſelben die Bedeutung zu rauben, heben die Widerſacher des Heilandes hervor, es ſey an einem Sabbath vollzogen. Allein die Heilung eines Blindgebornen ſchien Einigen unter ihnen zu ſchwierig, als daß ſie von einer andern als göttlichen Kraft abgeleitet werden könne. Die Förmlichkeit der Unterſuchung macht wahrſcheinlich, daß die ganze Handlung vor einem Gericht ſtatt hatte, das dann vermuthlich der ſogenannte kleine Sanhedrin war. (Man verſtand darunter kleinere Gerichte, deren ſich in allen Städten fanden. Vergl. über die Gerichte der Juden zu Mt. 26, 57.) Vor demſelben konnte über dieſen Fall eine Differenz entſtehen, weil die Phariſäer in ihrer Mikrologie noch nicht ſo weit gekommen waren, jeden Fall zu beſtimmen, in dem bei einer Krankheit Heilung angewendet werden durfte oder nicht *).

17 — 23. Vielleicht hofften ſie, den Blinden ſelbſt zum Zeugniß wider Chriſtum bringen zu können, indem ſie ihn über ſeinen Wohlthäter befragten; allein der ſchlichte Mann ſpricht ſich für ihn aus. Er hält ihn für einen mit höheren Kräften ausgerüſteten, für einen נָבִיא. (Vergl. über den Grad des Glaubens des Geheilten zu V. 30 ff.) Nun erforſchen die Phariſäer von den Eltern, ob vielleicht der Blinde nicht von Jugend auf blind geweſen, oder gar ein Betrug im Spiel ſeyn möge. Dieſe aber lehnten aus Furcht vor den tyranniſchen Rabbinen alle nähern Erörterungen ab und verwieſen auf den Geheilten ſelbſt, der ſein mündiges Alter (ἡλικία V. 23.) erreicht hätte. Beiläufig bemerkt dabei der Evangeliſt (V. 22.), die Juden hätten ſchon beſchloſſen (συντίθεσθαι, einen Beſchluß faſſen, übereinkommen, vergl. Lc. 22, 5. Ap. Geſch. 23, 10) diejenigen vom Synago=

*) Der Unſinn der Rabbinen in dieſen Feſtſetzungen überſteigt jede Vorſtellung; man vergl. Lightfoot hor. p. 1051., wo er aus Schabb. fol. 108. 2. anführt: vinum in medium oculi injici (sabbato) prohibitum, poni super palpebras licitum. Alter dicit, sputum etiam super palpebras poni prohibitum.

galverbande auszuſondern (vergl. Joh. 12, 42.), die Jeſum für den Meſſias erklären würden. (Der Ausdruck ἀποσυνάγωγος γίνεσθαι geht wohl nicht auf die beiden höchſten Grade des Banns חֵרֶם und שַׁמַּתָּא, ſondern nur auf die niedrigſte Strafe, welche נִדּוּי hieß und in einem monatlichen Ausgeſchloſſenſeyn von der Synagoge beſtand; offenbar nämlich ſollte die Strafe ein bloßes Schreckmittel ſeyn, um das Anſchließen an Jeſum zu hindern.)

24 — 27. Noch einmal wenden ſich nun die Phariſäer an den Geheilten ſelbſt und ſuchen ihn durch ihre geiſtliche Autorität irre zu machen. Sie erklären ihm, ſie wüßten, er ſey ein ἁμαρτωλός. Der ehrliche, treugeſinnte Menſch läßt ſich aber durch keine Lüge ablenken, er hält den erſten Eindruck feſt, den er von der Perſon des Herrn hat, und der war ein abſolut wohlthuender, beſeligender. Er enthüllt in der Kraft der Einfalt den Phariſäern ſogar ihr Inneres, indem er ihnen die Unlauterkeit, aus der ihre Fragen hervorgingen, offenbart, mit den Worten: μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε αὐτοῦ μαθηταὶ γενέσθαι; (das διδόναι δόξαν τῷ θεῷ geht hier auf die zu übende Wahrhaftigkeit; verhehle nicht das offen Vorliegende, durch Gott uns kund Gemachte. — In dem Begriff des ἁμαρτωλός iſt hier, wie V. 16., die Idee des Gott Mißfälligen hervorzuheben, dem Gott eben deshalb keine höhern Kräfte ſchenkt und anvertraut. Vergl. zu Vers 30. 31.)

28 — 34. Die Glaubenskühnheit des Geheilten entflammt hierauf ihre ganze Wuth; ſie ſtellen ſich als ächte Schüler Moſis ihm als Abtrünnigen und Jünger Jeſu gegenüber. Dies veranlaßt den Blindgebornen, der Lehrer Derer zu werden, die als Führer des Volks in geiſtlichen Dingen hell ſollten ſehen können. In der Entwicklung der Anſicht des Blinden von der Perſon des Erlöſers könnte nun wegen des πόθεν ἐστί, mehr zu finden glauben, als V. 17. beſagte, wo er ihn προφήτης nannte; der Ausdruck könnte nämlich auf ein höheres himmliſches Daſeyn, auf die göttliche Natur Chriſti bezogen werden. Allein bei genauerer Erwägung ſieht man leicht, daß der Ausdruck ſo nicht gemeint iſt: Chriſtus wird nämlich mit Moſes paralleliſirt, und dann heißt es: τοῦτον δὲ οὐκ οἴδαμεν πόθεν ἐστίν. Moſes alſo wird genannt, einer der ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ iſt, nicht als ein höheres himmliſches Weſen, ſondern als Prophet, als Geſandter Gottes. Ganz in demſelben Sinn ſpricht der Geheilte von ihm; die höhere

Ueberzeugung vom göttlichen Urſprung Chriſti konnte ſich aber leicht aus dieſem Glauben wie der Keim aus der Wurzel entwickeln. Der einzige Beweis für dieſen Glauben bleibt dem Manne die ſubjecte Erfahrung; offenbar iſt aber dieſe nicht bloß auf die äußerliche Handlung der Heilung zu beziehen, vielmehr müſſen wir dieſe verbunden denken mit einem Einſtrahlen des Lichts in die Tiefe ſeiner Seele. Ohne eine ſolche Gnadenwirkung würde der Geheilte bei ſeinem erſt keimenden Glauben nicht ſo kräftig den boshaften Verſuchungen haben widerſtehen können, welche die Phariſäer ihm bereiteten. (V. 30. ſind in den Worten ἐν τούτῳ γάρ, verſchiedene Lesarten; theils ſtieß man ſich an dem γάρ, wofür man οὖν corrigirte, theils hielt man für ἐν τούτῳ scil. πράγματι, für angemeſſener ἐν τοῦτο. Allein die kritiſchen Autoritäten ſchützen die gewöhnliche Lesart vollkommen, und es hat dieſelbe auch gar kein Bedenken, wenn man nur γάρ als durch eine Ellipſe, oder beſſer Apoſiopeſis, veranlaßt auffaßt. Die Rede des Mannes iſt affectvoll zu faſſen, und man kann ergänzen: „redet nicht ſo, denn dabei iſt wunderbar" u. ſ. w. Vergl. Winer's Gramm. S. 478 f.) Das Geſpräch ſchloß ſich endlich (V. 34.) mit Läſterungen gegen den treuen Bekenner und mit der Strafe der Excommunication. (Das ἐκβάλλειν iſt keineswegs bloß, wie Tholuck meint, das Entfernen des Menſchen aus dem Sitzungsſaal, es involvirt die Excommunication; nur in dieſem Sinn erſcheint das Factum als ſo bedeutend, wie es nach V. 35. genommen wird. Der Ausdruck ὅλος ἐγεννήθης ἐν ἁμαρτίαις geht auf die ganze Perſönlichkeit, ſo daß der Sinn iſt: „wir ſehen, daß du nicht bloß leiblich von Gott gezeichnet biſt, auch deine Seele iſt verkehrt." Andere haben ὅλος = ὅλως nehmen wollen, „du biſt durchaus in Sünden geboren," was am Ende eben ſo verſtanden werden kann.)

§. 5. Jeſu Reden wider die Phariſäer.
(Joh. 9, 35 — 10, 21.)

Bei V. 35. hätte das neue Capitel beginnen ſollen, da 10, 1 ff. aufs engſte mit dem Vorhergehenden zuſammenhängt. Es folgt nämlich nach dem Uebergange (35 — 38) die große Rede, um derentwillen beſonders die obige Heilungsgeſchichte beigebracht wurde. Dieſe Rede enthält, außer dem polemiſchen Element ge-

gen die Phariſäer, auch ein didaktiſches, wodurch ſie mit dem Hauptzweck des Evangeliſten im genaueſtem Zuſammenhange ſteht. Der Erlöſer ſtellt ſich nämlich in derſelben in ſeiner eigenthümlichen Wirkſamkeit auf die Menſchen dar, und es vervollſtändigt ſich ſo das erhabene Bild, das Johannes von ihm zu entwerfen beabſichtigt

35—38. In dieſen Uebergangsverſen ſehen wir zuerſt, wie der Heiland bemüht iſt, den Blindgebornen, der ſo treu mit der ſchwachen Erkenntniß, die ihm geworden, gewuchert hatte, weiter zu führen. Er ermahnt ihn zum Glauben an den Sohn Gottes und ſtellt ſich offen demſelben als ſolchen dar, worauf auch der Geheilte im Glauben ihn als ſeinen Erlöſer und Seligmacher anbetet. Hier entſteht aber die Frage, was ὁ υἱὸς τ. Θ. an dieſer Stelle bedeute? Es gehört nämlich dieſe Stelle zu denen, welche dazu benutzt werden, dem in Rede ſtehenden Terminus die Bedeutung „Meſſias“ zu vindiciren, und wir können nicht leugnen, daß hier, wie 1, 50, die Behauptung einigen Schein für ſich habe. Denn da nach 9, 17. 30. der Blinde Anfangs Chriſtum nur für einen Propheten hielt, ſcheint es angemeſſen, daß er zu der Ueberzeugung fortgeleitet wird, er ſey mehr, er ſey der erwartete Meſſias ſelbſt. Ja, man könnte ſagen, da keine nähere dogmatiſche Expoſition hinzugefügt iſt, laſſe ſich auch keine Weiſe denken, daß der Geheilte mit dem Ausdruck υ. τ. Θ. die tiefere Bedeutung des aus den Weſen des Vaters Gebornen verbunden haben könne. Er fragt auch gar nicht: was iſt der Sohn Gottes? ſondern nur: wer iſt es? (V. 36.) Allein ſo ſcheinbar dieſe Argumentation iſt, wenn wir die Stelle allein betrachten, ſo verliert ſich doch ihre Bedeutnng durch Vergleichung der gleich folgenden Stelle 10, 30—36. Aus dieſer, als der genauern und ausführlichern Stelle, müſſen wir aber unſere kurze und allgemeinere erklären. Sie zeigt uns ganz unwiderſprechlich, daß die Juden den Ausdruck υ. τ. Θ. durchaus nicht als einen geläufigen Meſſiasnamen kannten, vielmehr eine Blasphemie darin ſahen, wenn Jemand ihn ſich beilegte und ſich dadurch Gotte ſelbſt gleich machte. Die Frage τίς ἐστι kann daher, weil von einer Perſönlichkeit die Rede iſt, auch gefaßt werden: „was habe ich mir unter dem υ. τ. Θ. zu denken?“ Sey es nun, daß Johannes uns die ſpeciellen Mittheilungen darüber vorenthalten

hat, oder daß es dem Herrn nicht zweckmäßig ſchien, ausführliche dogmatiſche Expoſitionen dem ſchlichten Mann zu machen; genug er ſtellt ſich mit der beſeligenden Kraft, die er ſchon erfahren hatte, ihm als ſolchen dar, und der Glaube des Mannes umfaßt ihn auch ſofort als ſeinen Seligmacher. Es zeigt ſich dann nur wieder hier, wie das Specifiſche des Glaubens nicht ſowohl in ſcharf abgegrenzten Begriffen beſteht, als in einer Empfänglichkeit des Herzens für Einflüſſe himmliſcher Kräfte. Die γνῶσις entwickelt ſich erſt im Fortgange der Entwickelung aus der πίστις.

39 — 41. Hiernach macht Jeſus den Uebergang zu der Rede, welche zum Theil für die Phariſäer beſtimmt war, indem einige von ihnen, als ſie Chriſtum mit dem Geheilten reden ſahen, herzueilen mogten. Das Verhältniß des Blinden, dem mit den Leibesaugen auch die Augen des Geiſtes erſchloſſen waren, zu den geiſtig blinden Phariſäern, war es, welches der Erlöſer zunächſt herausſtellte. Ueber die Worte: ἐγὼ εἰς κρίμα (= κατάκριμα*) εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, vergl. das zu 3, 17. und 8, 15. Bemerkte. Die Erſcheinung des Erlöſers iſt eben ſo wohl Fluch als Segen bringend; dieſen ſpendet er den Demüthigen und Gläubigen, jenen bringt er den Frechen und Ungläubigen. Nach den Umſtänden wird bald dieſe, bald jene Seite ſeiner Wirkſamkeit hervorgehoben. — In den folgenden Worten aber: ἵνα οἱ μὴ βλέποντες κ. τ. λ. iſt die leibliche Blindheit mit der geiſtlichen in eine ſpielende Verbindug gebracht. Die Heilung des leiblich Blinden war offenbar die Veranlaſſung zu dieſer Ausdrucksweiſe; die Blindheit des Auges wird aber nur als Symbol der Blindheit der Seele aufgefaßt. Hier pflegt man nun, um den harten: ἵνα οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται, das Anſtößige zu nehmen, ἵνα als ἐκβατικῶς gebraucht vom bloßen Erfolge zu erklären. Wie dies aber gegen den Sinn des Herrn iſt, wurde ſchon ausführlich bei Mt. 13, 14. (vergl. mit Joh. 12, 40.) dargethan. Die Erblindung der Sehenden wird eben hier als beabſichtigte Strafe aufgefaßt. Größere Schwierigkeiten macht

---

*) Lücke will bloß den Begriff der Scheidung feſthalten, aber das Ausſcheiden der Böſen aus der Gemeinſchaft der Guten iſt eben ihre Verwerfung, und das Vereinigtſeyn mit ihres Gleichen ihre Strafe.

aber im Folgenden die Frage der Phariſäer: μὴ καὶ ἡμεῖς τυφλοί ἐσμεν; Tholuck denkt hier, wie einige Kirchenväter, z. B. Chryſoſtomus, an leibliche Blindheit; allein das gäbe nur einen erträglichen Sinn, wenn man es ſpöttiſch nähme: „du willſt uns doch nicht gar für leiblich blind erklären!" Selbſt ſo gefaßt aber iſt es weniger angemeſſen, als wenn man an geiſtige Blindheit denkt. Nur ſcheint hierbei auffallend, daß ſie fragen, ob ſie τυφλοί ſind, da Jeſus ſie doch oben βλέποντες genannt hatte, und auch V. 41. wieder als ſolche beſchreibt. Wollte man den Ausdruck in der Bedeutung „Blindgewordene" nehmen, ſo würden wieder die folgenden Worte Chriſti nicht paſſen, in denen er ſie noch als Sehende behandelt. Wir müſſen daher wohl ſagen, die eitlen, auf ihre Einſichten ſtolzen Phariſäer verſtanden die Worte Chriſti nicht recht, nur den allgemeinen Eindruck hielten ſie feſt, „er ſpricht wider uns," und entnahmen ſich dann nach ihrem Mißverſtändniß aus ſeiner Rede, er nenne ſie blind, was ſie hart verletzte. Dann erſcheint die Antwort Chriſti als berichtigend, aber zugleich ihren ſcheinbaren Vorzug als einen ihnen zum Verderben gereichenden ſchildernd. Die erſte Hälfte der Antwort Chriſti iſt durchaus klar; ihr Sinn iſt nämlich: „fehlte euch in der That alle Fähigkeit, Göttliches zu erkennen, ſo wäre es beſſer für euch; euer Zuſtand könnte euch dann doch nicht als Sünde angerechnet werden." Der Ausdruck ἁμαρτίαν οὐκ ἔχειν iſt nun nach Lücke's Anſicht nicht zu faſſen „ſündlos ſeyn," ſondern nur „rückſichtlich ihrer jetzigen Stellung ohne Verſchuldung ſeyn." In der Polemik gegen Kuinoel hat er darin gewiß auch Recht, der die Worte überſetzt: non essetis rei culpae et poenae, mihi fidem haberetis, meam doctrinam admitteretis, ohne Rückſicht zu nehmen auf das folgende: ἡ οὖν ἁμαρτία ὑμῶν μένει. Berückſichtigt man aber dieſen Gegenſatz, ſo reicht offenbar Lücke's Erklärung auch nicht aus, denn ἡ ἁμαρτία kann ja in dieſen Worten nicht bloß heißen die einzelne Sünde (αὕτη ἡ ἁμαρτία), ſondern der ſündige Zuſtand überhaupt, dieſer bleibt aber auch nach Lücke's Anſicht von der Stelle im erſten Fall; der Unterſchied beſteht nur darin, daß er im erſten nicht angerechnet, im zweiten aber angerechnet wird. Wir müſſen daher die Stelle ſo faſſen: „wäret ihr Blinde, ſo würde nach der Art meiner Wirkſamkit (welche die μὴ βλέποντες zu βλέποντες macht),

euch durch mich geholfen werden können, nun aber ihr euch für Sehende haltet, bleibt ihr, wie ihr ſeyd." Die Formel: νῦν δὲ λέγετε' ὅτι βλέπομεν, iſt übrigens ſehr paſſend gewählt, um die Eigenthümlichkeit ihres Zuſtandes zu zeichnen, welche darin beſtand, daß ſie allerdings eine gewiſſe Fähigkeit zur Erkenntniß des Göttlichen wirklich hatten, dieſe aber in ihrem Dünkel überſchätzten, indem ſie doch eigentlich blind waren. (Mt. 23, 24.) Hiernach kann man auch feſt halten, daß ſie bei aller ihrer Verſchuldung doch nicht die Sünde wider den h. Geiſt thaten, indem ſie Chriſto widerſtrebten; ſie wußten eben nicht, was ſie thaten.

10, 1 — 6. Unmittelbar hieran reihte ſich in der Rede des Herrn das Gleichniß vom guten und ſchlechten Hirten, wie 10, 21. klar zeigt. Der Ideenzuſammenhang iſt hier ſo genau, daß gar nicht an der Einheit der Rede zu zweifeln iſt; man braucht bloß einen Abſatz im Geſpräch anzunehmen, oder eine Uebergangsformel zu ergänzen; im Uebrigen hatten die Phariſäer, die den Hirtenberuf hatten, durch ihr Betragen hinlänglich Veranlaſſung gegeben, ihnen das Bild eines wahren Hirten vorzuhalten. Als vollſtändige Parabel (vergl. zu Mt. 13, 1.) iſt übrigens dieſe Stelle nicht zu betrachten; es fehlt ihr die zu ihrem Weſen gehörende, die Begebenheit als Factum erzählende Form. Der Ausdruck παροιμία daher (V. 6.) iſt nur in der Bedeutung „Vergleichung" zu nehmen. (Joh. braucht das Wort παραβολή nie, das übrigens auch in dieſem allgemeinen Sinn angewendet werden kann. Vergl. zu Mt. 13, 1.) Zur Erklärung der Wahl eben dieſes Gleichniſſes haben manche Exegeten angenommen, Chriſtus habe daſſelbe im Freien geredet, im Anblick einer Schafheerde. Das ſcheint mir zu geſucht; die Vergleichung der Lehrer mit Hirten war ſchon im A. T. ſo gewöhnlich *), daß es keiner beſondern Motivirung zur Wahl derſelben bedarf. Dazu kommt, daß man ſich V. 33 ff. doch nicht gut außer der Stadt vorgegangen denken kann. — Was aber die Erklärung des Gleichniſſes (V. 1 — 5.) betrifft, ſo gibt V. 7 — 18. Jeſus ſelbſt eine ſehr ausführliche Deutung deſſelben V. 7, 9. 10. 11. 14 — 18. erklärt er die Züge des Gleichniſſes,

*) Vergl. namentlich die Stellen 4 Moſ. 27, 16. 17. Ezech. 32, 1 ff., welche die Elemente unſeres Gleichniſſes enthalten.

die auf ihn ſelbſt gehen; V. 8. 10. 12. 13. dagegen die Züge, welche das Bild der falſchen Hirten ausmalen ſollen. In dieſen beiden Hälften correſpondiren wieder die einzelnen Glieder ganz genau V. 7. 9. erläutert Jeſus 1) das Eingehen durch die rechte Thür, indem er ſich ſelbſt als dieſen Weg ſchildert; V. 8. 10. beſchreibt er das damit parallel ſtehende Wählen des falſchen Weges, das Ueberſteigen, wodurch ſich die falſchen Hirten als Räuber characteriſiren, die ſowohl den Schafen das Heil, als auch dem wahren Hirten die Schafe rauben. 2) V. 11. 14. ſchildert ſich der Herr als den wahren Hirten, den die Schafe kennen, dagegen V. 12. 13. malt er die Miethlinge, deren Stimme die Schafe nicht kennen. Man ſollte hiernach meinen, das ganze Gleichniß ſey ſo klar, daß es gar nicht verſchieden aufgefaßt werden könne; allein dem iſt doch nicht ganz ſo. Zuvörderſt nämlich hat Chriſtus nicht alle Züge des Gleichniſſes erklärt, z. B. von dem θυρωρός V. 3. wird nichts Näheres geſagt; es entſteht daher hier die Frage, ob dieſer Zug noch ſeine beſondere Bedeutung habe oder nicht? Will man den Ausdruck feſt halten, ſo bietet ſich nach der Erklärung, die der Erlöſer ſelbſt von dem Gleichniß gibt, nur die eine Annahme an, daß der θυρωρός den h. Geiſt bezeichne, welcher den Eingang Chriſti in die Herzen der Gläubigen vorbereitet und vermittelt. Doch wage ich hier nichts Entſcheidendes zu beſtimmen, da der Herr ſelbſt über dieſen Punkt ſchweigt. Bedeutender iſt ſodann der Umſtand, daß auffallend ſcheint, daß Jeſus in dem Gleichniß eine doppelte Beziehung heraushebt, indem er ſich einmal als die Thür und dann wieder als den durch die Thür eingehenden Hirten auffaßt. Dies ſcheint Tholuck ſo hart zu ſeyn, daß er annehmen zu müſſen glaubt, urſprünglich habe der Heiland nur eine Beziehung des Gleichniſſes, nämlich auf ſich als den Hirten, vor Augen gehabt; erſt nachher habe er bei der weitern Expoſition auch die andere Beziehung auf die Thür hervorgehoben *). Mir ſcheint aber dieſe Annahme

*) In der vierten Auflage äußert ſich Tholuck richtiger dahin, daß der Erlöſer, nach der Fülle des in ihm wohnenden Geiſtes vieles in Einem zu geben liebend, das Gleichniß nach mehrern Seiten hin wende. Dieſe Eigenſchaft der mannigfaltigen Beziehbarkeit der Gleichniſſe des Herrn ſollte noch mehr, als es zu geſchehen anfängt, anerkannt werden!

in keiner Weiſe ſtatthaft zu ſeyn; was Jeſus in der genauen Expoſition angibt, ſtand auch ohne Zweifel gleich bei der Mittheilung des Gleichniſſes ihm vor der Seele. Das Auffallende dieſer doppelten Beziehung verliert ſich auch ſofort, wenn man nur die doppelte Beziehung, die in der Perſon Jeſu ſelbſt lag, klar feſthält. Zuvörderſt nemlich konnte ja Chriſtus ſich als einen Lehrer neben andern nach ſeiner menſchlichen Natur auffaſſen; dann aber auch die unvergleichbare Seite ſeines Weſens hervorheben, nach der er der Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen iſt, und der allgemeine Weg des Heils auch für die Lehrer. Gerade zur Allſeitigkeit der Beziehung des Gleichniſſes auf Jeſum war daher dieſe zweifache Anwendung deſſelben nothwendig. Eine bloße Darſtellung ſeiner als eines guten Hirten hätte die Zuhörer verleitet, ſich Jeſum bloß als Lehrer wie alle andere auch ſind, höchſtens als einen gradweiſe ausgezeichneteren, nicht aber als ſpecifiſch von ihnen verſchieden, zu denken. — Was die Einzelheiten anlangt, ſo bedarf es keiner Erinnerungen, daß auch im Morgenlande Räuber und Wölfe waren, oder die Hirten dort die Sitte hatten, die Schafe auf die bekannte Art auf die Weide auszutreiben; auch daß ein Wächter die Hürde hütete, iſt nicht als etwas den Sitten des Orients Eigenthümliches zu betrachten. Nur das allein bedarf einer Bemerkung, daß unter der αὐλή kein förmliches Gebäude, ſondern nur ein durch eine niedrige Mauer umſchloſſener offener Raum zu verſtehen iſt. Aus dieſem Umſtande wird das ἀναβαίνειν verſtändlich, das ſonſt etwas Dunkles haben würde, wenn wir die αὐλή nach unſern abendländiſchen Sitten auffaßten. Die Erläuterung des Einzelnen knüpfen wir aber ſofort an die Auslegung an, die Jeſus ſelbſt den Juden, welche den Sinn des Gleichniſſes nicht recht faßten, darlegt.

7. 9. Der Erlöſer beginnt ſeine Erklärung damit, aufs nachdrücklichſte zu verſichern (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν), er ſelbſt ſey die θύρα τῶν προβάτων. Schon oben wurde bemerkt, daß Tholuck äußert*), dieſe Beziehung läge nicht urſprünglich in dem Gleichniß, es ſey darin nur eine ſpätere Wendung zu ſehen. Im Gleich-

*) Auch hier wieder gilt dies nicht von der vierten Aufl. des Comm. über den Johannes.

niß ſelbſt will er, bedeute θύρα nur die „ächte, göttliche, ſelbſtverleugnende Geſinnung.“ Allein dieſe ganze Anſicht Tholucks ſcheint in einem tiefer liegenden Mißverſtändniß der Worte ihren Grund zu haben, das ſich in ſeinen Bemerkungen zu V. 7. enthüllt. Er äußert hier, man könne den Ausdruck θύρα τῶν προβάτων entweder faſſen: Thür für die Schafe, ſo daß die Rede ſey von der Art, wie die Menſchen den Zugang ins Himmelreich ſuchen müßten, oder es ſey jener Ausdruck zu nehmen: Thür für den Schafſtall, ſo daß der Sinn wäre, kein Lehrer iſt ein ächter, als der ſeine Schüler auf mich hinweiſt. So wie man aber den Begriff der θύρα faßt, kommt man auf eine ſolche, auch an ſich betrachtet gar nicht ſtatthafte, Unterſcheidung durchaus nicht. Es iſt nemlich bei dem Ausdruck nicht an eine Lehre, an einen mittheilbaren Kreis von Vorſtellungen zu denken, der zum Eingang ins Himmelreich erfordert werde, denn dann hieße Chriſtus immer unpaſſend die θύρα, er müßte θυρωρός, oder ὁδηγός heißen. Im tiefſten weſentlichſten Sinn aber führt er jenen Namen (wie 14, 6. den Namen ἡ ὁδός), wenn man feſthält, daß das, was Chriſtus mittheilt, ſein eigenſtes Weſen iſt, wer deſſen nicht theilhaftig wird, kann weder als Schüler noch als Lehrer in die wahre αὐλή kommen. Dieſe αὐλή bezeichnet allerdings die βασιλεία τ. Θ., die wahre Gemeinſchaft der Gläubigen*); alle Lehrer aber müſſen erſt als Gläubige durch die Aufnahme des göttlichen Seyns und Weſens in dieſe Gemeinſchaft eintreten; nur reichere Anlage und beſondere Berufung macht ſie nach dieſem Eintritt zu Lehrern. Der Gegenſatz von Schafen und Hirten, der im Gleichniß ſcharf erſcheint, verſchleift ſich natürlich in der Deutung, indem zwar nicht jedes Schaf ein Hirte, aber wohl jeder Hirte in gewiſſer Beziehung auch ein Schaf in der allgemeinen Heerde Chriſti iſt und für ihn kein anderer Weg zum Eintritt gilt, als der, den Alle gehen müſſen. Die Verkennung dieſes Umſtandes hat beſonders bei V. 9. und 10. viele Verwirrung angerichtet, indem man nicht begreifen

---

*) Doch vergl. V. 16., woraus hervorgeht, daß bis an dieſe Stelle das Gottesreich in der äußern Erſcheinung der theokratiſchen Inſtitution, aber ihrer wahren Idee nach, d. h. im ächten Iſrael nach Geiſt und Fleiſch, erfaßt wird.

konnte, wie Chriſtus in einem Gleichniß, das doch bloß von den Lehrern handelt, von dem allgemeinen Segen reden konnte, den der Glaube an den Erlöſer in ſeinem Gefolge hat; eine Schwierigkeit, die ſich aber vollſtändig nach unſerer Auffaſſung der Stelle erledigt. — Als die Folge des Eingehens durch den Herrn wird (V. 9.) zuerſt aufgefaßt die σωτηρία, indem der Eingehende den κόσμος τῆς ἀπωλείας verläßt. Sodann das εἰσέρχεσθαι und ἐξέρχεσθαι. Dieſe Ausdrücke bezeichnen die zuſtändige innige Gemeinſchaft, welche dadurch mit dem Erlöſer angeknüpft wird, daß ſie, ſein Leben in ſich aufnehmend, in die Gottesgemeinſchaft eingehen. (Die Formel iſt nach dem hebr. בּוֹא und הוֹצִיא gebildet Vergl. 4 Moſ. 23, 17.) Endlich wird als Folge des Eintretens durch den Erlöſer genannt das νομὴν εὑρίσκειν. Dieſer Ausdruck gehört aber ſelbſt noch dem Gleichniß an, V. 10. gibt erſt die eigentliche Erklärung: ζωὴν καὶ περισσὸν ἔχειν. Chriſtus wird nämlich hier (wie Cap. 4. und 6.) als der alle Sehnſucht, alles Verlangen des Innern (Hunger und Durſt) Stillende dargeſtellt, indem er das Ewige ſelbſt dem Menſchen mittheilt, nach deſſen Beſitz im letzten Grunde alles Sehnen der Menſchen ſteht. Lücke erklärt dieſe Folgen bloß vom geſegneten Lehramt, was offenbar höchſt gezwungen iſt, bloß weil er die Hirten und Schafe zu ängſtlich als geſchieden auffaßt.

8. 10. Abwechſelnd mit dieſer Schilderung Chriſti als der Thür und der durch dieſelbe Eingehenden, ſchreitet nun auch die Beſchreibung der Diebe fort, welche nach V. 1. über die Mauer der αὐλή ſteigen, ohne die Thür zu paſſiren. Genau genommen ſollte man nun in der Schilderung derſelben erwarten, daß ſie ſich Unheil zuziehen, da von den durch die rechte Thür Eingehenden bemerkt iſt, daß ſie das Heil erlangen. Das wird aber vorausgeſetzt, indem nur beſchrieben iſt, wie ſie auf Andere verderblich wirken; ſolches verderbliches Wirken für Andere läßt nämlich das eigne Verderben nothwendig folgern. Durch dieſe Faſſung kommt aber der Gegenſatz ſo zu ſtehen, daß die Diebe mit Chriſto paralleſirt werden. Während er ſegnet und Heil bringt, verderben jene und ſuchen von den Schafen Gewinn für ſich. Wäre die andere Seite aufgefaßt, daß ſie ſich ſelbſt Verderben bereiten, dann wäre die Parallele mit den eingehenden Schafen hervorgehoben worden; es iſt alſo zu ſehen, daß dieſer

Gegenſatz zwiſchen Schafen und Hirten der Natur der Sache nach ein fließender iſt und ſeyn muß, und darin haben viele Dunkelheiten des Gleichniſſes und ſeiner Erklärung ihre vollkommene Löſung. Eine ſehr große Schwierigkeit involviren aber noch die Worte V. 8. πάντες ὅσοι πρὸ ἐμοῦ ἦλθον, κλέπται εἰσὶ καὶ λῃσταί. Daß die Lesart πρὸ ἐμοῦ eben wegen ihrer Schwierigkeit die vorzuziehende iſt, haben ſchon viele Interpreten bemerkt; die Auslaſſung der Worte rührte wohl nur daher, daß Gnoſtiker dieſe Stelle gebraucht hatten, um ihre Anſichten von der Verwerflichkeit des A. T. geltend zu machen. Sie nahmen nemlich die πάντες ὅσοι πρὸ ἐμοῦ ἦλθον für die Propheten des Alten Bundes und hatten ſo in Chriſti eignen Worten, wie ſie wähnten, ein Zeugniß gegen das A. T. Wenn aber die Worte ächt ſind, ſo fragt ſich, wie ſie zu erklären ſeyn dürften? Die gezwungenen Erklärungen, die zum Theil ganz ſprachwidrig ſind, daß πρό für χωρίς ſtehen ſoll (in welchem Fall falſche Propheten bezeichnet wären), oder für ἀντί oder ὑπέρ (wornach falſche Meſſiaſſe gemeint ſeyn müßten, die aber vor Chriſtus ſich nicht finden), oder endlich πρὸ ἐμοῦ = πρὸ τῆς θύρας ſtehe (in dem Sinn: Alle, die vor mir vorüber gehen, nicht durch mich, als die Thüre, gehen), können wir als hinlänglich widerlegt anſehen. Die Erklärung, für welche ſich die neueſten Interpreten ausgeſprochen haben, hat aber ebenfalls noch ihre Bedenklichkeiten. Man beruft ſich nämlich auf das Präſens εἰσί und folgert daraus, daß die zur Zeit Chriſti wirkenden Lehrer gemeint ſeyen, welche ſchon vor dem Lehrantritt Jeſu den Juden den Weg zum Himmel zu zeigen unternahmen. Allein *zuvörderſt* müßte denn doch das πάντες reſtringirt werden und nur auf die Meiſten gehen; denn daß *keiner* unter den jüdiſchen Lehrern nach ſeiner Erkenntniß ſollte treu und redlich gewirkt haben, iſt doch undenkbar, und *vor* Chriſti Lehramt konnte ja doch die höhere Erkenntniß, die Chriſtus mitzutheilen kam, noch nicht von ihnen verlangt werden. *Sodann* paßt das ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ gar nicht gut zu dem Begriff: ſie lehrten ſchon vor meinem Lehramtsantritt.“ Denn daß ſie eben vorher kamen, mindert ihre Schuld ja, und wollte man die Worte preſſen, ſo ließe ſich fragen, ſind denn die ausgeſchloſſen zu denken, welche erſt *nach* dem Amtsantritt Chriſti als ſchlechte Lehrer thätig würden? Jene

Erklärung daher, für welche ſich Kuinoel, Tholuck, Lücke entſchieden haben, befriedigt keineswegs; ſie iſt ein Ergebniß der Noth, aber nicht ſowohl aus den Worten ſelbſt abgeleitet, als hineingetragen. Für meine Perſon neige ich mich der früher ſchon vorgetragenen Anſicht zu, welche hier falſche Propheten, d. h. Irrlehrer überhaupt, bezeichnet fand. Freilich hat es ſeine volle Richtigkeit, daß πρό niemals gleichbedeutend iſt mit χωρίς, allein wohl kann nach einer natürlichen Apoſiopeſis der Satz, zu dem πρό gehört, den Begriff des χωρίς in ſich ſchließen. In unſerer Stelle nun befaßt das ἦλθον πρὸ ἐμοῦ, den Begriff des Wirkens ohne mich, und verſtehen wir zugleich nur das Kommen Chriſti weder von ſeinem Amtsantritt, noch von ſeinem Geborenwerden, ſondern von ſeinem geiſtigen Kommen und Wirken im Gemüth, ſo läßt ſich der Begriff „falſche, von Gott nicht berufene, nicht beſeelte Lehrer, die ohne Zuſammenhang mit dem Logos ſind," den Worten füglich vindiciren und dieſe Bedeutung genügt allein der ganzen Rede.

11 — 13. Als das zweite Moment des Gleichniſſes wird ferner Chriſtus ſelbſt als der gute Hirte herausgehoben, und der μισθωτός ihm gegenüber geſtellt. Das Specifiſche des wahren Hirten iſt aber die Aufopferung des Lebens für die Schafe, während der Miethling, den kein weſentliches Band an die Heerde knüpft (οὗ οὐκ εἰσὶ τὰ πρόβατα ἴδια), nur ſein Wohl im Auge hat und bei der nahenden Gefahr flieht. (Der λύκος iſt offenbar Symbol des Fürſten dieſer Welt, der alle Kinder Gottes verfolgt und ihrem Herrn zu entreißen ſtrebt.) Wichtig iſt dieſe Stelle inſofern, als ſie jedenfalls zu denen gezählt werden muß, in welchen Chriſtus ſelbſt auf ſeinen Verſöhnungstod hindeutet. (Vergl. beſonders V. 17. 18.) Als beſtimmte Erklärung darüber konnte ſie freilich von den Zuhörern der Rede ſelbſt nicht verſtanden werden, aber nach dem Tode des Herrn mußte ſie die Geſtalt einer Weiſſagung gewinnen. Uebrigens erſcheint der Inhalt dieſer Verſe in der That als eine Erweiterung des Gleichniſſes, indem daſſelbe keine beſtimmten Andeutungen von den hier entwickelten Gedanken enthält.

14 — 16. Die Idee des bloß äußerlich Verbundenſeyns, nicht zu einer Geiſteseinheit Verſchmolzenſeyns bei dem falſchen Hirten und den Schafen, hebt V. 13. noch einmal hervor, um da-

durch den Gegenſatz des innigen Einsſeyns Chriſti mit den Seinigen deſto deutlicher ins Licht zu ſetzen. Eben dieſes Verhältniß war auch im Gleichniß ſelbſt (V. 3, 4.) mit ſeinem Gegenſatz (V. 5.) beſonders ausführlich behandelt, und weil Chriſto auf die Auffaſſung deſſelben am meiſten ankam, ſtellte er es auch in der Erklärung ſo genau dar. Zur Bezeichnung des innigen Verhältniſſes zwiſchen Chriſtus und den Seinigen wird nun hier der Ausdruck γινώσκω gebraucht. Daß derſelbe nicht von einem äußerlichen, bloß in der Vorſtellung gegebenen Kennen zu verſtehen ſey, darauf leitet ſchon der allgemeine bibliſche Sprachgebrauch hin, dem zufolge γινώςκειν = ידע in Beziehung auf das Göttliche gebraucht, immer Weſenserkenntniß bezeichnet *). Dann aber leitet hier in unſerer Stelle die Parallele darauf hin, welche der Erlöſer zwiſchen dieſem γινώσκειν und dem tiefſten Erkennen zwiſchen Vater und Sohn zieht. (Vergl. hierüber das Nähere zu Mt. 11, 27.) Die Wechſelwirkung ferner, die in dem γινώσκω und dem γινώσκομαι angedeutet iſt, darf nicht überſehen werden. Während das Erkennen des Erlöſers das active iſt, nämlich das Durchdringen mit ſeiner Kraft und ſeinem Leben, iſt das Erkennen der Gläubigen das paſſive, die Aufnahme ſeines Lebens und ſeines Lichts. In dieſer Aufnahme findet aber eine Verähnlichung der Seele mit dem erhabenen Gegenſtande ihrer Erkenntniß und ihrer Liebe ſtatt, und in dieſer bildet ſich eine, wenn gleich nur abgeleitete, Activität aus, welche ſich im Halten der Gebote offenbart. Die Aufnahme des Göttlichen im Gemüth ſetzt aber nothwendig ein Gottverwandtes in demſelben voraus, wo dieſes vom Homogenen berührt wird, nimmt es willig auf, wo aber das Abſtoßende ſich kund gibt, da weicht es zurück. Deshalb heißt es V. 5. ἀλλοτρίῳ οὐ μὴ ἀκολουθήσωσιν, ὅτι οὐκ οἴδασι τῶν ἀλλοτρίων τὴν φωνήν. So war jener Blindgeborne durch die ſanft bindende Kraft Chriſti unauflöslich an ihn gefeſſelt, das ihm widerſtrebende Element, das die Phariſäer beſeelte, konnte ihn nicht halten. Hier entſteht aber die Frage,

*) Vergleiche über das Erkanntſeyn der Gläubigen vom Herrn die merkwürdigen Worte Pauli (2 Tim. 2, 19.), in denen er das Kennen der Gläubigen Seitens des Erlöſers das Siegel (σφραγίς) des Lebens und Seyns in Gott nennt. (S. hierüber die Erklärung z. d. St.)

ob denn die ἐμὰ πρόβατα und die ἀλλότριοι ſo gänzlich verſchieden zu denken ſind? Wollte man das Gleichniß preſſen, ſo könnte man daraus ableiten, Chriſtus theilt die Menſchen in zwei Hälften, die eine hat Gottverwandtes in ſich, und dieſes wird erregt, wenn ſich Gott in Chriſto wirkſam zeigt, die andere trägt das Sündliche in ſich, dieſe läßt ſich vom Göttlichen nicht anziehen, wohl aber vom Böſen. Allein es iſt ſchon öftrer nachgewieſen, daß eine ſolche abſolute Scheidung der Menſchen der Schriftlehre nicht gemäß iſt (vergl. zu den Parabeln Mt. 13.). Allerdings zeigt ſich uns bei der einen Hälfte der Menſchen ein Ueberwiegen des Sündlichen, bei der andern ein Ueberwiegen des Edlen; aber von der einen wie von der andern Seite iſt durch Treue oder Untreue ein Uebergang zur Entgegenſtehenden möglich. Dies feſtzuhalten iſt beſonders wichtig bei der Erklärung von V. 16. In dieſem Verſe wird nämlich der Herr, nach einer wiederholten Erwähnung ſeiner bis in den Tod getreuen Liebe zu den Seinen, auf die umfaſſende Ausbreitung ſeiner Wirkungen geleitet. Seine φωνή erſchüttert die ganze Menſchheit in ihren Fibern, und wo Verwandtes ſchlummert, da weckt ſie die Keime des höhern Lebens. Gewiß dachte ſich hier der Erlöſer die Judenwelt (als die ſichtbare Form der βασιλεία τ. Θ.) als die erſte αὐλή, und die geſammte Heidenwelt als den weiten Kreis ſeiner Wirkſamkeit. Wie aber nicht alle Juden ſeine Schafe waren, ſo wurden es auch nicht alle Heiden, ſondern aus Juden und Heiden die Empfänglichen und die Treuen. Dieſe mit einander (nach Aufhebung der trennenden Scheidewand des äußern Geſetzes Epheſ. 2, 14 ff.) ſollen eine neue Lebenseinheit, das wahre Iſrael des Geiſtes, ſeyn (μία ποίμνη), in der Chriſtus ſelbſt das Haupt (der εἷς ποιμήν) iſt; während diejenigen, welche Chriſti Stimme nicht hören, ausgeſchloſſen bleiben. Von einer allgemeinen Vereinigung aller Menſchen, der guten und der böſen, iſt daher hier mit keinem Worte die Rede. Die Stelle Joh. 11, 52. beſtätigt unſere Erklärung vollkommen. In jener Stelle werden die von der Kraft des göttlichen Lebens Angezogenen aller Völker τέκνα τοῦ Θεοῦ genannt, und Chriſtus als der ſie alle Einigende dargeſtellt, als der συναγαγὼν εἰς ἕν. Dieſe Verkündigung der Aufhebung aller Schranken zwiſchen Juden und Heiden iſt übrigens ſchon von den Sehern des A. T. geſchaut

worden. Beſonders merkwürdig iſt in dieſer Beziehung der 87. Pſalm, in dem Rhabab (Aegypten), Babel, Philiſter und Tyrer, alſo gerade die Völker, welche Iſrael am feindſeligſten gegenüber ſtanden, als ſolche geſchildert werden, die im Mittelpunkte der Theokratie, in Zion, geboren werden. Nicht zu überſehen iſt noch der Umſtand, daß dieſe Verbreitung der Wirkungen des Erlöſers an ſeinen Tod geknüpft iſt; dadurch wird dieſe Stelle (vergl. auch Epheſ. 2, 14 ff.) den Worten Joh. 12, 32. parallel, wo Chriſtus vor ſeiner Kreuzeserhöhung ſagt: Er wolle Alle (die ſeine Stimme hören) nach ſich ziehen. Der Tod erſcheint demnach als der Act der Ausſchüttung, der Ausſtrömung ſeiner Kraft und ſeines Lebens, welches, die Empfänglichen berührend, ſie in die neue Lebensgemeinſchaft hineinzieht. Was ſich einer Geſammtheit mittheilen will, muß ſich in ſeiner Individualität dahingeben, um ſich in der größern Einheit wiederzufinden *).

*) Dieſe Hingabe des Individuellen an das Allgemeine erſcheint im Chriſtenthum in ſeiner nothwendigen Beſchränkung, (nämlich ſo, daß die Individualität nicht vernichtet, ſondern in höherer Potenz wiedergewonnen wird,) vermittelſt der Auferſtehung des Leibes, als bleibender Schranke der Perſönlichkeit. In den orientaliſchen Religionen, beſonders in der Buddhalehre, und ſelbſt bei den edelſten muhamedaniſchen Myſtikern, iſt die Aufopferung des Eignen nichts als pantheiſtiſche Vernichtung. So ſelbſt bei Dſchelaleddin Rumi, wenn er ſingt:

Gott das abſolute Meer der Weſen iſt!
Alle Weſen, ſammt der Himmel Himmel Heer,
Splittergleich hintreiben ſie in ſeinem Meer.
Wenn das weite Gottheitsmeer im Sturm erbebt,
Bebend auch der Splitter ſich zum Tanz erhebt.
Will das Urmeer ſeine Splitter trocken ſehn,
Treibt es fort ſie an des Ufers dürre Höhn.
Schlingt's vom Ufer ſie in ſeine Strudel ein,
Müſſen dienend ſie wie Stroh der Flamme ſeyn.

Die Hingabe ans Allgemeine erſcheint daher dem myſtiſchen Orientalen als mit wollüſtiger Seligkeit gepaart, weshalb derſelbe Dichter ſagt:

Weil das Sterben, glaubt's mir, gar was Süßes iſt,
Drum auch Selbſtmord im Koran verboten iſt.
Leben perlhell quillt mir aus dem Untergang —
Aus der Vielheit ſo der Geiſt zur Einheit flieht.

(Vergl. Tholuck's Blüthenſammlung aus der morgenländiſchen Myſtik Berlin 1825. S. 110 f. und 123.)

17. 18. Eben wegen dieſes tiefen Zuſammenhangs des Gedankens mit dem Ganzen der Rede, wird derſelbe in den Schlußverſen noch beſonders herausgehoben. Drei gleich merkwürdige Ideen treten uns in denſelben entgegen. Zuvörderſt die der freiwilligen Aufopferung, die ſchon an ſich in dem τιθέναι τὴν ψυχήν (שׂוּם נֶפֶשׁ) liegt, beſonders aber noch in dem: οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ (V. 18.) ausgedrückt iſt. Dieſe Idee iſt für die bibliſche Lehre von der Erlöſung ſehr wichtig; ſie zeigt, daß weder ein zwingender Rathſchluß des Vaters, noch die Gewalt des Böſen den Tod des Sohnes herbeiführte, ſondern daß derſelbe allein das Ergebniß des innern Drangs der Liebe Chriſti war. Der Vater, ſelbſt die Liebe, ließ den Tod der Liebe, in den der Sohn ging, zu, weil es gegen ſein Weſen geweſen wäre, die höchſte Entfaltung der Liebe zu hindern; aber es war nichts Nöthigendes für den Sohn im Willen des Vaters. Durch dieſe Auffaſſung des Verſöhnungstodes des Herrn fallen viele Einwürfe gegen denſelben weg, die davon hergenommen zu werden pflegen, daß Gott als die Liebe nicht den Sohn dem Tode hingeben könne; Chriſti Tod iſt reiner Ausfluß der ſchrankenloſen Liebe, welche in der erhabenſten Erſcheinung ſich ſelbſt in ihrer ganzen Weſenheit dahin gibt. Sodann tritt uns hier die Idee entgegen, daß der ſterbende Heiland der Welt ſelbſt ſein Leben wiedernimmt. Er ſchreibt ſich die ἐξουσία zu, es wiederzunehmen, und ſtellt dieſes Wiedernehmen als den Zweck der Hingabe auf (ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν,) indem ſein Tod die Beſtimmung hatte, den Tod durch das Leben zu tödten. (Hebr. 2, 14.) Wenn aber ſonſt die Auferſtehung Chriſti auf den Vater zurückgeführt wird, hier auf den Sohn ſelbſt, ſo iſt dies nur eine ſcheinbare Abweichung, denn Vater und Sohn ſind Eins (V. 30.), das Weſen des Vaters lebt daher auch im Sohn. In ſofern aber im Vater die Urſache, im Sohn das Verurſachte anzuerkennen iſt, kann Alles im Sohn auf die Verordnung (ἐντολή) des Vaters zurückgeführt werden. Wie der Vater das Leben iſt, ſo trägt auch der Sohn es in ſich ſelbſt (5, 26.), und das die Kraft des Todes überwältigende Leben, das aus der überfluthenden Finſterniß neu auftauchende Licht, iſt eben die ἀνάστασις. Daher iſt es ganz mit dieſem Gedanken identiſch, wenn Chriſtus ſelbſt ſich die ἀνάστα-

σις (11, 25.) nennt, wiewohl es des Vaters Kraft iſt, die ſolches in ihm wirkt. Endlich iſt noch zu bemerken, daß der Erlöſer in den Worten: διὰ τοῦτο ὁ πατήρ με ἀγαπᾷ, ὅτι κ. τ. λ. das Band der Liebe zwiſchen Vater und Sohn auf die Hingabe des Letztern zu begründen ſcheint. Lücke hat dieſem Gedanken ausweichen wollen, indem er das folgende ἵνα daran anſchließt und ſo überſetzt: „der Vater liebt mich deshalb, weil ich mein Leben dahin gebe ſo ſehr, daß ich Macht habe, es wieder zu nehmen.“ Allein ſchon Tholuck rügt an dieſer Erklärung das Gezwungene, indem die Stellung der Worte gar nicht zu ihr paßt und überdies ἵνα dann ἐκβατικῶς gebraucht wäre, wozu gar kein Grund iſt, indem, wie ſchon angedeutet wurde, die Auferſtehung ſo ſchlicht als Zweck des Todes Jeſu aufgefaßt wird. Ueberdies bleibt doch auch nach Lücke's Auffaſſung unſerer Stelle das Weſentliche in der Schwierigkeit des Gedankens, indem die Liebe des Vaters auf die Aufopferung des Sohnes begründet wird; dies ſcheint nämlich die ſocinianiſch-arianiſche Vorſtellung von Chriſto, als eines durch ſittliche Willenstreue, nicht durch Weſenseinheit, Gotte innig verbundenen Weſens, zu begünſtigen. Es iſt aber dieſe Stelle zu denjenigen zu rechnen, in welchen ſich der Herr als Menſch, den Menſchen ſeinen Brüdern gleichſtellend, über ſein Verhältniß zum Vater ausſpricht. Jeſus will nicht ſagen, daß ſeine aufopfernde Liebe und Treue etwas Selbſtſtändiges, vom Zuſammenhange mit Gott Losgelöſtes, Eignes ſey, wodurch er die Liebe des Vaters erworben und verdient habe; vielmehr iſt ſein fleckenloſes Weſen ſelber die Folge der ewigen Liebe Gottes zum Sohn und der Mittheilung ſeines Weſens an ihn. Aber um den Phariſäern ihre Gottentfremdung in ihrer Selbſtliebe anſchaulich zu machen, hebt Chriſtus die Seite ſeines Weſens hervor, welche ihnen faßlicher ſeyn mußte.

19 — 21. Der Erfolg dieſer Geſpräche Chriſti (vergl. über λόγοι zu Mt. 7, 28.) war wieder auf der einen Seite vermehrter Haß, der ſich in Läſterungen ergoß (vergl. über δαιμόνιον ἔχειν zu 8, 49. 7, 20.), auf der andern Seite aber auch ein Ergriffenſeyn von der Uebermacht des Geiſtes und der Kraft, die ſich in den Worten des Herrn offenbarte; und eben die allmählige Steigerung dieſes Gegenſatzes will Johannes ſchildern,

indem er überall auf den Eindruck der mitgetheilten Reden Chriſti hinweiſt.

§. 6. Feier des Encänienfeſtes.
(Joh. 10, 22—39.)

Ohne über die weitern Reiſen des Erlöſers das Geringſte zu bemerken, verſetzt uns der Evangeliſt ſofort zu einem neuen Feſt nach Jeruſalem, zu den Encänien. Es iſt dieſe Verknüpfung mit dem Vorhergehenden wohl am einfachſten ſo zu erklären, daß man annimmt, Chriſtus blieb entweder in oder in der Umgegend von Jeruſalem. Freilich leidet der genaue chronologiſche Character des Johannes hier Einbuße, denn wollte er denſelben behaupten, dann hätte er jedenfalls eine Zeitbeſtimmung hier hinzufügen müſſen. Für die angegebene Vermuthung, daß Jeſus Jeruſalem gar nicht verlaſſen habe, ſpricht beſonders der Umſtand, daß V. 26 ff. die Worte des Herrn offenbar das vorgehende Gleichniß vom guten Hirten berückſichtigen, was wahrſcheinlich macht, daß das Folgende vor denſelben Perſonen geſprochen iſt, welche das Vorhergehende anhörten.

Neue Gedanken enthält übrigens dieſer Abſchnitt nicht, allein höchſt wichtig iſt derſelbe für die Entwicklung des Begriffs υἱὸς τ. Θ. Schon bei der Stelle 5, 18 ff., die dieſer parallel iſt, fanden wir Gelegenheit, darzuthun, wie jener Ausdruck nie bloß als Meſſiasname vorkommt; weit beſtimmter noch erhärtet dies das nachfolgende Geſpräch, ſo daß der Gewalt des Beweiſes, der in ihm liegt, ſchwer ausgewichen werden kann.

22. 23. Das Feſt, welches Johannes hier τὰ ἐγκαίνια nennt, ward zum Andenken an die Reinigung des durch Antiochus Epiphanes entweihten Tempels gefeiert. Es heißt auf hebr. חֲנֻכָּה, d. h. Einweihung, ἐγκαινισμὸς τοῦ θυσιαστηρίου (1 Macc. 4, 56.), oder καθαρισμὸς τοῦ ἱεροῦ (2 Macc. 1, 18.), oder τοῦ ναοῦ (2 Macc. 10, 5.) Joſephus (Archäol. XII. 7.) nennt es τὰ Φῶτα, wegen der glanzvollen Erleuchtung, womit die acht Tage der Dauer des Feſtes gefeiert wurden. Die Zeit der Feier fiel in den Monat Kislev (December), worauf ſich die Notiz καὶ χειμὼν ἦν bezieht. Die rauhe, kalte Witterung veranlaßte Jeſum, eine Stoa zu wählen, um ſich mit den Juden zu unterhal-

ten. Dieſe nach Salomo benannte Stoa lag an der Oſtſeite des Tempels und hieß dieshalb auch στοὰ ἀνατολικὴ. Sie war in der Zerſtörung des ſalomoniſchen Tempels erhalten, und bei dem ſerubabelſchen Tempel als ehrwürdige Reliquie benutzt.

24—28. In dieſer Halle umringten Chriſtum Juden, die regſamen Sinnes waren, angezogen von der wunderbaren Erſcheinung, welche der Erlöſer ihnen darbot und voll Begierde, ſich dieſelbe zu verſtändigen. Erfüllt von den Bildern, welche der allgemein verbreitende Glaube an die Meſſiasidee knüpfte, dachten ſie, dieſelbe mögte wohl in ihm verwirklicht ſeyn; doch blieben ſie in Ungewißheit, weil ſo Manches in Chriſto zu ihren Vorſtellungen nicht paſſen wollte, und ſie ſich in ihren fleiſchlichen Hoffnungen durch ihn nicht unterſtützt fanden. Aus dieſer quälenden Unſicherheit wünſchen ſie ſich heraus, daher die Frage: ἕως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις; (Auch die Profanſcribenten brauchen αἴρειν, nur ohne ψυχὴν, für μετεωρίζειν, in Ungewißheit, Schwanten, laſſen. Markland conjecturirte αἰωρεῖς, welches denſelben Sinn gibt, aber ohne Unterſtützung durch kritiſche Autoritäten zu haben.) Chriſtus erklärt ihnen offen genug, er ſey der Meſſias, ſtraft aber zugleich ihren Unglauben, der ſie, bei den offenbarſten Zeugniſſen Gottes für ihn (vergl. zu 5, 36.), ſich doch nicht für ihn entſcheiden laſſe. Jeſus folgert daraus, daß ſie nicht zu ſeinen Schafen gehören, indem ſeine Stimme, ſeine reine himmliſche Wirkſamkeit, ſie nicht anzuziehen vermöge, keinen kräftigen Anklang in ihrem Innern finde. (Die Zurückbeziehung dieſer Worte auf das obige Gleichniß iſt unverkennbar: mir ſcheinen daher auch die Worte: καθὼς εἶπον ὑμῖν [V. 27.], die in vielen guten Handſchriften fehlen, ein Gloſſem zu ſeyn.)

29. 30. Die Idee, daß Alle, welche dem Erlöſer vom Vater gegeben ſind (vergl. über das διδόναι zu Joh. 6, 37. 44.), auch unverlierbar ihm angehören, führt Chriſtus offenbar mit der wehmüthigen Empfindung aus, daß dieſe Perſönlichkeiten, zu denen er ſprach, welche doch im weiteſten Sinn der Wirkſamkeit des Herrn auch Objecte der Erlöſung ſeyn ſollten, verloren gehen würden, indem ſie ſich einer andern Kraft als der des Guten hingaben. (Vergl zu Joh. 8, 44.) Die Unverlierbarkeit der wahren Gläubigen, auch bei allen Verſuchungen, die über ſie kommen mögen, liegt aber nicht in ihrer Treue, ihrer Entſchie-

denheit, ſondern in der Macht Gottes begründet. Hier hat die Prädeſtinationslehre ihre edle, heilige Seite; es gibt eine Prädeſtination der Heiligen, die Schrift predigt ſie von einem Ende bis zum andern. Zwar nicht ſo, daß eine gratia irresistibilis den widerſtrebenden Willen des Menſchen zwingt, wohl aber ſo, daß der Gottes Gebote liebende und haltende Wille des Menſchen allein gewirkt iſt durch Gottes Gnade. Deshalb hat noch kein Heiliger bekannt, er ſey durch irgend etwas Anderes (vor allen durch nichts in ihm ſelbſt Ruhendes,) als durch die Kraft der Gnade geheiligt. Hiernach heißt in unſerer Stelle auch Gott der Haltende, und es heißt nicht, „meine wahren Freunde halten ſich an mir unerſchütterlich feſt," denn dann würde kein Menſch ſelig. Die Bezeichnung des Vaters aber als der abſoluten Macht (μείζων πάντων ἐστί,) hat offenbar ſeine Beziehung auf das Böſe und ſeinen Repräſentanten, deſſen feindſelige Thätigkeit (ἁρπάζειν) ohnmächtig erſcheint, gegen die ſiegreiche Gewalt des Guten. Zur nähern Aufklärung über ſein Verhältniß zum Vater ſetzt denn der Herr hinzu: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν, welches Wort den Mittelpunkt dieſes ganzen Geſprächs bildet. Da mit dem Begriff des πατήρ der des υἱός nothwendig gegeben iſt, beſagt jene Stelle eben ſo viel als: ὁ υἱὸς καὶ ὁ πατὴρ ἕν εἰσι, weshalb der Erlöſer mit Recht ſagen konnte, auch ohne daß wir eine Abkürzung des Geſprächs anzunehmen brauchen, ὅτι εἶπον, υἱὸς τ. Θ. εἰμί. (V. 36.) Der Zuſammenhang der Stelle führt offenbar zunächſt auf die Idee der Macht, ſo daß das μείζων πάντων ἐστί (V. 29.) auch auf den Sohn geht. Nun aber iſt eine göttliche Eigenſchaft nicht ohne die andere denkbar, folglich muß das ἓν εἶναι die Weſensgleichheit des Sohnes mit dem Vater bezeichnen. Ganz unbefangene Ausleger indeß, wie Lücke und Tholuck, haben doch geglaubt, unſere Stelle auf die Weſensgleichheit nicht beziehen zu dürfen, weil Johannes in andern Stellen das ἓν εἶναι auch vom Verhältniß der Jünger zu ſich gebrauche. (Vergl. 17, 11. 21. 22.) Allein in dieſen Stellen finden wir ja den bedeutungsreichen Zuſatz: καθὼς καὶ ἡμεῖς ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν. Dieſer hätte ſchon darauf leiten müſſen, daß hier der Sinn des Ausdrucks kein ſpecifiſch verſchiedener ſeyn mögte, und daß dies auch nicht der Fall iſt, zeigt ſich bei genauerer Betrach-

tung klar. Will man nämlich die arianiſch-ſocinianiſch-rationaliſtiſche Auffaſſung geltend machen, daß das ἓν εἶναι ſich nur auf die Einheit des *Willens*, nicht des *Weſens* bezöge, ſo vergeſſe man doch ja nicht, daß *wahrhafte* Einheit des Willens ohne Einheit des Weſens etwas Undenkbares iſt. Wenn daher Chriſtus von einer Einheit des *Willens* der Seinigen mit ſich redet, ſo geſchieht das nur in ſofern, als ſolche Einheit des Willens ihnen durch vorhergängige Mittheilung ſeines *Weſens* möglich gemacht iſt *). Die tiefe Idee einer Gleichförmigmachung der Gläubigen durch die *Weſensmittheilung* von Seiten des Herrn (die wir Joh. 6. in dem Genießen ſeines Fleiſches und Blutes fanden) ſcheint den genannten Auslegern hier entſchwunden zu ſeyn; hält man ſie aber feſt, ſo iſt klar, daß hier wie dort nur von Weſenseinheit die Rede ſeyn *kann* **). — Außerdem iſt nicht zu überſehen, daß ἓν und nicht εἷς geſetzt iſt. Die Wahl des erſtern Ausdrucks leitet auf die richtige Faſſung des Verhältniſſes der Dreiheit zur Einheit in den Trias. Die Dreiheit der *Perſonen* bildet eine Einheit des *Weſens*, aber nicht der *Perſon*, welche letztere Ausdrucksweiſe nicht *übernatürlich*, ſondern *widernatürlich* ſeyn würde. Die älteſten Kirchenlehrer kennen auch bekanntlich die ſpätere ſeit Auguſtinus und dem ſogenannten athanaſianiſchen Symbol gebräuchlich gewordene Anſicht nicht, der zufolge man eine *numeriſche* Einheit der Dreiheit der Perſonen behauptete.

31—33. Von *Weſenseinheit* verſtanden die Juden auch ganz richtig den Ausdruck; indem ſie aber glaubten, nicht Gott habe Chriſtum ſich gleich gemacht, ſondern er habe ſich die Gottgleichheit angemaßt (V. 33.), ſahen ſie darin eine Gottesläſterung. Hier lohnt es ſich nun, auf V. 23. zurückzuſehen und den

*) Dies erkennt auch *Tholuck* in der vierten Auflage (S. 195.) an, indem er bemerkt, daß, auch von den Jüngern gebraucht, ἓν εἶναι nicht bloß eine *äußerliche* Uebereinſtimmung des Willens andeute, ſondern auf *innere* Lebensgemeinſchaft führe, als den Quell der Willensübereinſtimmung. Daß der Ausdruck ſo gefaßt werden muß, iſt unverkennbar, denn das ἓν εἶναι der Gläubigen mit dem Herrn beruht auf dem Theilhaftwerden der göttlichen Natur durch die Mittheilung ſeines Geiſtes. (Vergl. 2 Petr. 1, 4.)

**) Auf dieſelbe Idee führt auch gleich im Folgenden die Rede Jeſu Joh. 10, 35 ff.

Begriff υἱὸς τ. Θ. genau zu beſtimmen. Die Juden hielten Jeſum für einen gewöhnlichen Menſchen (ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν Θεόν), nichtsdeſtoweniger aber hielten ſie es für möglich, daß er der Meſſias ſey, und fanden keine Blasphemie darin, als er offen erklärte, er ſey es. (V. 25.) Als er ſich aber Sohn Gottes nannte, hoben ſie Steine auf und ſchrieen: er läſtert Gott. Offenbar iſt hiernach ganz undenkbar, daß Sohn Gottes bei den Juden zur Zeit Chriſti ein mit Meſſias gleichbedeutender Name geweſen ſey, vielmehr bedeutete er etwas Höheres, Uebermenſchliches. Wie der Sohn nach irdiſchen Geſetzen die Würde des Vaters trägt, ſo bezeichnet auch der Ausdruck „Sohn Gottes" die Gleichheit der Würde, und dieſe ſchrieb die gewöhnliche Volksanſicht ſelbſt dem Meſſias nicht zu, der nur ein ἄνθρωπος κατ' ἐκλογὴν war. Wenn daher der Name υ. τ. Θ. mit dem Namen Chriſtus verbunden wird (wie Joh. 1, 50. 6, 69. 9, 17. 35.), ſo iſt der erſtere eine nähere Beſtimmung des letztern, und die Zuſammenſtellung ſo zu verſtehen: „der Meſſias, welcher (nach der tiefern Anſicht) eine Erſcheinung des Sohnes Gottes oder des Logos iſt." Wäre der Name ein geläufiger Meſſiasname geweſen, ſo hätte ja nothwendig ſich die Vertheidigung Jeſu ganz anders geſtalten müſſen; er hätte nur zu ſagen brauchen, ich antworte ja nur auf eure Frage (V. 24.), wie liegt darin eine Läſterung, daß ich mich für den Meſſias erkläre, für den mich zu halten ihr ja ſelbſt eine gewiſſe Geneigtheit habt? Statt deſſen erinnert der Erlöſer anfänglich wieder an ſeine καλὰ ἔργα, und als die Juden erklären, dieſe erkenneten ſie in ihrem Werthe an, führt Chriſtus einen Beweis aus dem A. T., der hinlänglich zeigt, wie er ſelbſt dieſen Ausdruck tiefer gefaßt wiſſen wollte.

34—36. Der Herr citirt die merkwürdigte Stelle Pſ. 82, 6. Was zuvörderſt die Citationsformel anlangt, ſo iſt in derſelben νόμος in weiterm Sinn vom A. T. überhaupt gebraucht (ſynekdochiſch vom Haupttheil, der Thorah, wie das Ganze benannt). Eben ſo kommt der Ausdruck Joh. 12, 34. 15, 25. vor. Was ſodann die Stelle ſelbſt betrifft, ſo lauten die Worte: אֲנִי אָמַרְתִּי אֱלֹהִים אַתֶּם וּבְנֵי עֶלְיוֹן כֻּלְּכֶם׃ LXX. ἐγὼ εἶπα, Θεοί ἐστε, καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες. Aus dieſer Zuſammenſtellung von Θεός und υἱὸς ὑψίστου erklärt ſich, daß Chriſtus auch im Folgenden (V. 35. 36.) Gott und Sohn Gottes gleichbedeutend braucht.

Der Sohn theilt die Natur des Vaters, der Sohn Gottes iſt daher ſelber Gott; ſo ſchloſſen die Juden und die Richtigkeit dieſes Schluſſes erkennt Jeſus ſelbſt an. Es handelt ſich nur um die *Anwendbarkeit* des Gottesnamens in beſtimmten Fällen, und *dieſe* will der Erlöſer durch das Citat beweiſen. Die gewöhnliche Art, wie man den Gebrauch der Citation in unſerer Stelle auffaßt, und für welche ſich auch *Lücke* und *Tholuck* erklären, iſt dieſe. Man ſagt, der Pſalm geht auf Richter oder Könige, dieſe hießen im A. T. Elohim, *weil ſie im Namen Gottes ihr Amt verwalten ſollten.* Wenn daher, ſchließt der Erlöſer, ſchon gewöhnliche Könige Götter heißen, ſo kann doch wohl der höchſte König Meſſias dieſen Namen führen. Man kann nicht ſagen, daß dieſe Auffaſſung etwas geradezu Falſches oder Gezwungenes hätte; inzwiſchen ſtößt man doch bei derſelben an, indem der Ernſt und die Strenge des moſaiſchen Monotheismus nicht zu der Leichtfertigkeit paßt, womit der heilige Namen Gottes menſchlichen Individualitäten beigelegt erſcheint, wenn die Sitte, Könige Elohim zu nennen, keinen andern Grund hätte, als den, daß ſie im Namen Gottes ihr Amt verwalten ſollten. Wer nennt einen Geſandten *Majeſtät*, weil er im Namen ſeines Monarchen handelt? Die Sitte an ſich iſt unzweifelhaft; man vergl. nur 2 Moſ. 21, 6. 22, 8. 28. mit 2 Moſ. 18. 15. 5 Moſ. 1, 17. 19, 17. Es fragt ſich daher nur, woher die auffallende Anwendung des Namens Elohim kam? Die Stelle 2 Moſ. 18, 15. läßt uns dies am beſten erkennen. In dieſer Stelle heißt es: כִּי־יָבֹא אֵלַי הָעָם לִדְרֹשׁ אֱלֹהִים. Dieſe Worte ſind eben von der königlichen und richterlichen Thätigkeit Moſis zu verſtehen und man ſieht daher, Gott ſelbſt wird eigentlich nach ächter theokratiſcher Anſicht als der wahre König und Richter Iſraels aufgefaßt, der nur ſeine Organe hat, durch welche er ſich offenbart. Es ſetzt alſo der Name Elohim, von Obrigkeiten gebraucht, eine *reale Verbindung* der Perſönlichkeit mit Gott voraus: findet dieſelbe nicht ſtatt, ſo hat auch der Name keine Wahrheit. Daß der Erlöſer die Pſalmſtelle (Pſ. 82, 6.) ſo verſtanden wiſſen will, zeigen klar die Worte: πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐγένετο. Dieſe Formel ſteht der bekannten Phraſe parallel: וַיְהִי דְּבַר יְהוָה עַל פְּלֹנִי, wodurch bekanntlich der Moment der höhern Mittheilung, wie ſie die Propheten empfingen, be-

zeichnet wird. Nicht bloß ächte politiſche Obrigkeiten ſind hier demnach zu verſtehen, ſondern auch Propheten und gotterleuchtete Männer überhaupt, die nach theokratiſcher Anſicht auch richten durften, weil Gott, der einzige wahre Richter, durch ſie ſprach. Alle dieſe hießen Kinder Gottes, weil Gottes Kraft und Weſen in ihnen wirkte und ſich durch ſie offenbarte. Es findet alſo eine reale Parallele zwiſchen denſelben und zwiſchen Chriſtus ſtatt, nur daß in ihm die abſolut-vollkommene Offenbarung Gottes ſich darſtellte, weshalb er auch der Sohn Gottes ſchlechthin heißt, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, während die andern mehr υἱοὶ τοῦ λόγου (um mich dieſer philoniſchen Unterſcheidung zu bedienen) zu nennen wären. In dieſem eminenten Sinn nennt ſich hier der Herr ſelbſt: ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασε. Der Ausdruck ἁγιάζειν = הִקְדִּישׁ, iſt hier in der eigentlichen und nächſten Bedeutung feſtzuhalten*), in der er = ἀφορίζειν gebraucht wird; „aus einer Menge ausſondern," vornemlich zu heiligem Gebrauch. Während nemlich alle Propheten und diejenigen, zu denen das Wort Gottes kam, ἡγιασμένοι in Beziehung auf die Welt genannt werden können, iſt der Meſſias der Ausgeſonderte unter dieſen ἡγιασμένοις ſelbſt, alſo der ἅγιος τοῦ Θεοῦ κατ' ἐξοχήν. (Vergl. Joh. 6, 69.) Um die Argumentation zu verſtärken und für die Zuhörer ſelbſt bindend zu machen, ſetzt Jeſus noch hinzu: καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή. Der Begriff des λυθῆναι iſt hier eben ſo wie Mt. 5, 17. Galat. 2, 18. zu faſſen; die Schrift als der ausgeſprochene Wille des unwandelbaren Gottes iſt ſelbſt unwandelbar und unauflöslich.

37 — 39. Dieſe Worte ſind Jeſu (vergl. die zu 5, 36. gegebene Erklärung) nicht unwichtig, um aus ſeinen eignen Mittheilungen das Verhältniß der Wunder zu dem Beweiſe, der in der innern Gotteskraft ſeiner Worte ruht, zu erkennen. Offenbar nemlich iſt hier ein doppeltes πιστεύειν unterſchieden, das πιστεύειν τοῖς ἔργοις und das πιστεύειν ἐμοί. Indem nun das letztere als durch das erſtere zu erzeugen dargeſtellt wird, erſcheint das πιστεύειν ἐμοί als das höhere. Es ſetzt volle Empfänglichkeit für die Wirkungen des Göttlichen voraus, welche von Jeſu ausgingen, und wo ſich ſolche Empfänglichkeit fand, da waren allerdings die Wun-

*) Vergl über ἁγιάζειν das Nähere zu Joh. 13, 31.

der mehr eine Zugabe. Wo dieſelbe aber fehlte, und die Eindrücke des Göttlichen von der einen Seite mit den mannigfaltigen Einwirkungen des Sündlichen, welche theils vom Innern und theils von der Umgebung ausgingen, kämpften, da bedurfte es durchaus eines jeden Zweifel beſeitigenden Merkmals himmliſcher Sendung, und dieſes eben gewährten die Wunder. Wo nun auch dieſe wirkungslos vorübergingen, da hatte die Ertödtung den höchſten Grad erreicht und die Sünde den Sieg gewonnen. (Ueber die Stellung γινώσκειν καὶ πιστεύειν vergl. zu Joh. 6, 69. Die Handſchriften laſſen hier bald die eine, bald die andere Idee aus, indem manchen Abſchreibern die Stellung unpaſſend ſchien. — Die Formel: ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ, κἀγὼ ἐν αὐτῷ, welche die Wechſelwirkung in der Liebe zwiſchen Vater und Sohn ausdrückt, wird zu 14, 10. näher erläutert. — Ueber V. 39. vergl. zu 7, 30.)

§. 7. Die Auferweckung des Lazarus.

(Joh. 10, 40 — 11, 57.)

Die letzten Verſe von Cap. 10. bilden nur den Uebergang zu der folgenden Erzählung. Der Herr verließ Jeruſalem, aber ohne nach Galiläa zurückzukehren; er begab ſich vielmehr jenſeits des Jordans in die Gegend, welche Johannes d. T. durch den Beginn ſeiner Wirkſamkeit geweiht hatte. Manche ältere Freunde des Täufers ſammelten ſich hier um ihn und fanden das Wort deſſelben an Chriſto beſtätigt. Wiewohl ſich der Täufer nicht als Wunderthäter gezeigt hatte, waren ſie doch überzeugt, daß ein prophetiſcher Geiſt in ihm wohnte und wirkte. Sie folgten daher dem Befehl dieſes Geiſtes und glaubten an Jeſus, deſſen Vorläufer Johannes nur ſeyn wollte.

Im elften Capitel folgt nun die wichtige Erzählung von der Erweckung des Lazarus*). Wir nehmen von derſelben Veran-

*) Auffallend bleibt immer, daß dieſe Erzählung bei den Synoptikern fehlt; ich kann es unmöglich für Zufall halten, oder daraus erklären, daß ſie mehr von Galiläa berichten. Vielmehr muß ein beſtimmter Grund ſie abgehalten haben, die Erzählung einer Begebenheit aufzunehmen, die ſolches Aufſehen erregte. Vielleicht iſt die Vermuthung richtig, daß man die Aufmerkſamkeit nicht auf die noch exiſtirende Familie des Lazarus, oder gar auf ihn ſelbſt, falls er noch lebte, lenken wollte. Bei Johannes fiel dieſe Rück-

laſſung, noch einmal den Blick auf die Natur des Todes ſelbſt zu lenken (vergl. das bei der Erweckung der Jünglings von Nain im Comm. Th. I. S. 259 ff. zu Lc. 7, 11. Bemerkte), auf deſſen Erkennung bei Todtenerweckungen Alles ankommt, weil die Genauigkeit der Relation dieſer Erweckungsgeſchichte den höchſten Grad von hiſtoriſcher Gewißheit gibt, der denkbar iſt, bei ihr daher am zweckmäßigſten eben dieſer wichtige Umſtand erwogen wird. Der Tod iſt noch jetzt für die ſo ſehr entwickelte Medicin ein ſo räthſelhafter Vorgang, daß Fälle eintreten, in denen der Arzt ſich vor der eingetretenen Verweſung, die oft lange ausbleibt, von allen Kriterien verlaſſen ſieht, um beſtimmen zu können, ob der lebloſe Zuſtand des Körpers wahrhafter Tod, oder nur tiefe Ohnmacht, Scheintod, iſt. Wie viel mehr mußte dies bei dem unvollkommenen Zuſtande der Heilkunde im Alterthum der Fall ſeyn, und namentlich im Morgenlande, unter Juden, welche den Todten nicht nach Sonnenuntergang unbegraben ließen! Es iſt daher ein undankbares Bemühen, aus äußern Gründen nachweiſen zu wollen, die vom Heilande nach der evangeliſchen Geſchichte erweckten Todten, und ſo auch Lazarus, ſeyen nicht ſcheintodt geweſen *). Wenn daher Spinoza ſich bereit erklärte, ſein Syſtem aufzugeben und den chriſtlichen Glauben anzunehmen, wenn man ihn von der Wahrheit der Auferweckung Lazari überzeugen könne; ſo fühlte er wohl, daß ein ſolcher Beweis für den Zweifler unmöglich iſt — und nach Gottes weiſer Ordnung auch unmöglich ſeyn ſoll **). Denn kein Wunder ſoll den zum Glauben zwingen, der ihm widerſtrebt, ſondern nur den im Glauben befeſtigen, der ſich ihm mit aller Neigung ſeines Innern zuwendet. Für den Letztern liegen aber in unſerer Erzählung theils

ſicht weg, da er ſpäter ſchrieb und außerhalb Paläſtina's lebte, als er ſein Evangelium verfaßte.

*) Gegen Paulus und Gabler (im theol. Journ. B. III.) führten dieſen Beweis namentlich Heubner und Reinhard. Neben vielen trefflichen Bemerkungen, die ſie machen, bleibt der Beweis doch mangelhaft.

**) Man will zwar aus 11, 39. folgern, daß der Verweſungsproceß, das ſichere äußere Zeichen, daß die belebende und erhaltende Pſyche den Leib verlaſſen habe, ſchon eingetreten ſey; allein die Erklärung der Stelle wird zeigen, daß die Worte ἤδη ὄζει als Beweismittel nicht gebraucht werden können.

genug hülfreiche Nebenmomente, theils ſtellt ſich die Hauptſtütze des Glaubens an Todtenerweckungen darin ganz unverkennbar heraus, nämlich die offene, unumwundene Erklärung Jeſu, daß Lazarus todt war. (11, 13.) Die Wahrhaftigkeit des Herrn iſt das einzige vollkommen ſichere Fundament des Glaubens an die Realität des Todes der Auferweckten, eines Factums, das ſonſt von uns auf keinem Wege weiter ermittelt werden kann *). Wo daher der Erlöſer ſelbſt den Tod leugnet, können wir auch keine Todtenerweckung ſehen, ohne uns der ſicherſten Baſis unſerer Ueberzeugung ſelbſt zu berauben. (Vergl. über die Tochter des Jair zu Mt. 9, 24.) Die Form der Darſtellung unſerer Begebenheit läßt überdies einen Umſtand recht erkennen, der bei allen Wundern vorzugsweiſe zu berückſichtigen iſt. Die ausführlichen Geſpräche nämlich, die Chriſtus mit den Jüngern und mit den beiden Schweſtern führt, enthüllen klar, daß der Herr in ihnen allen eine Steigerung ihres innern Lebens dabei beabſichtigte. Ja, wir müſſen dieſe Steigerung als den Zweck des Hergangs ſogar bei Lazarus ſelbſt ſetzen; es wäre unwürdig, ſich zu denken, daß er als bloßes Mittel für Andere gebraucht ſey. In ihm ſelbſt ſind Urſachen anzunehmen, die ſolche ausnehmend wunderbaren Führungen motivirten. Ich bin geneigt, mir ſeinen Zuſtand etwa in dieſer Art zu denken. Er war ohne Zweifel ein Mann von hoher geiſtlicher Berufung, deshalb liebte ihn der Erlöſer, aber er mogte auch ſchwere Verſuchungen haben und nicht leicht zum neuen Leben der Wiedergeburt gelangen können; vielleicht bedurfte er daher einer beſonders ſtarken Erregung, welche die Weisheit Gottes eben in dieſer Form ihm zuzuführen für gut fand. Die ſo ungemein ausführliche Erzählung der Erweckung des Lazarus iſt ohne Zweifel daher abzuleiten, daß die Begebenheit mit der Hauptaufgabe des Johannes ſo innig verknüpft iſt. Hier nämlich erſcheint Chriſtus factiſch als die ζωή, indem er den Tod ſelbſt in ſeiner ſchroffen Aeußerung, der phyſiſchen, zu überwältigen im Stande iſt. Außerdem hatte ſie wegen der Nähe Jeruſalem wichtigere Folgen, als andere Begebenheiten dieſer Art.

*) Wenn Paulus und Gabler auch beweiſen wollen, Jeſus habe den Lazarus nicht wirklich für todt gehalten, noch ſeine Auferweckung vorausgeſehen, ſo müſſen ſie offenbar dem einfachen Texteswort Gewalt anthun, und die Polemik gegen ſie iſt in dieſer Beziehung durchaus ſiegreich.

1. 2. Zunächſt ſchildert Johannes die Scene. Die Familie wird den Leſern bekannt gemacht, daher die Beziehung auf ein Factum, das erſt ſpäter (12, 1 ff.) erzählt wird. Da Jeſus ſo oft im Schooß derſelben weilte, und namentlich in den letzten Tagen ſeines irdiſchen Lebens ſie oft beſuchte, erklärt ſich dies ſehr leicht. Auffallend ſcheint aber, daß Bethanien (welches übrigens nur 15 Stadien von Jeruſalem entfernt lag, vergl. V. 18.) eine κώμη der Maria und Martha, nicht des Lazarus hieß. Dies könnte ſo verſtanden werden, als ſeyen die Schweſtern Beſitzerinnen des Fleckens geweſen; dagegen ſpricht aber die jüdiſche Verfaſſung, welche den Beſitz ganzer Ortſchaften unmöglich machte. Es iſt daher in dieſem Ausdruck nichts Anderes zu ſuchen, als eine Bezeichnung der Zuneigung jener Schweſtern zu dem Erlöſer, um derentwillen Bethanien nach ihnen benannt wird.

3. 4. Sobald Lazarus erkrankte, eilten die Schweſtern, ſich an den zu wenden, welchen ſie ſelbſt ſchon oft als Helfer in aller Noth erprobt haben mogten. Auffallend iſt aber, daß der Herr beim Empfang der Nachricht erklärt: αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον, da Lazarus doch ſtarb *). Lücke hat ſich bei der Erklärung dieſer Stelle dahin ausgeſprochen, es mögte die Krankheit damals, als Jeſus die Kunde erhielt, wirklich nicht tödtlich geweſen, es aber hernach geworden ſeyn. Allein wie konnte der Erlöſer das auf den bloßen Bericht des Boten hin mit ſolcher Beſtimmtheit erklären, wenn man ſein höheres Wiſſen hier ausſchließt, wie Lücke thun zu müſſen glaubt? Weit einfacher und der ganzen Erzählung angemeſſener iſt es, zu ſagen, der Heiland ſprach dieſe Worte mit Hinſicht auf die Auferweckung, die er ſchon im Geiſte als verwirklicht ſchaute. Die dunkle Form der Rede ward aber, wie Tholuck richtig bemerkt, durch die Berückſichtigung der Schweſtern herbeigeführt; dieſe ſollten im Glauben vollendet werden, und da Lazarus ſchon geſtorben war, als die Kunde von dem nach Chriſti Ausſpruch nicht tödtlichen Ausgang der Krankheit einlief, mußten ſie in einen innern Kampf ſich geführt ſehen, ob ihr erhabener Freund auch wahr geredet hätte. Tholuck glaubt auch noch eine Berückſichtigung der Jün-

*) Der Ausdruck ἀσθένεια πρὸς θάνατον entſpricht dem hebr. חָלָה לָמוּת 2 Kön. 20, 1. von der Krankheit des Hiskias.

ger in dieſen Worten zu finden, die es nicht hätten tragen können, wenn Chriſtus ſich offen über die Krankheit ausgeſprochen hätte und doch noch zwei Tage geblieben wäre (V. 6.); allein das iſt mir weniger wahrſcheinlich, denn um dieſe zu beruhigen, hätte er ſie ja von den Gründen ſeines Bleibens in Kenntniß ſetzen können. Als Zweck der Krankheit wird nun die δόξα τοῦ Θεοῦ genannt. Vergl. 9, 3., wo in gleicher Verbindung die φανέρωσις τῶν ἔργων τοῦ Θ. erwähnt wird.) Sie ſoll ein Moment werden, um die Herrlichkeit des Vaters in und an dem Sohne zu enthüllen. Nicht zu überſehen iſt aber hierbei, daß in dieſen Worten nur die eine Seite des Zwecks der Krankheit herausgehoben iſt, denn Lazarus konnte, wie ſchon bemerkt wurde, nicht als bloßes Mittel gebraucht werden. Die große Erfahrung in ſeinem Leben gehörte ebenſowohl in ſeine Lebensentwicklung hinein, als ſie ein Moment in der allmähligen Offenbarung der Herrlichkeit Chriſti vor der Welt bilden ſollte.

5 — 8. Um des ſtarken Contraſtes willen ſtellt der Evangeliſt die Liebe Chriſti zur Familie des Lazarus, wie zu ihm ſelbſt und ſein Bleiben in Peräa unmittelbar an einander; nach zwei Tagen erſt fordert er die Jünger zum Aufbruch auf. Weshalb aber eilte der Herr nicht ſofort, um der Familie ſobald als möglich die Hülfe zu bringen, die er ihr doch zugedacht hatte? Ich theile auch hier Tholuck's Anſicht, daß es nicht ausreicht, mit Lücke zu ſagen, Chriſtus hätte in Peräa einen ſo reichen Wirkungskreis gefunden, daß er das Geiſtliche nicht aufgeben konnte, um leibliche Hülfe zu bringen. Denn er hätte ja einige Jünger zurücklaſſen, auch bald dahin zurückkehren können, und würde in dieſem Fall dort nichts verſäumt haben; überdies war die Erweckung des Lazarus für ihn ſelbſt, für die Schweſtern und die vielen Bekannten ja ebenfalls eine geiſtliche Hülfe. Denn offenbar ſollten Alle, auch Lazarus ſelbſt, durch dieſe Offenbarung der Herrlichkeit Gottes wachſen am inwendigen Menſchen. V. 15. macht überdies zu gewiß, daß der Erlöſer nicht wider Willen zurückgehalten ward; er verſchob vielmehr die Zeit der Rückreiſe. Die einzig richtige Anſicht iſt ſicherlich die, wornach durch dieſe Zögerung mit der Hülfe der Glaube Derer, die dabei betheiligt waren, geübt werden ſollte. Jeſus zeigte ſich hier ähnlich wie beim kananäiſchen Weibe, um die Kraft des innern Lebens mächtig zu

ſteigern *). Ein Zwiſchengeſpräch theilt uns Johannes noch mit zwiſchen Chriſtus und den Jüngern, welche ihn von der Reiſe nach Judäa zurückzuhalten ſuchen. Ihre Liebe zu Lazarus war gewiß lebhaft genug, um ſeine Gegenwart bei ihm zu wünſchen; vielleicht dachten ſie aber, die Gefahr ſey nicht ſo dringend, der Herr könne durch ſeinen Willen in die Ferne wohlthätig auf Lazarus wirken. (Nῦν ſteht hier = ἀρτίως, in der Bedeutung „ſo eben, kürzlich," wie es auch bei Profanſcribenten vorkommt.)

9. 10. Auf die Warnung der Jünger, ſich nicht in Gefahr zu begeben, antwortet der Herr mit einem räthſelhaften Ausſpruch, der, man mag ihn wenden, wie man will, nicht rein in den Zuſammenhang hineingeht. Hält man nämlich mit Lücke u. A. die Worte: οὐχὶ δώδεκά εἰσιν ὧραι τῆς ἡμέρας; feſt, ſo paßt dieſer Ausdruck zwar ſehr ſchön als Bezeichnung der Arbeitszeit, während der man ruhig ſein Geſchäft abwarten könne, ſo daß der Gedanke der Stelle 9, 4. 5. parallel iſt, „ich muß wirken, ſo lange es Tag iſt;" allein im Folgenden will das περιπατεῖν ἐν τῇ νυκτὶ gar nicht für den Erlöſer paſſen, man müßte denn V. 10. bloß als nichts bedeutende Ausmalung betrachten wollen, die nur den Gegenſatz vom περιπατεῖν ἐν τῇ ἡμέρᾳ hinſtellen ſoll; eine Annahme, die ſich indeß bei dem Tiefſinn, welcher in den bildlichen Reden Chriſti liegt, gar nicht empfiehlt. Verſucht man aber dieſen letzten Worten Bedeutung abzugewinnen, mit Chryſoſtomus, Calvin, Lampe, indem man ſie auf die Jünger bezieht, denen Jeſus ſich als das ihren Pfad erhellende Licht darſtellt; ſo ſcheinen dazu wieder die 12 Stunden gar nicht zu paſſen. Lücke äußert, daß überdies jede Beziehung des φῶς auf Chriſtus, als das Licht der Welt, unſtatthaft ſey, weil es ausdrücklich heiße: φῶς τοῦ κόσμου τούτου. Allein dabei iſt verkannt, daß dieſer Zuſatz ja nur auf das Gleichniß geht; bei der Auflöſung des Gleichniſſes aber iſt offenbar die Sonne Bild

---

*) De Wette in ſeinem Andachtsbuch (Berlin 1825.) B. I. S. 292 f. bemerkt hiergegen, Jeſus habe nie abſichtlich und willkührlich ſeine Wunder herbeigeführt oder vergrößert — es müſſe ihn daher etwas Aeußeres abgehalten haben. Allein hält man nur feſt, daß der Erlöſer ja nicht aus Willkühr blieb, ſondern aus innerer Anregung des Vaters, ohne deſſen Willen er nichts that, ſo fällt dieſer Einwurf weg.

von etwas Höherem. Dieſe Dunkelheit der Rede iſt denn benutzt, um den Gedanken auf eine bloße Trivialität zurückzuführen, wie wenn geſagt ſey, man reiſe doch ſicherer und ruhiger bei Tage als bei Nacht; ſolche Bemerkungen wird aber Niemand im Munde Chriſti in Augenblicken erwarten, in welchen ſeine Seele die erhabenſten Gedanken bewegte. Es bleibt daher nichts, (wie auch zu 9, 4. 5. bemerkt wurde, vergl. mit 12, 35. 36.) als eine mehrſeitige Beziehung in dem Ausſpruch Chriſti anzunehmen. Er faßt ſich ſelbſt wieder in doppelter Hinſicht auf, einmal als den Menſchen brüderlich naheſtehend, als ſein befohlenes Tagewerk vollendend; denn in ſeiner höhern Würde, als geiſtiger Erleuchter der Welt, als Förderer alles Guten und Schönen auf Erden. In den erſten Worten waltet jene Beziehung vor, in den letzten dieſe; der erſte Satz geht daher mehr auf die Perſon des Herrn, der letztere mehr auf die Jünger. In ihrer ſorglichen Bemerkung für den Herrn miſchte ſich nämlich auch Furcht für ſie ſelbſt (wie V. 16. klar zeigt, wornach ſie den Tod fürchteten von der Reiſe nach Judäa); rückſichtlich dieſer leitet ſie Chriſtus darauf hin, daß ſie mit ihm, im Glanze ſeines Lichtes, nichts zu befürchten haben würden. Eine Beziehung auf die Widerſacher, als welche im Finſtern ſchleichend krumme Wege wählten *), iſt wohl in keiner Weiſe anzunehmen, indem eine Berückſichtigung derſelben hier gar nicht in den Zuſammenhang hineingehört; das περιπατεῖν ἐν τῇ νυκτί ſoll die Jünger warnen, nie ohne ihn und ſein Licht wandeln zu wollen, mit ihm aber überall hin und zu aller Zeit. Dieſer Anſicht zufolge, daß in unſern Verſen ein Doppeltes verſchmolzen iſt, erklärt ſich auch am leichteſten der ſchwierige Satz: ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ. Das Gleichniß erfordert zunächſt αὐτῷ und nach der lange beliebten Vertauſchung von Präpoſitionen und Wortfügungen ſollte ἐν αὐτῷ für αὐτῷ ſtehen. Weit richtiger iſt aber, den eigentlichen Sinn ſtreng feſtzuhalten und in dieſen Worten den Uebergang angedeutet zu finden von der uneigentlichen in die eigentliche Rede. (Gerade wie Lc. 16, 8. ein ſolcher Uebergang von der uneigentlichen zur eigentlichen Rede ſich findet.) In dem

*) Eine ſolche Beziehung deutet de Wette an, in dem angeführten Andachtsbuch S. 294.

Gleichniß iſt das Licht natürlich als äußerlich wirkſam zu denken, in der Auflöſung deſſelben ſoll aber φῶς die den Menſchen innerlich über Gott und ſein Verhältniß zu ihm aufklärende Kraft ſeyn, und darauf eben weiſt das ἐν αὐτῷ hin.

11 — 16. Nach Ablauf von zwei Tagen (V. 6.) ſprach hierauf der Erlöſer ſeinen Jüngern offen aus, was er im Geiſt erkannte, (an die Sendung neuer Boten mit der Todesnachricht iſt nicht zu denken, die würde Johannes nicht unerwähnt gelaſſen haben da er ſo ſorgfältig erzählt, falls ſie ſtatt gehabt hätte), daß Lazarus geſtorben ſey und er hinginge, ihn zu erwecken. Da Jeſus aber den Tod Schlaf genannt hatte, dachten die Jünger an wirklichen Schlaf und ſahen darin eine wohlthätige Kriſis; ohne Zweifel heben ſie dies hervor, um ſeine gefahrvolle Reiſe als unnöthig darzuſtellen. Da erſt ſprach Jeſus unumwunden (παῤῥησίᾳ) das: Λάζαρος ἀπέθανε, aus, doch gleich mit dem Zuſatz, daß ſein Tod kein Verluſt, ſondern nur ein Moment hoher Freude ſey, indem er zur Vollendung ihres Glaubens führen werde. In den Gemüthern, wenigſtens einiger Jünger, war inzwiſchen die Todesfurcht noch nicht vollſtändig beſeitigt; Thomas (vergl. zu Mt. 10, 3.) rief aus *), überzeugt, ihr Tod wie der des Meiſters ſey unabwendbar: ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ. In dieſen Worten ſpricht ſich allerdings eine große Treue aus, aber auch eine Glaubensſchwäche und ein Ueberſchätzen äußerer Umſtände und Verhältniſſe über die ſiegreiche Kraft des Geiſtes, welche überhaupt dieſen Apoſtel characteriſirt. (Vergl. zu Joh. 20, 24 ff.) Einer beſondern Erwähnung bedarf in dieſer Stelle nur noch das κοιμᾶσθαι und das dieſem Begriff correſpondirende ἐξυπνίζειν. Was den erſten Ausdruck anlangt, ſo iſt der Gebrauch deſſelben für den Tod bekannt genug (vergl. Mt. 27, 52. Ap. Geſch. 7, 60. 13, 36. 1 Kor. 7, 39. 11, 30. 15, 6. 18. 1 Theſſ. 4, 13 ff.); es handelt ſich nur über den Sinn des Gebrauchs. Es liegt da ſehr nahe, bloß an die äußere Aehnlichkeit zu denken, die zwiſchen dem todten Leichnam und dem Schlafenden ſtatt findet, und es iſt in der That wahrſcheinlich, daß die nächſte Veranlaſſung zu dieſem Sprachgebrauch in ihr lag.

*) Der Ausdruck συμμαθητής findet ſich nur in dieſer einzigen Stelle im N. T.

Allein wenn auch bei den Meiſten nur dunkel, ſo ſchloß ſich doch wohl in der Vorſtellung noch etwas Anderes an dieſe äußere Aehnlichkeit an; nämlich die Idee, daß der Verſtorbene auch geiſtig ſich in einem ſchlafähnlichen Zuſtande befinde. Ohne der Pſychopannychie das Wort zu reden, darf man doch behaupten, daß die Scheidung der Seele vom σῶμα, als nothwendigem Organ ihrer Wirkſamkeit, eine gewiſſe Depreſſion des Bewußtſeyns in ihr wirken muß; deshalb eben auch das Leben der ψυχή ohne σῶμα bis zur Auferſtehung ein bloßer Uebergangszuſtand iſt nach der Lehre der Schrift, die kein reingeiſtiges Unſterblichkeitsleben ohne Auferſtehung des Leibes kennt. Das ἐξυπνίζειν endlich findet ſich nur hier im N. T. (Ap. Geſch. 16, 27. findet ſich ἔξυπνος im gewöhnlichen Sinn.) Es iſt bloß wegen des Bildes vom ὕπνος angewendet, geradezu für ἀνίστανα kann es nicht ſtehen. Hiob 14, 12. ſteht es auch nur mit ὕπνος zuſammen bildlich von der Auferſtehung: ἄνθρωπος δὲ κοιμηθεὶς οὐ μὴν ἀναστῇ, ἕως ἂν ὁ οὐρανὸς οὐ μὴ συῤῥαφῇ καὶ οὐκ ἐξυπνισθήσονται ἐξ ὕπνου αὐτῶν.

17 — 20. Im Folgenden wird denn ausführlich das Zuſammenkommen des Herrn mit den beiden Schweſtern beſchrieben. Schon 4 Tage ruhte der Verſtorbene im Grabgewölbe, als Jeſus in der Nähe von Bethanien eintraf; die Nähe von Jeruſalem hatte viele Bekannte herbeigeführt, welche die Leidtragenden tröſteten. (V. 19. bezeichnet αἱ περὶ Μάρθαν καὶ Μαρίαν, die genannten Perſonen allein nach einem bekannten Gräcismus. Vergl. Winer's Gramm. S. 344. Doch könnte man hier ſagen, es hatten ſich ſchon aus dem Flecken ſelbſt Trauernde eingefunden, zu dieſen kamen nun noch andere aus Jeruſalem hinzu.) Mit dieſen zuſammen befand ſich Maria im Hauſe; Martha mogte draußen beſchäftigt ſeyn, genug ſie erfuhr zuerſt die Ankunft Jeſu und eilte ihm ſogleich entgegen. Tholuck äußert, es präge ſich hierin der Charakter der Schweſtern aus, Martha erſcheine als die mehr nach außen Thätige, Maria als die Stille, Beſchauliche. Allein das ſcheint mir nicht ganz richtig. Nach dem Charakter der Maria mußten wir nämlich erwarten, daß ſie ſofort und unter allen Umſtänden zu dem Heilande eilen würde; ſtille zu ſitzen, wenn ſie wußte, er ſey da, paßt durchaus nicht für ſie. Dazu kommt, daß die Geſchichte die Sache offenbar ſo darſtellt, daß

Maria nicht wußte, daß Chriſtus gekommen war. Er verweilte nemlich vor dem Flecken (V. 30.), vermuthlich weil da die Grabhöhlen waren, und als Martha der Maria meldet, Jeſus ſey da, ſagt ſie: ὁ διδάσκαλος πάρεστι. Dieſe Bemerkung wäre unpaſſend, wenn Martha wußte, daß Maria von der Ankunft des Herrn ſchon unterrichtet war.

21—27. Zunächſt theilt uns der Evangeliſt das Geſpräch Jeſu mit der Martha mit, welches dieſe mit dem Glaubensbekenntniß eröffnet, Lazarus würde nicht geſtorben ſeyn, wenn er zugegen geweſen wäre. (Eben ſo ſpricht Maria V. 32. ſich aus.) Ohne Zweifel dachte ſie ſich, Gott würde dann das Gebet Jeſu erhört und Lazarus hergeſtellt haben. Auf der Kraft dieſes Gebets, fährt ſie fort, ruhe ſogar noch ihr Hoffnung. (V. 22.) Was ſie aber hier eigentlich meint, das dem Gebet Chriſti noch möglich ſey, iſt dunkel; denn nach V. 39. ſcheint ſie an eine Auferſtehung nicht gedacht zu haben, und doch kann hier nicht wohl an etwas Anderes gedacht werden, wie denn auch Chriſtus gleich im Folgenden von der Auferſtehung redet. Am richtigſten iſt hier ohne Zweifel, das Gemüth der Martha ſelbſt als ſchwankend in ihren Hoffnungen und in ihren Zweifeln aufzufaſſen; bald traten jene lebendig in ihre Seele, bald gewannen dieſe wieder die Oberhand. Als daher der Herr der Auferſtehung erwähnt, verſteht ſie erſt die allgemeine Auferſtehung am jüngſten Tage und findet durch die Verweiſung auf dieſelbe ihre Sehnſucht nur unvollkommen geſtillt; die Möglichkeit einer augenblicklichen Erweckung ſcheint ihr demnach nicht vorgeſchwebt zu haben. Indeß lag gewiß in ihrer Sehnſucht, den geliebten Verſtorbenen wieder zu beſitzen, noch viel Materielles und Eignes, das abgeſtreift werden mußte, wenn die Erweckung des Bruders Bedeutung für ſie haben ſollte. Denn hätte ſie Lazarus bloß als den Sterblichen aus dem Rachen des Todes wiederempfangen, ſo blieb ja ſtets die ängſtigende Gefahr, ihn bald durch denſelben Feind wieder zu verlieren. Sie mußte ihn daher auf unverkennbare Weiſe wieder gewinnen, und ſomit ſelber mit ihm im Element des Unvergänglichen wurzeln; auf dieſes leitet ſie daher die tiefſinnige Rede des Erlöſers hin. Vom verlornen Bruder führt er ihre Aufmerkſamkeit auf den gegenwärtigen Heiland, für ihn, wie für ſie ſelbſt, und zeigt, daß ſie in ihm

allein gegen leiblichen und geiſtlichen Tod das vollkommene Heilmittel fände. In den wichtigen Verſen 25. und 26. iſt das Verhältniß von ζωή und ἀνάστασις zuvörderſt ins Auge zu faſſen. Wie ſchon zu Joh. 1, 4. bemerkt ward, ſind beide Ausdrücke eigentlich gleichbedeutend. Wie Chriſtus das Leben heißt, nicht bloß weil er lebendig macht (ζωοποιεῖ Joh. 5, 21.), ſondern weil er als die Quelle des Lebens (d. i. des wahrhaftigen Seyns) es ſelber iſt; eben ſo heißt er die Auferſtehung, nicht bloß weil er auferweckt, ſondern weil er ſie factiſch iſt. Die Auferſtehung iſt aber nichts Anderes als die ζωή im Conflict mit dem θάνατος, die ζωή ſelbſt faßt das Seyn ohne den Gegenſatz, der überwunden ſeyn will, auf, aber in der ἀνάστασις erſcheint das Leben, als das den Tod (in ſich und Andern) Tödtende. In dieſer ſiegreichen Offenbarung zeigt ſich das Leben in der Perſon des Herrn. Den Uebergang ſeiner Lebenskräfte bedingt wieder der Glaube; wo derſelbe wohnt, da hindert der (phyſiſche) Tod nicht die Offenbarung des geiſtigen Lebens; wo er fehlt, da iſt der phyſiſche Tod auch der geiſtige mit. Dunkel iſt die Verknüpfung von V. 26. mit 25., beſonders der Zuſatz: πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων. Will man nemlich ζῶν vom phyſiſchen Leben verſtehen, ſo entſtände der Sinn, daß der Gläubige gar nicht phyſiſch ſterbe; will man es geiſtig faſſen, ſo paßt nicht das οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα, weil es daſſelbe beſagt; am beſten empfiehlt ſich noch ζῶν καὶ πιστεύων als ein ἓν διὰ δυοῖν zu nehmen, in der Bedeutung: „wer lebendig glaubt" u. ſ. w. Allein dann iſt V. 26. ganz tautologiſch mit dem vorhergehenden: ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, κἂν ἀποθάνῃ, ζήσεται. Es ſcheint vielmehr in der Stelle ein Fortſchritt im Gedanken zu liegen; zuerſt heißt es ὁ πιστεύων ζήσεται (κἂν ἀποθάνῃ iſt bloß verſtärkender Zuſatz), dann ὁ ζῶν (d. i. wer durch den Glauben das Leben empfangen hat, ſo daß das πιστεύων εἰς ἐμέ bloß erklärender Zuſatz iſt,) οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα. In dieſen letzten Worten iſt denn die Abſolutheit des Lebens, welches Chriſtus mittheilt, in der höchſten Form ſeiner Offenbarung, der Beſiegung auch des phyſiſchen Todes, ausgedrückt. Auf die Frage Jeſu, ob ſie ſolches glaube, beſtätigt Martha, ſie habe ſo geglaubt und glaube noch ſo (πεπίστευκα), indem ſie ihn für den wahren Meſſias in der höchſten Bedeutung des Worts, als Sohn Gottes, Offenba-

rer des Vaters, halte. (Vergl. über υἱὸς τοῦ Θεοῦ in Verbindung mit Χριστός zu Lc. 1, 35. Da hier Χριστός voranſteht, macht die Stelle keine Schwierigkeit.)

28—32. Hieran reiht ſich denn das Geſpräch des Herrn mit der andern Schweſter Maria, welche Martha, ergriffen von dem begeiſterten Worte Jeſu, herbeiruft, ohne daß die anweſenden Juden den Grund ihrer Entfernung erfahren. (Vergl. zu V. 17.) Dieſe vermuthen bei ihrem Weggange, ſie ſey zum Grabe des Bruders gegangen, um (wie es bei den Juden gewöhnlich war*), in den erſten Tagen nach dem Todesfall mehrere Male täglich das Grab zu beſuchen), daſelbſt zu weinen. Als Maria Jeſum erblickt, wirft ſie ſich im Drange des Gefühls ihm zu Füßen und ruft wie Martha (V. 21.): κύριε, εἰ ἦς ὧδε, οὐκ ἂν ἀπέθανέ μου ὁ ἀδελφός. Aus dieſer Uebereinſtimmung ihrer erſten Rede läßt ſich folgern, wie ſehnſüchtig die Schweſtern die Ankunft ihres göttlichen Freundes erwartet haben mögen.

33—39. Die heftige Gemüthsbewegung der Maria ergriff auch die nachgeeilten Juden, — ſie weinten, und der Erlöſer, fern von ſtoiſchem Gleichmuth, weinte mit den Weinenden. (Röm. 12, 15.) Dieſe Theilnahme an der Geſammtſtimmung der Anweſenden neigte ihm die Gemüther der Juden wohlwollend zu, ſie riefen: ἴδε, πῶς ἐφίλει αὐτόν. Die Erhabenheit der chriſtlichen Sittenlehre über die ſtarre Todtheit des Stoicismus in dieſer warmen lebendigen Theilnahme an fremden Leiden, wie ſie Jeſus ächt menſchlich hier kund gibt, bedarf wohl keines Beweiſes; allein man kann zweifeln, ob der Schmerz Jeſu hier ganz wahr geweſen ſey. Er wußte ja doch, daß er Lazarus ſogleich erwecken werde, ja er hatte V. 15. geſagt: χαίρω, ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ, wie konnte er alſo jetzt weinen? Dieſe Schwierigkeit iſt von den Exegeten weniger berückſichtigt, als ſie es verdient, denn V. 38. heißt es wieder ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ κ. τ. λ. Man begnügte ſich, nachzuweiſen, daß ἐμβριμᾶσθαι nicht bloß die Bedeutung des Zürnens, ſondern auch des Trauerns habe. Jene paßte allerdings nicht in den Zuſammenhang unſerer Stelle, denn die Juden thaten nichts, was Zorn hätte erregen können; und

*) Vergl. Geier de luctu Hebr. (Francof. 1683,) pag. 183 sqq., wo auch nachgewieſen wird, daß andere Völker ähnliche Sitten hatten.

die Anſicht des Chryſoſtomus, daß Chriſtus über ſich ſelbſt gezürnt habe, weil er Thränen vergoß, iſt offenbar aus ſtoiſchen Grundſätzen hervorgegangen und hier völlig unanwendbar. Die Bedeutung „Trauern“ für ἐμβριμᾶσθαι iſt aber hinlänglich geſichert, indem es dem hebr. זָעַף entſpricht, das ebenfalls beide Bedeutungen in ſich vereinigt. (Vergl. Geſenius im Lex. u. d. W.) Die Schwierigkeit, welche, wie bemerkt, in dem Schmerzausdruck Chriſti an ſich liegt, löſt ſich einfach ſo, wenn man ſagt, das Object des Schmerzes war nicht ſowohl der einzelne Todesfall des Lazarus, denn dieſer ward ja ſofort durch ſeine Erweckung ein Quell der Freude, als der Tod und ſeine Schreckniſſe überhaupt, als Sold der Sünde, dem auch der auferweckte Lazarus noch unterworfen blieb, ſo daß er zweimal den Tod ſchmeckte. Der Geiſt Chriſti umfaßte immer die Geſammtheit, das Leid daher, welches ein einzelner Fall erweckte, erhob ihn zur Anſchauung der Allgemeinheit, und aus dieſer Anſchauung heraus konnte der Herr mit voller Wahrheit in den Schmerz der Anweſenden einſtimmen, weil das allgemeine Leiden noch keinesweges mit der iſolirten Auferweckung des Lazarus gehoben war. Daher ſteht auch nicht ohne Grund hier ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι, nicht τῇ ψυχῇ. Vergl. zu Joh. 13, 21. ἐταράχθη τῷ πνεύματι = dem ἐτάραξεν ἑαυτόν in unſerer Stelle.) Der letztere Ausdruck würde mehr ein individuell menſchliches Ergriffenſeyn bezeichnet haben, als hier ſtatt finden konnte. Lücke äußert, Jeſus habe nur als Menſchenſohn geweint, als Gottesſohn aber gewußt, daß Lazarus erweckt werden würde; aber conſequent müßte dies zu neſtorianiſcher Trennung des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſto führen; was Chriſtus in ſeinem irdiſchen Wandel überhaupt wußte, das wußte er eben in ſeinem menſchlichen Bewußtſeyn, welches wir nicht gleichſam für Augenblicke aufgehoben denken dürfen.

37 — 39. Beim Anblick der Thränen Jeſu äußern ſelbſt einige unter den Juden, Jeſus, der große Wunderthäter, der Blindgeborne ſehend machte, hätte ja auch (durch ſein Gebet V. 22.) ſeinen Tod hindern können. Es iſt durchaus kein Grund vorhanden, dieſe Aeußerung aus feindſeligen Motiven abzuleiten, wie wenn ſie hätten andeuten wollen, die Heilung des Blinden mögte auch wohl kein wahres Wunder ſeyn, denn daß Einige nach

V. 46. den Phariſäern Mittheilung von der Erweckung des Lazarus machten, kann man als bloßes Reſultat der Luſt, intereſſante Neuigkeiten mitzutheilen, betrachten. Der Herr langte indeß bei der Grabhöhle an und befahl, den Stein, der ſie ſchloß, zu entfernen. Die jüdiſchen Gräber waren nemlich gewöhnlich in Felſen gehauene Gänge, in denen kleinere Behältniſſe an den Seiten für die Leichen angebracht waren (nach Art der ägyptiſchen Gräber für die Mumien); die äußere Oeffnung ſchloß nun ein Felsſtück. Bei dieſen Worten regt ſich der Unglaube der Martha auf grelle Weiſe. An die Möglichkeit einer Erweckung des geliebten Todten denkt ſie nicht, ſie fürchtet nur, daß durch den Anblick der Verweſung das Bild, welches ſie von ihm in ſich trug, getrübt werden mögte; daher räth ſie, von der Oeffnung des Grabes abzuſtehen. Die Worte ἤδη ὄζει, ſind übrigens nicht als Ausdruck einer gemachten Erfahrung zu faſſen, „ich weiß, er riecht ſchon;" ſondern nur als Vermuthung, die ſie motivirt durch die Länge der Zeit, die er ſchon im Grabe lag*). Dieſe Stelle darf daher auch nicht benutzt werden zum Beweiſe, Jeſus habe den ſchon verweſeten Leib des Lazarus wieder erweckt. Da nemlich ausdrücklich dies nicht bemerkt iſt, ſo würde darin eine abſichtliche Verſtärkung des Wunders liegen, vor der ſich der Exeget zu hüten hat. Weit einfacher iſt die Annahme, daß, wie es ja oft geſchieht, daß die Verweſung ſehr ſpät eintritt, die Leiche des Lazarus, eben *weil* ſie wieder belebt werden ſollte, nach Gottes Führung von der Verweſung bewahrt blieb. Es würde in der That durch die Belebung eines ſchon verweſeten Leichnams das Wunder einen *monſtröſen* Character gewinnen; denn ſelbſt bei der allgemeinen Auferweckung der Todten iſt es nicht der verwesliche Leib, der auferſteht, ſondern das Unverwesliche wird erweckt. (Τεταρταῖος findet ſich nur hier im N. T. Die

*) Es darf höchſtens zugegeben werden, daß die Worte ἤδη ὄζει aus Erfahrung geſprochen ſeyn *könnten*; auf keinen Fall laſſen ſie ſich aber ſo faſſen, daß ſie einen *Beweis* enthalten, daß Lazarus Leib bereits in Verweſung übergegangen war. Da derſelbe offenbar nicht in den Worten liegt, macht man nur dadurch das Wunder überhaupt verdächtig, wenn man darauf beſteht, in jenen Worten einen ſichern Beweis für den Tod des Lazarus finden zu wollen.

Profanſcribenten brauchen es oft, wie τριταῖος, πεμπταῖος und ähnliche Formen. Vergl. die Stellen bei Schleusner im Lex. u. d. W.

40—42. Der Herr ſtraft nun die Aeußerung des Unglaubens der Martha und verweiſt ſie auf ſeine frühere Rede. (V. 25.) Freilich waren da nicht dieſelben Worte geſprochen: ὄψει τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ, allein die Kraft des Glaubens, als des Mittels, ſich die Fülle der in Chriſto ruhenden Kräfte anzueignen, war doch der Gegenſtand jenes Geſprächs. Wir dürfen daher nicht gerade annehmen, daß daſſelbe verkürzt mitgetheilt ſey. — Nach der Entfernung des Steins bricht nun der Heiland in Gebet aus und zwar bittet er in wahrhaft erhabener Weiſe nicht um die Erfüllung, ſondern er dankt für die Gewährung; und auch dies nicht um ſeinetwillen, ſondern wegen der Anweſenden.

43—46. Auf den Ruf: Λάζαρε, δεῦρο ἔξω, ſchreitet nun der Verſtorbene aus ſeiner Grabeshöhle hervor, ganz in der Form, wie man Leichen zu beſtatten pflegte. (Die κειρίαι oder ὀθόνια [19, 40.] ſind die ſchmalen Leinwandſtreifen, womit, wie bei den Mumien, jedes Glied beſonders umwickelt ward. Die Möglichkeit der Bewegung iſt daher nichts Auffallendes. — Σουδάριον nach dem lateiniſchen sudarium, ging ſelbſt in die ſpätere hebräiſche Sprache über, in der es סוּדָר oder סוּדְרָא hieß. Es bezeichnet hier das Tuch, womit die Stirn der Leichen umbunden ward. [Lc. 19, 20. Ap. Geſch. 19, 12.] Ὄψις ſteht für πρόσωπον = מַרְאֶה, wie Apok. 1, 16.) Die Begebenheit war ſo erſchütternd, daß ſelbſt viele von den Juden gläubig wurden, wenn gleich ihr Glaube mehr ein äußerliches Uebermögtſeyn von der Allgewalt des Wunders, als ein inneres Hingeben an den Einfluß des Erlöſers geweſen zu ſeyn ſcheint. Wenn ſie nämlich auch nicht gerade aus Bosheit den Feinden Chriſti das neue Wunder zutrugen, ſo zeugt doch ihre eilfertige Schwatzhaftigkeit von keinem wahren innern Ergriffenſeyn ihrer Gemüther *).

*) Vom Lazarus erzählt die Geſchichte nichts weiter. Quadratus (bei Euseb. H. E. IV. 3.) berichtet aber, daß noch zu ſeinen Zeiten (im Anfange des zweiten Jahrhunderts) manche der von Chriſto auferweckten Todten lebten. Daſſelbe berichtet Quadratus auch von manchen der Geheilten. Nichts kann der Annahme von Mythen mehr entgegen ſeyn als ſolche Be=

47. 48. Um gleich die Wirkung dieſes ſtaunenswürdigen Wunders zu ſchildern, theilt Johannes hier mit, was das Synedrium in Folge deſſelben auf Kajaphas Antrag beſchloß. (Vergl. über das Synedrium zu Mt. 26, 57. Joh. 18, 12.) Sie beſorgten, daß ſich die Zahl der Anhänger Jeſu ins Ungeheure vermehren und ſie um ihr Anſehen bringen mögte. Daß dies der Grundgedanke der Worte: ἐλεύσονται οἱ Ῥωμαῖοι, καὶ ἀροῦσιν ἡμῶν καὶ τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθνος, ſei, iſt klar, das Specielle darin iſt aber dunkel. Man begreift nemlich nicht, wie die Synedriſten glauben konnten, die Ausbreitung der Wirkſamkeit Jeſu würde ſie in politiſche Colliſion mit den Römern bringen; ſie mußten ja wiſſen, daß er aller äußern politiſchen Wirkſamkeit abhold war. Indeß die Vorſtellungen dieſer Menſchen von der eigentlichen Abſicht Chriſti waren doch wohl nur ſehr verworren, vielleicht glaubten ſie wirklich, er warte nur auf den rechten Augenblick, um dann als Meſſias wider die Römer aufzutreten; einem ſolchen Verſuch trauten ſie aber nicht Kraft genug zu, dachten, die Legionen würden ihn mit ſeinen Anhängern doch überwältigen und dann die Römer ihnen die Schuld beimeſſen und ihren Reſten von Selbſtſtändigkeit auch ein Ende machen. Mindeſtens war es dieſer Gedankengang, durch den ſie ihre böſen Unternehmungen vor ſich und Andern zu bemänteln ſuchten. Τόπος in der Verbindung mit ἔθνος kann nur Land bedeuten. Sollte es auf den Tempel gehen, ſo müßte ἅγιος oder οὗτος hingeſetzt ſeyn. [Vergl. Mt. 24, 15. mit Ap. Geſch. 21, 28.] Eben ſo kann im Hebräiſchen nicht מָקוֹם allein den Tempel bezeichnen, wohl aber מְקוֹם מִקְדָּשׁ Ort der Heiligkeit, des Heiligthums. — Αἴρειν, das eigentlich nur auf τόπος geht, iſt durch ein Zeugma auch auf ἔθνος bezogen.)

49 — 52. Kajaphas (vergl. über ſeine Perſon und Amtsſtellung zu Mt. 26, 57. Joh. 18, 12.) trat nun hier zuerſt mit dem politiſch-klugen aber teufliſch-boshaftem Rath hervor, Jeſum aus dem Wege zu räumen*). Die ſcheinheilige Rede, es gelte,

---

richte, wodurch man ſo ganz und gar auf hiſtoriſchen Boden verſetzt wird. (Vergl. auch die Berichte des Papias bei Euseb. H. E. III. 39.)

*) Ueber εἷς τις vergl. die Bemerkung zu Mt. 14, 51.

das Volk zu retten, hatte zur Grundlage die ehrgeizige Herrſchſucht des Kajaphas ſelbſt und ſeiner phariſäiſchen Genoſſen; das Reich der Lüge und der Heuchelei wollte ſich behaupten gegen Lauterkeit und Wahrheit; Eins, fühlten ſie, müſſe ſtürzen! Der Einfluß des mächtigen Oberhaupts riß das ganze Collegium mit fort, und die erſte Behörde des Volkes Gottes ſtellte nun Berathungen an (V. 53.), wie ſie den Heiligen Gottes, ohne Gefahr vom Volk für ſich, tödten könnte. (Die Formel: *οὐκ οἴδατε οὐδέν*, iſt als ſtrafende, abweiſende Rede zu faſſen, etwa wie das: *τί ἐμοὶ καὶ σοί.* Joh. 2, 4. Andere nehmen 1 Tim. 6, 4. *μηδὲν ἐπιστάμενος* damit parallel, und legen der Phraſe die Bedeutung „ſchwach am Geiſte ſeyn" bei, was aber ſicher verfehlt iſt. Jene Gnoſtiker, die Paulus ſtraft, waren nicht ſchwach, ſie mißbrauchten nur ihren ſtarken Geiſt. Eher ließe ſich Sprichw. 9, 13. vergleichen, obgleich die angegebene Bedeutung auch da nicht paßt.) Höchſt anziehend iſt nun aber die Interpretation, die Johannes von dieſen Worten des Hohenprieſters gibt, indem er darin den Tod des Herrn als den wahrhaft verſöhnenden für das Volk, ja für alle für das Göttliche empfänglichen Gemüther unter den Menſchen, bezeichnet findet; ſo daß dieſer Tod Chriſti als ein Einigungsmittel aller Getrennten erſcheint. (Vergl. zu 10, 16. 12, 32. 33.) Und dieſe Erklärung der Worte will er nicht bloß als eine ſubjective Deutung betrachtet wiſſen; er behauptet, der Hoheprieſter habe weiſſagend ſo geſprochen. Das *προφητεύειν* ſoll hier offenbar als das Reden aus Gottes Anregung dem *ἀφ' ἑαυτοῦ εἰπεῖν* (Reden aus eigener Anregung) entgegenſtehen, und ſo wie dieſes geleugnet wird, wird jenes dem Kajaphas zugeſprochen. Stände dieſer Ausdruck nun allein da, ſo würde ſich die Stelle leicht erklären laſſen; denn die Gottentfremdung des Kajaphas iſt eben ſo wenig ein Moment gegen die Annahme, daß er geweiſſagt habe, als ſeine Bewußtloſigkeit. Für jenes iſt Bileam ein merkwürdiges Beiſpiel (vergl. 4 Moſ. 22.), gegen dieſes aber, daß Jemand weiſſagt, ohne es zu wiſſen, läßt ſich offenbar noch weniger einwenden, als gegen das Weiſſagen mit äußerſtem Widerſtreben, wie es bei Bileam ſtatt fand*). Der Zuſatz aber: *ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου,*

*) Die Rabbinen haben daher auch die Ueberzeugung, daß man weiſſagen

macht eine ſehr bedeutende Schwierigkeit. Hiernach ſcheint es nämlich, als wolle der Evangeliſt ſagen, die Weiſſagung des Kajaphas ſtehe mit ſeinem hohenprieſterlichen Amt in nothwendigem Zuſammenhang. Man hat freilich verſucht, die Worte ſo zu faſſen, daß kein Zuſammenhang derſelben mit der Weiſſagung ſtatt findet, indem man ſie als bloße Notiz betrachtet, daß Kajaphas eben in dieſem denkwürdigen Jahr Hoherprieſter war. In V. 49. iſt es in der That ganz paſſend, ſie ſo zu verſtehen; allein da ſie V. 51. wiederholt werden und mit dem προφητεύειν ſo nahe zuſammenſtehen, ſo iſt in unſerer Stelle die Abhängigkeit des Weiſſagens vom hohenprieſterlichen Amt nach Johannes Anſicht unzweifelhaft. Am leichteſten kommt man nun aus der Schwierigkeit, wenn man ſagt, es war eine jüdiſche Volksvorſtellung, daß der Hoheprieſter die Gabe der Weiſſagung habe; in dieſer erſcheint Johannes noch befangen. Im Weſentlichen theilt auch Lücke dieſe Anſicht, nur drückt er ſie milder aus. Immer iſt dieſe Annahme wenigſtens offener und freier, als wenn man an der Interpunction künſtelt (indem man hinter ἐκείνου ein Punkt ſetzt, wo man bei dem προεφήτευσε ein „gewiſſermaßen" einſchwärzen muß,) oder προφητεύειν in abweichender Bedeutung nimmt oder dergl. Nur iſt gerade das Factum, worauf jene Erklärung ſich gründet, daß es nämlich Volksvorſtellung geweſen ſey, daß der Hoheprieſter die Gabe der Weiſſagung habe, eine bloß aus dieſer Stelle abgeleitete Vermuthung. Freilich aber muß man doch geſtehen, daß dieſe Vermuthung höchſt wahrſcheinlich iſt; ganz abgeſehen von der Sitte, das Urim und Thummim zu fragen, die doch immer auch auf ein Erkennen des Zukünftigen führt, liegt in der Idee des Hohenprieſters, als Repräſentanten der Theokratie, an ſich ſchon die Vorausſetzung, daß derſelbe in nächſter Verbindung mit Gott ſtehe. Wir ſahen oben, daß wegen ſolcher Verbindung ſchon die Obrigkeiten Elohim hießen, wie viel mehr konnte dies beim Hohenprieſter der Fall ſeyn! (Vergl. zu 10, 34.) Durchaus conſequent iſt auch, nach moſaiſcher Grundanſicht, das Amt ganz unabhängig zu betrachten von der Beſchaffenheit der Perſönlichkeit. Der Hoheprieſter, den Gott am großen

könne, ohne es zu wiſſen. Vergl. Schöttgen hor. ad h. l. vaticinata est filia Pharaonis et nesciebat quid vaticinaretur.

Verſöhnungstage in ſein Allerheiligſtes eingehen ließ, zu verſöhnen die Sünde des Volks, der konnte ſich durch ſeine Sünde höchſt ſtrafbar machen, aber ſeine Verſöhnung war nichts deſto weniger wirkſam und er Gott nahe. Hält man alſo nur feſt, daß Johannes nicht meint, *jeder* Hoheprieſter habe nothwendig weiſſagen *müſſen*, ſondern vielmehr, er ſey das natürliche Organ, wodurch ſich Gott zu Zeiten offenbaren *könne*, ſo dürfte ſich dieſe Anſicht ſowohl mit dem Ideenkreiſe des Evangeliſten, als der Schrift überhaupt, ſehr wohl vereinigen laſſen. In dogmatiſcher Beziehung iſt dieſe Stelle in ſofern ſehr anziehend, als ſie *einmal* in den Worten Chriſti ſelbſt als Weiſſagung daſteht, daß die *Heiden* zum Reiche Gottes geführt werden ſollten; denn da die τέκνα τοῦ Θεοῦ vom ἔθνος unterſchieden werden, können nur die edlen Naturen unter den Heiden damit bezeichnet ſeyn. *Sodann* ſpricht die Stelle offen aus, daß nicht das Geſetz, ſondern der *Tod des Herrn* das Einigende zwiſchen Juden und Heiden ſeyn würde, worin ſowohl angedeutet liegt, daß die Heiden ohne Geſetz unmittelbar ins Reich Gottes gehen würden (vergl. zu Ap. Geſch. 10, 1. ff.), als auch die verſöhnende Kraft des Todes Chriſti ausgeſprochen iſt, der den trennenden Zaun zwiſchen Juden und Heiden hinwegnimmt. (Vergl. zu Epheſ. 2, 14.) (Es iſt übrigens in dieſer Stelle vom Volke Iſrael ἔθνος gebraucht, während es ſonſt gewöhnlich λαός heißt. Im A. T. verhalten ſich eben ſo עָם und גּוֹי, beide Ausdrücke werden indeß auch vertauſcht.)

54 — 57. Die Feindſeligkeit der Juden veranlaßte nun den Heiland, ſich bis zum Oſterfeſt in die Verborgenheit zurückzuziehen, indem ſogar vom Synedrium darauf angetragen war, daß, wer ſeinen Aufenthaltsort wiſſe, ihn anzeigen ſolle. (V. 57.) Die Gegend, wohin Jeſus ſich begab, lag nördlich von Jeruſalem, wo die Wüſte Juda ſich ausdehnte, bei der Stadt Ephraim. *Joſephus* erwähnt ſie auch (B. J. IV, 33.) und vielleicht findet ſie ſich ſogar 2 Chron. 13, 19. Indeß iſt die Lesart dort zweifelhaft. (Auch in unſerer Stelle variiren die Codd., indem ſie bald Ἐφρέμ, bald Ἐφραΐμ ſchreiben.) Inzwiſchen war aber das Paſſah ſchon herangekommen und Viele aus der Gegend von Ephraim eilten vor dem Anbruch des Feſtes nach Jeruſalem, um ſich von etwaigen Verunreinigungen nach levitiſcher Ordnung zu

reinigen. 'Αγνίζειν V. 55. iſt hier bloß von levitiſcher Reinigung zu verſtehen.) Dieſe waren ſo erfüllt von der Perſon Chriſti und dem, was dieſelbe betraf, daß ſie lebhaft darüber debattirten, ob wohl Chriſtus zum Feſt kommen werde? (V. 56. iſt in der Frage: οὐ μὴ ἔλθῃ, das οὐ μή bloß die verſtärkte Negation, und ſomit wird, wie bei den Fragen auf οὐ überhaupt, eine bejahende Antwort erwartet: „er wird doch gewiß kommen auf das Feſt.“ Vergl. Winer's Gramm. S. 426 f.)

III.

Dritter Theil.

Letzter Aufenthalt Chriſti in Jeruſalem zum Paſſahfeſte.

(Joh. 12, 1 — 17, 26.)

---

§. 1. Jeſu Salbung und Einzug.

(Joh. 12, 1 — 19. [Mt. 26, 6 — 13. Mr. 14, 3 — 9.])

In dieſem letzten Theil der evangeliſchen Geſchichte des Johannes bis zur Leidensgeſchichte hängt Alles mit dem großen Hauptzweck des Evangeliſten ſo genau zuſammen, daß es gar keiner weitern Bemerkung deshalb bedarf. Denn auch die erſten, in dieſem Paragraphen zu behandelnden Momente aus der Geſchichte des Herrn, ſeine Salbung und ſein Einzug in Jeruſalem, welche zwar im Nothfall hätten wegbleiben können, ſind doch inſofern ſehr zweckmäßig ausgewählt, als ſie einem zur Charakteriſtik des Judas dienen, deſſen Benehmen als Verräther ohne dieſe Erzählung nicht motivirt geweſen wäre, dann die Wankelmüthigkeit des Volks ſchildern, das beim Einzug ſchrie: Hoſianna dem Sohne Davids," und bald darauf: „kreuzige ihn!" Alles aber, was auf die Herbeiführung des Todes des Herrn Bezug hat, der wachſende Haß der Phariſäer, die ſich ſteigernde Verruchtheit des Judas, der Wankelmuth der Volksmaſſe, alles dieſes berückſichtigt Johannes, wenn gleich nur beiläufig, in ächt hiſtoriſcher Dar-

ſtellungsweiſe, ohne doch ſeinen großen dogmatiſchen Hauptzweck aus dem Auge zu verlieren, oder nur zu beeinträchtigen. Was zuvörderſt die Geſchichte der Salbung Chriſti durch die Maria anlangt, ſo iſt von der Differenz der Erzählung von der verwandten Geſchichte, die Lc. 7, 36 ff. mitgetheilt hat, ſchon (im Comm. Th. I. S. 416 ff.) geredet. Eben ſo gewiß aber, als beide Geſchichten verſchieden ſind, eben ſo ausgemacht iſt es, daß die Erzählungen Mt. 26, 6 ff. Mr. 14, 3 ff. mit unſerer im Johannes durchaus identiſch ſind. In neuerer Zeit iſt man auch ganz einig darüber; nur Origenes und ſpäter Lightfoot und Wolf waren für die Verſchiedenheit. Die Relationen der Synoptiker und des Johannes ſtimmen aber in allem Weſentlichen überein, nur tritt nach Mt. und Mr. mehr die Perſönlichkeit der Maria, nach Johannes dagegen der Judas Iſcharioth hervor, deſſen Character angedeutet werden ſoll, um ſeine nachfolgende That begreiflich zu finden.

Joh. 12, 1. 2. beginnt die Erzählung mit einer Zeitbeſtimmung; πρὸ ἓξ ἡμερῶν *) τοῦ πάσχα κ. τ. λ. Ueber das Verhältniß derſelben zu der Relation des Mt. und Mr. iſt ſchon oben (im Comm. Th. I. S. 758. zu Mt. 21, 1.) erinnert, daß die Letztern die Zeitfolge hier nicht beachtet haben, denn während nach Joh. 12, 12. der Einzug erſt den Tag darauf erfolgt, geht derſelbe nach Mt. und Mr. lange vorher. Am wahrſcheinlichſten iſt, daß das Mahl an einem Sabbath, an dem die Juden gern Mahlzeiten gaben, ſtatt hatte, ſo daß der Einzug dann auf den Sonntag fällt. In den 6 Tagen iſt der Tag des Mahles ſelbſt als der erſte gezählt, der erſte Oſterfeiertag aber nicht mitgerechnet. Der Ort der Mahlzeit bleibt nach der Erzählung des Joh. unbeſtimmt; Mt. und Mr bemerken, es ſey dieſelbe im Hauſe eines gewiſſen Simon gehalten, der am Ausſatz gelitten hatte, von dem ihn vermuthlich Jeſus geheilt haben mogte. Nimmt man an, daß dieſer Simon in irgend einem verwandtſchaftlichen Verhältniß zu Lazarus ſtand, ſo erklärt ſich ſehr leicht, wie Martha bei dem Mahle thätig ſeyn, Maria ſich ſo frei bewegen, und Lazarus als Gaſt auftreten konnte. (Vergl. 12, 2. Λάζαρος εἷς ἦν τῶν ἀνα-

*) Das πρὸ ἓξ ἡμερῶν ſteht elegant für ἓξ ἡμέραις πρὸ τοῦ πάσχα. Vergl. Fritzſche zum Matth. S. 756. Winer's Gramm. S. 459.

κειμένων. Lücke meint, dieſe Worte ſollten die Realität der Erweckung des Lazarus ausdrücken; was mir aber gezwungen ſcheint.)

3. Während des Mahls nahte ſich Maria, im überſtrömenden Gefühl der Dankbarkeit gegen den, der ihr den geliebten Bruder ſo eben wiedergegeben und durch Mittheilung des höhern Lebens ſie erſt wahrhaft ſich ſelbſt geſchenkt hatte, und ſalbete ihren Herrn. (Vergl. zu Lc. 7, 38., wo im Weſentlichen daſſelbe erzählt iſt; nur nennen Mr. und Joh. die Salbe ausdrücklich Nardenſalbe. [Νάρδος = נֵרְדְּ, ein wohlriechendes Kraut.] Sie ſchildern ſie daher als köſtlich, [βαρύτιμος, πολύτιμος, πολυτελής,] weßhalb ſie in einem entſprechenden Gefäß [ἀλάβαστρον bezeichnet ſowohl den Stein, als auch das aus demſelben gefertigte Gefäß; alabaſterne Gefäße ſcheint man aber beſonders häufig zu Salben gebraucht zu haben, weil ſie ſich darin gut hielten, weßhalb der Scholiaſt zu Theokrit's Idyll. XV. 114. es erklärt: σκεύος μύρων δεκτικόν] bewahrt wurde. Dunkel iſt der Ausdruck πιστικός, den Mr. und Joh. haben. Man hat es von πίνω ableiten und in der Bedeutung „trinkbar, d. i. flüſſig" nehmen wollen. Beſſer von πιστεύω, in der Bedeutung „ächt, rein," weil das Nardenöl oft verfälſcht ward.) Abweichend erzählt aber Johannes von Mt. und Mr., die Maria habe die Füße Jeſu geſalbt, während dieſe das Haupt nennen. Man könnte annehmen, daß Beides zuſammen geſchah, dann würde ſich zugleich erklären, wie ſie ſo viel von der Salbe gebrauchen konnte. (Joh. nennt eine λίτρα μύρου, man hat dieſe Quantität zu groß gefunden, aber man muß den ganzen Act als eine Art Extravaganz der Liebe betrachten. Sie gab Alles, was ſie hatte, ohne zu zaudern und zu knauſern. Der Zuſatz: ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου, paßt auch wohl zu einer großen Menge von Salbe.)

4 — 6. Die innige, ſich ſelbſt vergeſſende Liebesäußerung der Maria bekrittelte Judas, wie Johannes erzählt. Mt. und Mr. reden von allen Jüngern, wahrſcheinlich weil ſich dieſe, durch das Wort des Verräthers angeregt, mit fortreißen ließen. (Mt. und Mr. haben hier das Wort ἀπώλεια gebraucht, das in der Bedeutung „Verderben, Verſchütten ohne Zweck" zu faſſen iſt.) Er wollte die koſtbare Salbe verkauft wiſſen für die Armen,

(Mt. hat bloß πολλοῦ scil. ἀργυρίου. Die andern beiden Referenten nennen eine beſtimmte Summe, nämlich 300 Denare, d. i. 25 bis 30 Reichsthaler.) Aber wie Johannes ausdrücklich berichtet, redete Judas, ohne wahre Liebe zu den Armen, bloß aus Geiz ſo. (Vergl. über den Charakter des Judas das Nähere zu Mt. 27, 3 ff.) Er hatte die Caſſe der Geſellſchaft Jeſu, und aus derſelben hatte er Manches ſich angeeignet. (Vergl. über die Geſchenke, welche Jeſu gegeben wurden, die Bemerkungen zu Lc. 8, 3. Irrig iſt, wenn Tholuck meint, Jeſus ſelbſt habe in die Caſſe Beiträge gelegt; das war ſicher nicht der Fall, da er ohne Eigenthum war. — Γλωσσόκομον bedeutet übrigens zunächſt ein Käſtchen für die Mundſtücke [γλῶσσαι] der Flöten, dann überhaupt feinere Käſtchen. Eine feinere Form war γλωττοκομεῖον; bei den Rabbinen גְּלוֹסְקְמָא, oder nach Verwechſelung der Aſpiraten דְּלוֹסְקְמָא. Vergl. Buxt. lex. pag. 443.)

7. 8. Auf milde und ſchonende Weiſe rügt der Herr dieſe Rede der Jünger, und ſchützt dagegen die beſchämte Maria. Er deutet auf die edle Geſinnung hin, aus der ihre Handlung entquoll, auf den Drang ihrer heißen Liebe, welche immer, auch wenn ſie ſich in nicht ganz angemeſſener Form ausgeſprochen hätte, Anerkennung verdiente. Um aber auch jeden Schein von Unangemeſſenheit zu entfernen, legt der Erlöſer mit unausſprechlicher Feinheit ihrer Handlung ſogar eine tiefere Bedeutung unter; ſie ſalbet mich zu meinem Begräbniß, ſpricht der Erlöſer. Vielleicht wollte Chriſtus hiermit auch ſie ſelbſt auf den unnennbaren Schmerz hinführen, der ihrer wartete. Denn was mußte ſie empfinden, als ſie den am Kreuze ſterben ſah, der ihren geliebten Lazarus dem Grabe zu entreißen vermogte! in welchen Kampf mußte ihr Glaube bei ſolchen Gegenſätzen gerathen! Nach Mt. und Mr. krönt der Heiland ſeine Milde und Sanftmuth noch durch die Bemerkung, daß ſie ſich ſelbſt in dem Act der Liebe, den ſie ihm erwies, ein ewiges Denkmal ſetzte, das ſo dauernd iſt, als das Evangelium, das ewige Wort Gottes ſelbſt. Von Geſchlecht zu Geſchlecht erfüllt ſich dieſe merkwürdige Weiſſagung des Herrn, und auch indem wir dieſes Wort des Herrn erklären, müſſen wir zur Vollendung derſelben mit beitragen.

9 — 11. Die Nähe Jeruſalems zog viele Juden herbei, die

theils Jeſum, theils Lazarum, den Auferſtandenen, ſehen wollten. Dieſe Bewegung der Gemüther regte die Wuth der Widerſacher Chriſti auf; ſie trachteten, mit ihm auch denjenigen aus dem Wege zu räumen, den ſie als ſichtbare Trophäe ſeiner himmliſchen Kraft und Herrlichkeit betrachteten.

12 — 16. Jeſus aber, ſtatt zu fliehen, trat ihnen offen entgegen, indem er am Tage nach dem Mahl unter dem Jubel der Menge, die für den Augenblick ſich ihm zugewendet hatte, in die heilige Stadt, als in ſein Eigenthum einzog. (Ueber den Einzug Chriſti *) vergl. alles Nähere im Comm. Th. I. S. 760 ff. zu Mt. 21, 1.) Die Volkshaufen zogen ihm entgegen, jubelnd und mit Palmzweigen geſchmückt. (Der Ausdruck βαΐα τῶν φοινίκων findet ſich nur hier. Das Wort βαΐον ſoll aus dem Koptiſchen ſtammen und bedeutet „Palmzweig.“ Φοῖνιξ bedeutet ebenfalls Palme [vergl. Offenb. 7, 9.] und iſt hier erklärender Zuſatz.) Die Citation (aus Zachar. 9, 9.) iſt bloß nach dem Gedächtniß angeführt. Johannes bemerkt hier aber wieder (vergl. 2, 22.), daß ihm die Bedeutung dieſer Stelle erſt ſpäter, nach der Verklärung des Herrn, (vergl. über δοξάζεσθαι zu 13, 31.) klar ward.

17 — 19. Das Factum, welches dieſe mächtige Aufregung der Gemüther herbeigeführt hatte, war die Erweckung des Lazarus; dieſes ließ das einfache, durch keine Sophismen irre geleitete Volk in Jeſu einen Boten Gottes, ja den meſſianiſchen König von Iſrael ſelbſt, mit Recht erkennen. Die Phariſäer ſahen aber auch aus dieſem Ereigniß, wie ſie einſchreiten mußten, wenn ſie ſich in ihrem Reich der Lüge behaupten wollten. (Ἀπέρχεσθαι ὀπίσω τινός iſt ein Hebraismus הָלַךְ אַחֲרֵי פ״. Vergl. 1 Moſ. 24, 5. 37, 17.)

§. 2. Letzte öffentliche Reden Jeſu.

(Joh. 12, 20 — 50.)

20 — 22. Ohne nähere Zeitbeſtimmung berichtet ferner Joh.

---

*) Als die geiſtige Idee des Einzugs Chriſti haben ſchon ältere Exegeten die feierliche Darſtellung ſeiner ſelbſt, als des wahren Paſſahlamms, aufgefaßt; in neueſter Zeit hat Schneckenburger (Beitr. S. 15,) wieder daran erinnert.

von einer Rede Chriſti, welche er in Gegenwart mehrerer Griechen hielt, die ihn zu ſehen wünſchten. Dieſe ἕλληνες können weder griechiſch redende Juden (ἑλληνισταί) geweſen ſeyn, noch auch Heiden, weil als der Zweck ihres Kommens die προσκύνησις genannt wird; es waren dieſe Männer ohne Zweifel geborne Griechen, die ſich aber, wie ſo viele Heiden zur Zeit Chriſti, aus innerer Sehnſucht nach Wahrheit, zum Judenthum gewendet hatten. Alſo Proſelyten, ſogenannte σεβόμενοι τὸν Θεόν, ob aber Proſelyten des Thors oder der Gerechtigkeit läßt ſich nicht näher beſtimmen. Die Erzählungen von Chriſto mogten ſie überzeugt haben, daß in ihm göttliche Kraft zu finden ſey, die alle ihre Ahnungen zu ſtillen vermöge. Wahrſcheinlich umringten dichte Schaaren den Herrn, ſie konnten daher nicht in ſeine Nähe gelangen; Philippus, dem ſie zunächſt ſtehen mogten, ſprachen ſie ihren Wunſch aus, und dieſer ſagte es nach Rückſprache *) mit Andreas Jeſu. Wäre der Wunſch jener Hellenen, Jeſum zu ſehen, nun aus bloßer Neugier hervorgegangen, ſo würde der Erlöſer ihn gewiß unberückſichtigt gelaſſen haben; da er aber wahrer Ausdruck innerlicher Sehnſucht war, ſo befriedigte der liebreiche Herr denſelben gern. Gewiß zeigte er ſich ihnen nicht bloß, ſondern wendete auch einige perſönliche Worte an die Fremdlinge, welche indeß der Evangeliſt, als zunächſt nicht zu ſeinem Zweck gehörig, ausgelaſſen hat. Er theilt nur diejenigen Worte Chriſti mit, die er in Anlaß dieſer Begebenheit nach den perſönlichen Begrüßungen ſprach. Wiewohl nun im Anfang der Erzählung die Angabe der Zeit ganz fehlt, ſo können wir doch aus V. 36. folgern, daß es die letzte Rede Chriſti war, die er öffentlich hielt, daß alſo dieſes Factum in die letzten Tage vor dem Abend gehört, mit dem das Paſſahfaſt begann. Faßt man die folgende Rede ſo auf, dann gewinnt die allgemeine Schlußbetrachtung (V. 37—43.), wie auch das Geſpräch ſelbſt erſt die

*) Lücke vermuthet, Philippus habe dieſe Rückſprache für nöthig gehalten, wegen der Einführung der Hellenen in die Vorhöfe des Tempels. Tholuck meint, er habe beſorgt, Jeſum durch den Antrag, die Hellenen vor ſich zu laſſen, zu beläſtigen. Mir ſcheint Lücke's Anſicht wahrſcheinlicher, denn das waren die Jünger gewiß nicht gewohnt, daß irgend etwas, wodurch Segen zu ſtiften war, den Herrn beläſtigte.

volle Bedeutung. Es iſt dann in demſelben gleichſam ein factiſches Hinübertragen des Evangeliums an die Heidenwelt, und ein Verworfenwerden Iſraels zu ſehen, welche letztere große Begebenheit der Evangeliſt in ihrer prophetiſchen Andeutung näher in Erwägung zieht; und ſo gefaßt gehört dieſes Stück recht eigentlich in die evangeliſche Geſchichte des Johannes hinein, die doch zunächſt für die, tiefere Bedürfniſſe in ſich tragende, Heiden beſtimmt war. (Ueber den aus V. 44 ff. hergenommenen ſcheinbaren Einwand gegen dieſe Anſicht, daß der Erlöſer mit dieſer Rede ſeine öffentliche Wirkſamkeit beſchloſſen habe, vergl. die Erklärung jener Stelle.) Zu dieſer Auffaſſung unſerer Stelle paßt auch das darin erzählte Factum von der Stimme, die vom Himmel kam (V. 28 ff.) ſehr wohl. Wir finden dergleichen feierliche Sanctionen der Perſon und der Wirkſamkeit Chriſti im Laufe ſeines Lehramts nicht; nur beim Beginn derſelben, (bei der Taufe vergl. zu Mt. 3, 17.) und hier am Schluß treten ſie hervor. Dort geſchah die Stimme am Ufer des Jordan, hier in Jeruſalem, wahrſcheinlich ſogar mitten im Heiligthum, indem der Hergang vermuthlich in einem Vorhofe des Tempels ſtatt hatte. Der Vorgang gleicht daher einer förmlichen Einſetzung Chriſti, als des Herrn und Königs von Iſrael auf dem heiligen Berge Gottes. (Pſ. 2, 6.)

24. 25. Wenn die Rede Chriſti: ἐλήλυθεν ἡ ὥρα κ. τ. λ. zu dem Vorhergehenden nicht zu paſſen ſcheint, ſo iſt dabei zuvörderſt zu bemerken, daß, wie ſchon erinnert wurde, die Relation gewiß unvollſtändig iſt; ſodann aber hängen die folgenden Worte des Herrn auch auf eine ſehr innige Weiſe mit dem Wunſch jener Griechen zuſammen, den Erlöſer zu ſehen, die nur nicht ſo offen vorliegt, daß ſie ſogleich ins Auge ſpränge. Es konnte nämlich nicht anders ſeyn, als daß bei aller Wahrheit der Sehnſucht in jenen Hellenen ſich doch Manches in ihren Wunſch eingeſchlichen hatte, was berichtigt werden mußte. Sie dachten ſich vermuthlich eine beſondere ſinnliche Herrlichkeit um Chriſtus, während er unſcheinbar auftrat, und mindeſtens konnten ſie ſich gewiß kein Leiden an ſeiner Perſon denken. Da aber die Zeit ſeines Leidens ſo nahe bevorſtand, daß gewiß dieſe Hellenen ſelbſt ihn noch leiden und ſterben ſahen, ſo ſuchte der Erlöſer nach ſeiner barmherzigen Liebe ſie weiſe darauf vorzubereiten, damit ſie

nicht daran Anſtoß nehmen mögten. Aus dieſem Grunde ließ er zwar die δόξα nicht ganz fehlen, indem eine Stimme vom Himmel ihn als den ſchon Verklärten darſtellte; aber mit der δόξα miſchte ſich auch die Niedrigkeit, indem Jeſus ſich nicht ſcheute, ſeine innere Bewegung bei dem nahenden Leiden laut werden zu laſſen. (V. 27.) An ein unabſichtliches Uebermanntwerden vom Gefühl der Leiden iſt hier daher nicht zu denken, ſondern an ein beſonnenes, nach den Verhältniſſen abgewogenes Benehmen von Seiten Chriſti, das aber doch fern iſt von einem gekünſtelten Weſen, indem es den Reiz der freieſten Seelenthätigkeit offenbart. (Ueber ἐλήλυθεν ἡ ὥρα vergl. zu 7, 44. 8, 20. — Ueber δοξάζεσθαι zu 13, 31.) Der Weg zu dieſer Verklärung ſcheint aber eben das Herrliche derſelben wieder aufzuheben. Um des ſtarken Gegenſatzes willen hebt daher die Rede mit ἀμὴν ἀμὴν an. Ein liebliches und zugleich tiefſinniges Bild des aus dem Tode neu aufſprießenden Lebens iſt das von dem κόκκος τοῦ σίτου, welches Jeſus wählt*). Das Saamenkorn muß in der Erde verweſen, wenn es ſeinen Zweck erreichen und Frucht bringen ſoll, ſonſt bleibet es allein. Durch ſolches Bild wird die Bitterkeit des Todes gemildert, ja er erſcheint erſehnenswerth als nothwendiger Durchgang zu einem herrlichen Ziel. Nur darf man das Bild nicht zu weit ausdehnen, denn die Grenze der Abweichung des Verglichenen von dem Bilde liegt hier ſehr nahe. Wollte man z. B. die Vergleichung dahin ausdehnen, daß man das in der Erde geſenkte Saamenkorn mit Chriſti heiligem Leibe zuſammenſtellte, ſo würde eine Schiefheit entſtehen in dem Bilde, weil

*) Daſſelbe Bild brauchen auch die orientaliſchen Myſtiker, die ſich durch tiefere Naturanſchauung ſo vortheilhaft auszeichnen. So ſagt Dſchelaleddin (in Tholuck's Blüthenſamml. S. 109.):

Wirfſt den Weizen tief du in der Erde Schooß,
Bald erſteht die goldne Aehre, reich und groß.
Wieder ſchlägt mit Flegeln man die Aehr' entzwei,
Aus zerſchlagner Aehr' kommt nährend Brod herbei.

Die Natur, als beſeelt aufgefaßt vom Hauche des Ewigen, als getragen von dem allmächtigen Worte Gottes, trägt in ihren Bildungen die tiefſinnigſten Symbole für alle Wahrheiten der geiſtigen Welt; daher trifft jede tiefere Anſchauung in den verſchiedenſten Zeiten und Völkern nicht ſelten in der Wahl derſelben Bilder für dieſelben Ideen zuſammen.

Chriſti Leib eben nicht verweſte. Es iſt hier nur der Tod als Vergleichungspunkt feſtzuhalten, in den ſenkte ſich Chriſti heilige Seele hinein, die Hingabe ſeines Lebens glich aber einer Zeugung höherer Art, indem aus derſelben eine ganze Welt ihr edleres Daſeyn empfing.

25. 26. Um nun aber ſich ſelbſt den fremden Hörern nicht in bloßer Objectivität hinzuſtellen, geht der Heiland in ſeinem Geſpräch mit bewundernswürdiger Weisheit ins Subjective hinüber und zeigt ihnen, wie das, was in höchſter Potenz ſeine Aufgabe ſei, nach den Verhältniſſen jedem, auch ihnen ſelbſt vorliege. Der Weg zum ewigen Leben iſt μισεῖν τὴν ψυχήν. (Vergl. hierüber zu Mt. 10, 39.) Wer aber dem Erlöſer folgt auf dieſem Pfade, der durch Tod zum Leben führt (Röm. 6, 5.), der wird auch ſeyn, wo er iſt*) und (was damit zugleich gegeben iſt) ſeine δόξα theilen (Joh. 17, 22.), die der Vater ihm verleiht.

27. Hieran reiht denn der Erlöſer einen Ausdruck tiefen wehmüthigen Schmerzes: νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται. Es iſt nicht zu überſehen, daß hier ψυχή gewählt iſt; dieſer Ausdruck bezeichnet mehr einen individuellen, perſönlichen Schmerz, während πνεῦμα mehr auf das allgemeine geht. Als perſönlicher Schmerz iſt derſelbe freilich für beſchränkter, aber dafür auch für intenſiver zu halten. (Vergl. zu Joh. 11, 33. Mt. 26, 38.) Mit dem Klageruf ſelbſt verſchmilzt ſich ein Gebet zu Gott, das aber in dem wiederholten Vaternamen für die dauernde Lebendigkeit des Sohnesgefühls ſpricht. (Eben ſo im Kampf zu Gethſemane Mt. 26, 39. 42. Anders am Kreuz Mt. 27, 46.) Unter dem Ausdruck ὥρα αὕτη faßt Chriſtus die ganze Leidenszeit zuſammen, die er als nothwendig für die Vollendung ſeines Werkes erkennt, für welche er ſich aber die beſondere Unterſtützung des Vaters erfleht. In dem διὰ τοῦτο latitirt der Gedanke, „um die Menſch-

*) Die Worte: ὅπου εἰμὶ ἐγὼ, ἐκεῖ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται, ſind freilich nur allgemein hingeſtellt, ohne ſpeciellere Erläuterung; vergleicht man aber Stellen wie 1 Joh. 3, 2. und Joh. 14, 2, 3., ſo kann man nicht zweifeln, daß hier ein ſofortiges Zuſammenſeyn der Gläubigen mit Chriſto nach dem Tode ausgeſprochen iſt, worin denn ein Ueberwundenſeyn des Hades und des Aufenthalts in ihm für dieſelben angedeutet liegt. (Vergl. zu Lc. 16, 19 ff.)

heit zu erlöſen, mein Werk zu vollbringen.“ Es iſt eine Apoſiopeſis, die ſich aus der Erregtheit der Gemüthsſtimmung leicht erklärt. Der errungene Sieg ſpricht ſich in den Worten aus: πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα scil. ἐν ἐμοί. (Ὄνομα=שם ſteht für die göttliche Weſenheit ſelbſt, aber in ihrer Offenbarung, worauf auch das δοξάζειν nothwendig führt*); denn nur als ſich manifeſtirend kann Gott ſeine δόξα enthüllen, deren höchſte Spitze eben in der Vollendung des Werkes des Sohnes hervortritt.) Die Aehnlichkeit dieſes Vorgangs mit dem Kampf in Gethſemane leuchtet ein; hier nur erſcheint der Kampf kürzer und öffentlich, dort in Gethſemane dagegen länger und nur in Gegenwart der drei nächſten Vertrauten Chriſti geſtritten. (Vergl. die Erklärung zu Mt. 26, 36 ff.) Was den Erlöſer veranlaſſen konnte, unter den hier obwaltenden Verhältniſſen vor jenen Fremdlingen, ſich in ſeiner Niedrigkeit zu zeigen, iſt ſchon oben berührt; es darf daher nur noch bemerkt werden, daß nach unſerer Stelle in Hinſicht auf den Kampf, den er ſtritt, der johanneiſche Chriſtus nicht anders erſcheint, als der ſynoptiſche. Was bei den Synoptikern der Kampf Jeſu in Gethſemane iſt, iſt für Johannes dieſe Stelle. (Ueber die Verſuche, beide Begebenheiten zu identificiren, ſiehe das Nähere zu Mt. 26, 36.)

28—30. Auf dieſes Gebet des Erlöſers erfolgte, gleichſam als Antwort, eine himmliſche Stimme, in der die Verklärung Gottes im Sohne einmal als eine fortgehende Handlung dargeſtellt iſt, dann aber (als vollendet) noch bevorſtehend verheißen wird. (Vergl. darüber das Nähere zu 13, 31.) Merkwürdig iſt dieſe Stelle in ſofern, als hier nicht bloß die himmliſche Stimme erwähnt iſt, ſondern auch bemerkt wird, wie die Umſtehenden darüber urtheilten. Einige ſagten, es habe gedonnert; Andere, ein Engel habe geredet. Außerdem aber haben wir noch die ausdrückliche Erklärung des Herrn, es ſey dies kein zufälliges Naturereigniß, ſondern eine beabſichtigte φωνή, deren Zweck ſeine Sanction vor den Menſchen ſey. Unſere zu Mt. 3, 17. (im Comm. Th. I. S. 165.) bei einer ähnlichen Veranlaſſung aufgeſtellte Anſicht über die himmliſchen Stimmen, wird dadurch

*) Vergl. über δοξάζειν zu Joh 13, 31.

vollkommen beſtätigt. Eben als Offenbarung der Welt des Gei-ſtes waren ſie auch nur mit dem Ohr des Geiſtes, als das, was ſie ſind, erkennbar. Wo völlige Unempfindlichkeit für das Geiſtige ſtatt fand, mogte ein dumpfer äußerer Eindruck den Menſchen treffen, aber das Verſtändniß deſſelben fehlte; ſie ver-glichen daher denſelben mit einem ähnlichen Geräuſch, etwa mit einem dumpfen Donner. Die Empfänglicheren, welche vielleicht zugleich auf das Antlitz Jeſu Acht hatten, in deſſen Mienen ſich der innere Eindruck abgeſpiegelt haben wird, merkten, daß Je-mand mit ihm rede; ſie ſchrieben, was ſie hörten und an ihm ſa-hen, einem Engel zu. Nur die wahrhaft Erleuchteten hatten den Eindruck der Stimme ungetrübt. So geſtaltet ſich offenbar das Factum ſehr einfach. Die Polemik aber gegen jede ungewöhn-liche Offenbarung der Welt des Geiſtes und ihres allmächtigen Herrn hat gemacht, daß man auch hier derſelben auszuweichen verſuchte. Selbſt Lücke hat ſich bei der Erklärung dieſer Stelle hinreißen laſſen, ſich für die Hypotheſe von der Bath Kol zu erklären. (Vergl. darüber zu Mt. 3, 17. im Comm. Th. I. S. 165 f.) Allein entſcheidend hiergegen iſt ſchon, ganz abgeſehen von der großen Unwahrſcheinlichkeit, daß ein ſo ſehr dem Mißbrauch aus-geſetzter Gebrauch ſollte von Gott ſanctionirt ſeyn, die Bemerkung, welche Tholuck zu d. St. ausführt, daß ganz unerweislich iſt, daß man in irgend etwas Anderem als in Menſchenworten die Bath Kol gefunden habe. Erwägt man überdies, daß auch ſonſt nicht ſelten von himmliſchen Stimmen, die gehört wurden, erzählt wird, was ſchwerlich Alles erdichtet ſeyn kann (vergl. Joseph. Ant. XIII. 3. de bell. jud. VII. 12. Epist. Smyrn. de Polyc. c. 9.); und bedenkt man, daß bei jeder Theophanie eine Stimme hörbar iſt, hier alſo nur die Erſcheinung als unſichtbar vorhanden vorausgeſetzt zu werden braucht, ſo läßt ſich wohl nichts Gegründetes gegen die Annah-me einwenden, wenn man anders nicht überhaupt die Möglichkeit einer Offenbarung der höhern Weltordnung leugnen will.

31—32. Mit der Erklärung über den Zweck des Vorgangs verbindet Jeſus in ſeiner Rede eine nähere Beſtimmung über die Größe des Moments, in dem er ſprach. Er nennt ihn die Zeit des Gerichts über dieſe Welt, und verbindet mit demſelben den Sieg der Wahrheit. Es iſt alſo in dieſen Worten derſelbe

Gedanke, nur von zwei Seiten aufgefaßt, ausgeſprochen. Der Sturz des Böſen beſchließt nothwendig den Sieg des Guten, denn nur dieſer kann jenen möglich machen. Die Ausſtoßung des Satans (und ſeiner Engel mit ihm) aus dem Himmel (Lc. 10, 18. Offenb. 12, 7 ff.) hat die Erhöhung Chriſti und der Seinigen mit ihm von der Erde zum Himmel zur nothwendigen Vorausſetzung. Der Grundgedanke der Stelle von der κρίσις iſt klar, nach Stellen wie Lc. 10, 18. Joh. 3, 17 ff. Das Gericht, als die Ausſcheidung des Böſen aus der großen Lebensgemeinſchaft des Univerſums, iſt nicht bloß concentrirt zu denken am Ende der Tage, ſondern es ſchreitet auch durch die Weltgeſchichte hindurch und offenbart ſich in einzelnen Momenten vorzugsweiſe, in denen das Gute in voller Kraft wirkſam erſcheint. Als die Jünger mit Kräften der höhern Welt die böſen Geiſter, welche Söhne Abrahams gebunden hatten, austrieben (Lc. 10, 18.), da erkannte der Herr darin einen Sturz Satans von ſeinem Thron; und als jetzt Heiden ſich herzudrängten zum Reiche Gottes, erkannte er ſeine völlige Vernichtung. (Joh. 16, 11.) Die Scheidewand des Geſetzes, welche die Sünde unter den Völkern nothwendig gemacht hatte, ward durch die Kraft der Wahrheit aufgehoben; ſtatt der Scheidung folgte die Einheit aller. (Epheſ. 2, 14.) Wichtig iſt in V. 31. die Erwähnung des Teufels ohne alle gegebene Veranlaſſung und vor den griechiſchen Fremdlingen. Selbſt die feinſte Accommodationstheorie hat es hier ſehr ſchwer, indem es ſcheinen will, als hätte gerade hier die Vorſtellung aufs entſchiedenſte vermieden werden müſſen, wenn ſie keine innere Wahrheit hätte, da ſie ja zu Kreiſen verbreitet werden konnte, die ſie noch gar nicht hatten. (Der Name ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου findet ſich übrigens nur beim Johannes [14, 30. 16, 11.]. Er entſpricht dem hebr. רַב הָעוֹלָם oder שַׂר הָעוֹלָם. Paulus braucht 2 Kor. 4, 4. dafür Θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου. Der Ausdruck κόσμος οὗτος iſt ſelten [vergl. noch Joh. 8, 23]. Das Pronomen iſt eigentlich pleonaſtiſch geſetzt, denn κόσμος μέλλων findet ſich nie *). Κόσμος ſteht hier ganz gleichbedeutend mit αἰων, wie 2 Kor. 4, 4. zeigt. — Daß beim ἐκβάλλεσθαι an ein Entfernen aus dem Himmel zu

*) Doch kommt Hebr. 2, 5. der parallele Ausdruck οἰκουμένη μέλλουσα vor, der ſich aber außer dieſer Stelle nicht weiter im N. T. findet.

denken iſt, darauf führt die Lesart κάτω für ἔξω. Die letztere iſt indeß jedenfalls die allein richtige; ſie ſetzt das Bild eines Tempels oder der Wohnung Gottes voraus, aus der der Fürſt dieſer Welt ausgeſtoßen iſt.) Daß V. 32. in dem ὑψωθῆναι zunächſt die Idee der Verherrlichung liegt, leidet keinen Zweifel. (Vergl. darüber zu 3, 14. 8, 28.) Von der abweichenden Erklärung des Johannes wird gleich im Folgenden die Rede ſeyn. Zunächſt bleibt uns noch der Satz: πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν, zu betrachten übrig. In dem ἑλκύειν liegt nun offenbar (wie ſchon zu 6, 44. erinnert iſt), nicht der Begriff von etwas Gewaltthätigem, Zwingendem, ſondern vielmehr iſt darin die den Willen ſelbſt weckende Kraft Chriſti angedeutet, wodurch er die Menſchen aus ihrer Zerſtreutheit bei ſich ſammelt, dem Magnete gleich anzieht. Nicht zu überſehen iſt aber das πάντας. Dieſer Ausdruck könnte der ἀποκατάστασις τῶν πάντων ſehr förderlich ſcheinen, indem πάντες mit dem Artikel zwar eine gewiſſe näher bezeichnete Geſammtheit bedeuten kann, z. B. die Berufenen, aber ohne Artikel bezeichnet es die Geſammtheit ohne nähere Reſtriction. Vielleicht indeß könnte man einer Andeutung der Lehre von der Wiederbringung dadurch ausweichen, daß man ſagt, πάντες bezeichne die Heiden, im Gegenſatz gegen die ſich allein, wenn der Meſſias kommt, für berückſichtigt haltenden Juden; darauf, daß auch Heiden ungläubig ſeyn werden, ſey nicht näher Bezug genommen. Indeß reicht dieſe Bemerkung doch keineswegs ganz aus, und es muß daher die Stelle jedenfalls zu denen gezählt werden, in welchen der Schein einer allgemeinen Erlöſung ſehr groß iſt, indem das beſtimmte ἑλκύειν πρὸς ἐμαυτόν für die widerſtrebende Thätigkeit des Menſchen genau genommen keinen Raum läßt. Die johanneiſche Interpretation der Ausſpruchs Chriſti führt uns nun aber zu dem folgenden Verſe hinüber.

34. Das Volk nämlich verſteht das ὑψωθῆναι nach der bekannten Bedeutung des Worts (vergl. zu 3, 14. 8, 28.) vom Kreuzestode. Darauf führt offenbar der Gegenſatz mit dem μένειν εἰς τὸν αἰῶνα, und in der V. 35. folgenden Antwort Chriſti das: ἔτι μικρὸν χρόνον κ. τ. λ. Bei dem Volke fällt dies nun wenig auf, aber daß Johannes dieſe Erklärung zu theilen ſcheint, iſt ſonderbar, da in den Worten Chriſti das ὑψωθῆναι ſo offenbar von der Verherrlichung gebraucht iſt. Am kürzeſten iſt nun

freilich zu ſagen, daß Johannes ſich in dieſer Erklärung irrte, allein da er 18, 32. noch einmal auf das Wort Chriſti zurückſieht, als auf eine Weiſſagung Chriſti über ſeinen Tod, ſo ſcheint er doch einen Nachdruck darauf gelegt zu haben (ſonſt würde er überhaupt eine ſolche Bemerkung gar nicht gemacht haben), und daß dies ganz irrthümlich geſchehen ſey, iſt bei dem geiſterleuchteten Johannes ſchwer denkbar. Nach meiner Anſicht löſt ſich die Schwierigkeit am einfachſten, wenn man annimmt, Johannes betrachte die Kreuzigung Jeſu als ein Symbol*). Seine Erhöhung von der Erde am Stamme des Kreuzes iſt ihm ein Bild davon, daß er als Panier (נס, Jeſ. 11, 10.) aufgeſtellt iſt, zu dem die Völker herzueilen; die Anziehungskraft des Kreuzes Chriſti iſt aber ſo groß, will der Evangeliſt ſagen, daß die Empfänglichen ihr folgen, obgleich der Weg zu Chriſto für Jeden wieder durch den Kreuzestod geht. Dies zeigt denn auf das Obige (V. 25 ff.) zurück, wo Chriſtus aufforderte, ſein Leben zu laſſen. Solchen Doppelſinn in Räthſelworten muß man, wie ſchon öfter erinnert wurde, wegzuſchaffen ſich hüten, weil beſonders die orientaliſche Weisheit dergleichen liebt und die Worte Chriſti ganz den eigenthümlichen Character derſelben theilen. Was aber den Gedanken vom ewigen Bleiben des Meſſias anlangt, ſo entſtand derſelbe ſehr natürlich aus ſolchen Stellen des A. T. (νόμος = γραφή), welche dem Meſſias ein ewiges Reich zuſchreiben. Pſ. 110, 4. Dan. 7, 14.) Man überſah hierbei nur, daß im A. T. die erſte und die zweite Zukunft des Herrn nicht klar geſchieden iſt, und meinte daher, daß der Meſſias ſchon bei ſeiner erſten Zukunft ewig bleiben werde. Scheinbar ſpricht übrigens wieder dieſe Stelle für die Synonymität von υ. τ. ἀ. und Χριστός. Allein nehmen wir nur an, wie es ohne Zweifel nothwendig iſt, daß die Rede Chriſti nicht vollſtändig mitgetheilt wurde, und er ſich ſelbſt vorher Menſchenſohn nannte, ſo verſchwindet dieſer Schein. Vielmehr ſpricht die Stelle dann gegen die Anſicht, daß υ. τ. ἀ. geläufiger Meſſiasname geweſen ſey. Die Menge fühlte, da Chriſtus den Namen von ſich gebrauchte, daß die Bedeutung verwandt ſeyn müſſe mit dem Meſſiasnamen, aber ſie konnten

*) Vergl. darüber das Nähere in der Leidensgeſchichte bei der Kreuzigung zu Luc. 23, 39 ff.

ſich in denſelben, zumal mit der Nebenbeſtimmung des ὑψωθῆναι deſſelben, nicht recht finden und vermutheten deshalb ſogar, er verſtehe unter dem ὑ. τ. ἀ. Jemand anders als ſich ſelbſt.

35. 36. Da die Frage ohne ausführliche Erörterungen, die unter den obwaltenden Umſtänden nicht möglich waren, ſich gar nicht beantworten ließ, leitet Jeſus die Gemüther der Anweſenden auf das Practiſch-Wichtige hin. Es galt, ihn zu benutzen, ſo lange er noch unter ihnen wandelte; mit ihm entwich das Licht, und die dunkle Nacht der gefahrvollſten Verſuchung brach herein. Da V. 36. den in V. 35. ausgeſprochenen Gedanken ſelbſt erklärt, ſo iſt in der Stelle keine Schwierigkeit, zumal da eben das, was die ähnlichen Stellen (7, 34. 9, 4. 11, 9.) dunkel machte, hier fehlt. (Für das ſchwerere ἐν ὑμῖν hat der text. rec. μεϑ' ὑμῶν, was ſicher nicht die urſprüngliche Lesart iſt. Man erklärt das ἐν gemeiniglich nach dem hebr. בְּקֶרֶב = „unter euch." Allein in der johanneiſchen Sprache hat eben das ἐν τινὶ εἶναι einen ſo prägnanten Sinn, auf welchen hier auch der Ausdruck υἱοὶ φωτός führt, daß gewiß eine tiefere Faſſung der Stelle vorzuziehen iſt. Das φῶς wird in ſeiner innerlich wirkenden, ſchöpferiſchen Kraft aufgefaßt; dieſe, will der Herr ſagen, ſollen ſie in ſich ſelbſt mächtig werden laſſen, im Glauben aufnehmen, dann werden ſie den vollen Segen davon empfangen.)

37—40. Da nun die öffentliche Wirkſamkeit Chriſti ſich hier beſchloß, ſtellt Johannes noch eine Schlußbetrachtung über den Unglauben ſeines Volks an; zuvörderſt ſpricht er von den ganz Unempfänglichen, dann (V. 42. 43.) von den zwar Erfaßten, aber durch Menſchenfurcht vom freien Bekenntniß Abgehaltenen. Der Zweck dieſer Betrachtung iſt offenbar, darzuthun, daß durch dieſen Unglauben nicht etwa Gottes Pläne vernichtet wären, ſondern daß ſie vielmehr ſich darin erfüllten. (Die Formel ἵνα πληρωϑῇ iſt daher auch im eigentlichſten Sinn zu faſſen. Vergl. zu Mt. 1, 22.) Die erſte Stelle ſpricht nun bloß den factiſchen Erfolg der Predigt vom leidenden Erlöſer aus. (Sie iſt aus Jeſ. 53, 1. und entſpricht genau den LXX.) Schon in dem οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν tritt aber der ſtrengere Gedanke heraus, den die zweite Stelle (Jeſ. 6, 10.) in äußerſter Schärfe hinſtellt. (Dieſe Citation ſcheint bloß nach dem Gedächtniß angeführt, denn ſie weicht vom Grundtext und den LXX. gleich ſehr ab, ohne

daß doch die abweichende Faſſung beabſichtigt zu ſeyn ſcheint.) Wie aber dieſer harte Gedanke nicht durch exegetiſche Künſte zu mildern ſey, wie er vielmehr durch Ueberwindung der innern Schwierigkeit in Harmonie mit der allgemeinen Schriftlehre gebracht werden könne, wurde ſchon (im Comm. Th. I. S. 438 ff. zu Mt. 13, 10 ff.) ausführlich gezeigt. Es iſt nemlich eben der von Gott gewollte Fluch des Böſen, daß ſich das Böſe ſteigere und die Empfänglichkeit für das Gute endlich ganz aufhöre, ſo daß die herrlichſte Offenbarung des Guten den beharrlich Böſen nach dem unwandelbaren Geſetz der Gerechtigkeit ſtatt des Segens nur das Gericht bringt.

41. Sehr merkwürdig wird für uns dieſe Citation des Evangeliſten, wegen des ausdrücklichen Zuſatzes, Jeſaias habe ſeine (Chriſti) Herrlichkeit geſehen, von ihm geredet. (Das αὐτοῦ kann nach dem Zuſammenhange nur auf Chriſtus, nicht auf Gott gehen, wie man gezwungener Weiſe hat annehmen wollen.) Die majeſtätiſche Erſcheinung, welche Jeſaias ſah (Jeſ. 6, 1 ff.), erkannte demnach Johannes als eine Erſcheinung des Logos, des Sohnes Gottes. Aus dem Grundverhältniß des Sohnes zum Vater folgt dies auch ganz conſequent. Der Sohn iſt nemlich die Offenbarung des Vaters, wie das Wort die Offenbarung des verborgnen Innern im Menſchen. Wie der Menſch nur im Wort ſich mittheilen kann, ſo offenbart ſich der verborgene, unanſchaubare Vater (1, 18.) nur im Urwort, im Sohn. Der Sohn iſt der König Jehovah, welcher im A. T. herrſcht und den Auserwählten erſcheint, wie im N. T. der Geiſt, der unſichtbare ὑπηρέτης des Sohnes, der Lenker der Kirche und der Offenbarer im Heiligthum des Herzens iſt. Dieſe Tiefe der Gottheit enthüllte uns erſt der Sohn, als er im Tode verklärt ward. (Vergl. zu 7, 39.) Daß die andern Schriftſteller des N. T. dieſelbe Anſchauung vom Sohne, als dem Offenbarer des Vaters haben, zeigen Stellen wie 1 Kor. 10. Hebr. 11, 26. 1 Petr. 1, 11.

42. 43. Der obige Gedanke des allgemeinen Unglaubens wird nun dahin näher beſtimmt, daß zwar Manche, ſelbſt von den ἄρχοντες im Volk, glaubten, aber aus Menſchenfurcht ihren Glauben nicht offen bekannten. Nikodemus und ähnlich gerichtete Anhänger Jeſu werden hier geſtraft. (5, 44.)

44 — 50. Gegen die oben (zu V. 20.) aufgeſtellte Anſicht,

daß wir hier die letzten öffentlichen Reden Chriſti haben, ſcheint es zu ſprechen, daß hier noch einmal der Herr redend eingeführt wird. Manche wollten dieſe Worte ſo an V. 36. anreihen, daß Chriſtus ſich beim Weggange noch einmal umgekehrt und die nachſtehende Rede gehalten habe. Das ἔκραξε mögte in der That für eine ſolche Anſicht ſprechen, indem das Wort auf eine factiſche Aeußerung hinzuführen ſcheint. Indeß ſind doch die Gründe überwiegend, welche nach dem Vorgange von J. D. Michaelis und Morus auch Lücke und Tholuck beſtimmt haben, die ganze folgende Rede nicht als eine factiſche Rede Chriſti, ſondern als einen zuſammenfaſſenden Auszug aus den Reden des Herrn vom Evangeliſten anſehen zu laſſen; in welchem Fall denn das: ἔκραξε καὶ εἶπεν, zu faſſen wäre: „Jeſus pflegte nachdrucksvoll zu erklären." Zuvörderſt nemlich gibt das Folgende keinen Gedanken, der nicht ſchon früher vorgekommen wäre; ſodann ſind es lauter einzelne Sentenzen, die an einander gereiht ſind, ohne ſtrengen innern Zuſammenhang; drittens ſpricht auch für dieſe Anſicht der Umſtand, daß eben ſolche Sätze ausgewählt ſind, die in genauem Zuſammenhange ſtehen mit der vorhergehenden Rüge des Unglaubens der Juden. Chriſtus ſpricht nemlich darin den Zweck ſeiner erhabenen Sendung aus, und deutet auf den Segen des Glaubens, wie auf den Fluch des Unglaubens hin. (Vergl. zu V. 44. die Stelle 7, 16. — Zu V. 45. 14, 9. — Zu V. 46. 8, 12. — Zu V. 47. 3, 17. 18. 5, 45. — Zu V. 48. 3, 8. 8, 24. — Zu V. 49. 3, 11. 5, 20. — Zu V. 50. 5, 30. 7, 16.) In dieſem Schlußverſe iſt bloß der Satz: ὅτι ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ζωὴ αἰώνιός ἐστιν, eigenthümlich. Dieſer eigenthümliche Gedanke bedarf noch einer beſondern Betrachtung. Das ἡ ἐντολὴ weiſt allerdings auf die vorhergehende ἐντολὴ zurück (ohne Artikel); allein es kann hier doch nicht bloß von dieſem einen Befehl Gottes die Rede ſeyn, was der Erlöſer reden und ſagen ſollte, denn die ζωὴ αἰώνιος kommt Chriſto an und für ſich zu, nicht etwa weil er dieſer ἐντολὴ nachkam. Die Worte ſind demnach allgemein zu faſſen, ſo daß der Sinn dieſer iſt: „jedes Gebot Gottes iſt das ewige Leben, ſelig daher, wer mein Wort hält, denn alle meine Worte ſind aus Gottes Auftrag geſprochen, ſomit ſelbſt Gottes Befehle." Am wichtigſten iſt in dieſem Gedanken das ἐστίν. Dieſes iſt (wie 17, 3.) nicht dahin zu verflachen,

daß man es für gleichbedeutend nimmt mit „es wirkt, es verſchafft das ewige Leben, nemlich wenn man es befolgt.“ Eine ſolche Auffaſſung ſteht im Contraſt mit der Innerlichkeit der johanneiſchen Anſchauung. Ihm iſt die ἐντολή Gottes eine lebendige Aeußerung deſſelben, eine weſentliche Kraft; ſie iſt daher, wie die wahre γνῶσις, als ſolche das ewige Leben. Wer das Wort Gottes in ſich aufnimmt und wirkſam werden läßt, der hat darin das ewige Leben. Obgleich daher die ἐντολή auf den Standpunkt des Geſetzes zu führen ſcheint, ſo erkennt man doch hier klar, wie das Glaubensleben mit dem Ausdruck gemeint iſt, das aber die Erkenntniß des göttlichen νόμος (und ſeiner einzelnen Aeußerungen der ἐντολαί) einſchließt, indem das göttliche Element, welches der Gläubige in ſich aufnimmt, eben das Geſetzgebende ſelber iſt.

§. 3. Das Fußwaſchen.

(Joh. 13, 1—30.)

Nachdem der Erlöſer ſo die öffentliche Wirkſamkeit beſchloſſen hatte, wendete er ſich ganz zu der kleinen Schaar der Seinen, die nicht bloß glaubten (wie jene Furchtſamen 12, 42.), ſondern auch ihren Glauben muthig bekannten. Aus der Zeit dieſes innigen Zuſammenlebens hebt Johannes vorzugsweiſe das letzte Mahl Jeſu mit den Seinen hervor. Daß aber dieſes δεῖπνον kein anderes iſt als eben das letzte Abendmahl, dafür ſpricht zunächſt die Parallele Lc. 22, 27., die offenbar das Fußwaſchen berückſichtigt und es in die Zeit des Abendmahls ſetzt. Sodann erwähnt Johannes ſelbſt (13, 21 ff. 38 ff.) derſelben Geſpräche, die nach den Synoptikern bei dem Paſſahmahl geführt wurden; endlich reiht ſich unmittelbar an das ganz zuſammenhängende Geſpräch Chriſti ſein Weggang nach Gethſemane. (17, 26. 18, 1) Ueber das, was man gegen dieſe Annahme eingewendet hat, und über die Hypotheſen, welche aufgeſtellt wurden, um die Synoptiker mit dem Johannes in Beziehung auf die Chronologie zu vereinigen, vergl. man das Nähere zu Mt. 26, 17. im Comm. über die Leidensgeſchichte. Hier bedarf nur der eine, dort nicht berührte Punkt noch einer Erledigung, weshalb die Einſetzung des Sacraments des h. Abendmahls vom Johannes nicht erzählt ſeyn mag? Zuvörderſt dürfte nun ſchon die Bemerkung völlig

hinreichen zur Erklärung dieſer Auslaſſung, daß Johannes die Einſetzung des Sacraments des Abendmahls für ſeinen Hauptzweck von keiner Bedeutung halten konnte, weshalb er auch von der Einſetzung des Sakraments der Taufe ſchweigt; zumal da er für Perſonen ſchrieb, die alle ſchon mit dem Weſentlichen des Evangeliums ſeiner äußern Erſcheinung nach bekannt waren. Dazu kam aber noch, daß von den Synoptikern die Einſetzung des Abendmahls ſo genau erzählt war, daß es durchaus keiner Wiederholung bedurfte. Was von den Vorgängen beim letzten Mahl Jeſu nicht berührt war, wie z. B. das Fußwaſchen, das brachte der Evangeliſt hier nach. Indeß wird dies letztere keineswegs bloß erzählt, um die ſynoptiſchen Evangelien zu ergänzen, vielmehr ſteht es auch mit den Zwecken unſeres Schriftſtellers ſelbſt in unmittelbarem Zuſammenhange. Einmal ſoll es eine hiſtoriſche Anlehnung für die ſpäter folgenden großen Reden Jeſu ſeyn, dann aber hat Johannes auch wohl abſichtlich die Erzählung vom Fußwaſchen in ſeine Darſtellung aufgenommen, um den Erlöſer, welchen er ſo häufig als ſich ſelbſt preiſend geſchildert hatte (indem er ſich das Licht der Welt, das Waſſer, das Brod des Lebens nannte u. ſ. w.), in der Selbſterniedrigung ächter Demuth, als in ſeinem ſchönſten Schmuck zu zeigen, den die Gnoſtiker nur zu geneigt waren zu verkennen. Auch die in der Relation vorkommenden Erwähnungen des Judas waren dem Johannes wichtig, um das Verhältniß Jeſu zu ſeinem Verräther anſchaulich zu machen. Was das Fußwaſchen ſelbſt anlangt, ſo erkennt man zuvörderſt die Veranlaſſung zu demſelben deutlich in der Stelle Lc. 22, 24 ff., wo eines Streites unter den Jüngern Erwähnung geſchieht. Dieſer führte eine Handlung herbei, welche die tiefſte Selbſterniedrigung Chriſti aufs unverkennbarſte ausſprach und dieſelbe auch den Jüngern empfahl. Zugleich aber ſollte die Handlung nach der Abſicht des Herrn auch eine ſymboliſche Bedeutung haben. (Vergl. das Nähere zu 13, 10.) Während nemlich die Taufe auf die einmalige Reinigung und Erneuerung des ganzen Menſchen geht, ſollte das Waſchen der Füße die tägliche Reinigung von der Befleckung der Welt vorbilden, der ſich auch der Wiedergeborne nicht entziehen kann, welche aber nur in dem Fall ihm ſchädlich werden würde, wenn er ſie nicht ſogleich wieder zu entfernen ſuchte. Es iſt alſo nicht

ſowohl ein Doppelſinn in den Worten anzunehmen, wie Tholuck ſich äußert, als vielmehr in der Handlung ein ſymboliſcher Character zu erkennen, dergleichen ſich öfter in der evangeliſchen Geſchichte findet, wie ſchon mehrmals erinnert ward. (Vergl. zu Mt. 21, 18 ff.) Eine ſolche vorbildliche Mahnung aber war den Jüngern eben in jener Zeit mehr Noth als je, da ſie Verhältniſſen entgegen gingen, in denen ihr Glaube leicht erſchüttert werden konnte; ſie mußten daher wiſſen, daß eine ſündliche Regung, ein einzelnes Uebereiltwerden von einem Fall, ſie nicht aus ihrem Gnadenſtande reißen könne, ſondern daß ſie täglich neue Vergebung für ſolche Befleckungen empfangen dürften. — Ein anderer merkwürdiger Umſtand bei dieſer Erzählung iſt aber noch, daß die Handlung alle Kriterien einer ſakramentlichen zu haben ſcheint. Sie ſcheint ein äußerer, von Chriſto befohlener Ritus zu ſeyn, zu dem eine promissio gratiae hinzugefügt iſt. In ſeinem Verhältniß zum folgenden Abendmahl ſcheint das Fußwaſchen die Buße ſymboliſiren zu können, in ſofern ſie als tägliche Buße auch dem Gläubigen Bedürfniß iſt, und vor dem Genuß des h. Abendmahls der Vergebung der Sünden aufs neue gewiß machen ſoll. Doch findet ſich weder in der älteſten Tradition der Kirche eine Spur von ſacramentlicher Behandlung des Fußwaſchens, noch haben ſelbſt die Scholaſtiker des Mittelalters, bei aller Neigung, die Zahl der Sakramente zu mehren, noch auch die Reformatoren, wiewohl ſie anfangs die poenitentia als drittes Sacrament anſahen (vergl. conf. august. c. 7.), an die Aufnahme eben dieſes Ritus gedacht. Mancher könnte aber glauben, daß die Worte Chriſti bei dieſer Handlung, wenn auch nicht zur Annahme derſelben als eines Sacraments, ſo doch zu ihrer Empfehlung als eines in der Kirche beizubehaltenden Ritus, dienen möchten. In der That finden wir, daß in der alten*)

*) In der apoſtoliſchen Kirche fehlen die Spuren ganz, denn 1 Timoth. 5, 10. wird das πόδας νίψασθαι nur als ein Liebesdienſt neben andern genannt, nicht als eine öfter wiederholte ſymboliſche Handlung, die ohne reales Bedürfniß vollzogen wird. Eine Beziehung in dieſer Stelle auf das Fußwaſchen im eigentlichen Sinn haben die Anabaptiſten und Mennoniten gefunden. So heißt es in der confessio der Mennoniten in Preußen vom Jahr 1678. „quodsi quidam ab ecclesia ad exequenda quaedam spiritualia mittuntur, primo in domos nostras introeuntes, osculo sancto

Kirche das Fußwaſchen hin und wieder ausgeübt iſt, obgleich es nie allgemein ward, und dann nur als ein Anhang der Taufhandlung vorkam*). Indeß fand man ſehr bald, daß die geſchlechtlichen Verhältniſſe, wie auch die klimatiſchen Differenzen, die Handlung in größern Gemeinſchaften unausführbar machten. Unter den neuern Kirchengemeinſchaften hat die Brüdergemeine verſucht, das Fußwaſchen wieder einzuführen**). Dieſe Begebenheit iſt daher ein merkwürdiges Beiſpiel, wie die Worte des Herrn, die Geiſt und Leben ſind, auch mit Geiſt und Leben aufgefaßt ſeyn wollen. Hätte die alte Kirche aus Buchſtäbelei die äußere Vollziehung des Fußwaſchens von allen ihren Gliedern wechſelſeitig als religiöſe Pflicht gefordert, ſo würde dies gewiß etwas Verfehltes geweſen ſeyn. (Vergl. noch über das Fußwaſchen die Bemerkungen zu Mt. 26, 26.)

1. Was die Conſtruction des erſten Verſes anlangt, ſo folgt ſelbſt Lücke noch der Knapp'ſchen Anſicht, wornach V. 2. in Parentheſe ſtehen und das εἰδώς V. 3. das aus V. 1. wieder aufnehmen ſoll. Allein zu geſchweigen, daß dieſe Conſtruction die chronologiſche Schwierigkeit, welche in dem πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα liegt, vermehrt, ſo iſt ſie ja ſchon deshalb nicht ganz paſſend, weil das εἰδώς V. 3. ein ganz anderes iſt, als das

---

salutantur, et in signum humilitatis et caritatis erga illos pedes lavantur." (Vergl. Schröckh's K. G. nach der Reform. B. V. S. 457.)

*) Vergl. hierüber die Stellen bei Bingham orig. eccl. Vol. IV. 394 sqq.

**) In den Gemeinen indeß iſt es keine allgemeine Anordnung, ſondern es iſt den Pflegern und Pflegerinnen der Chorhäuſer überlaſſen, das Fußwaſchen einzuführen oder nicht, je nachdem es ihnen angemeſſen erſcheint. In dieſer weiſen Beſtimmung ſpricht ſich ein ſehr richtiges Gefühl von der Bedenklichkeit, es in unſern Verhältniſſen allgemein anzuwenden, aus; man hat offenbar nur die Gewiſſen derer ſchonen wollen, die die Ausübung des Gebrauchs für Pflicht halten. Der Gebrauch in der römiſchen Kirche beim Pabſt und bei den Fürſten iſt bekannt. Treffend ſagt darüber Bengel: magis admirandus foret pontifex unius regis, quam duodecim pauperum, pedes seria humilitate lavans. — In manchen Gegenden herrſcht in den evangeliſchen Kirchen, namentlich auf dem Lande, noch der Gebrauch ſich am Abend vor dem Communiontage die Füße zu waſchen. Offenbar ſpricht ſich darin ein Anklang an das Fußwaſchen, als einen Reinigungsact in Buße und Reue aus.

V. 1. Dieſes geht auf das Bewußtſeyn der Nähe der Leidensſtunde, jenes auf das Bewußtſeyn der göttlichen Machtvollkommenheit, es kann daher unmöglich das eine vom andern wieder aufgenommen werden. Schließt man dagegen mit ἠγάπησεν αὐτούς den erſten Satz ganz ab, und eröffnet mit καὶ δείπνου γενομένου die zweite Periode, ſo verſchwindet bei dem πρὸ ἑορτῆς jede Dunkelheit, indem dieſer Ausdruck dann nicht bloß auf das δεῖπνον, ſondern auf die ganze Zeit unmittelbar vor dem Leiden geht, in der die Liebe des Herrn zu den Seinen beſonders lebendig war, und in dieſer Lebendigkeit und Kraft bis ans Ende ſeiner irdiſchen Wallfahrt anhielt. (Bei ſeinen Jüngern wird beſonders hervorgehoben, daß ſie ἐν τῷ κόσμῳ und in ihren Verſuchungen blieben, um den Gegenſatz zu ſchärfen, daß Chriſtus ſelbſt die ſündige Welt verläßt, um in das Reich des Friedens [πρὸς τὸν πατέρα] überzugehen. — Das ἵνα iſt nicht ἐκβατικῶς zu faſſen, ſondern zu überſetzen: „er wußte, daß die Stunde gekommen war, welche den Zweck hatte, ihn zum Vater hinüberzuführen.")

2. Zu den Hauptgedanken des Satzes wird die Nebenbemerkung hinzugefügt, daß Judas Iſcharioth ſchon den Gedanken ins Herz aufgenommen und ſich angeeignet hatte, Jeſum zu verrathen. Was zunächſt die Stellung dieſes Gedankens eben hier anlangt, ſo iſt dieſelbe keineswegs zufällig. Da nemlich Judas beim Fußwaſchen gegenwärtig war und der Erlöſer auch ihm die Füße wuſch, ſo ſoll dadurch die ganze Größe der Selbſterniedrigung des Erlöſers bezeichnet werden; zugleich aber ſtellt ſich daran die Frechheit des unglücklichen Jüngers (beſonders im Gegenſatz mit dem Petrus) dar, der es ertragen konnte, daß der Heilige Gottes, den er zu verrathen im Begriff ſtand, ihm die niedrigſten Dienſte verrichtete. Der Demuth des Erlöſers tritt daher in der Perſon des Judas die volle Anmaßung der Sünde als greller Gegenſatz gegenüber. Rückſichtlich des Gedankens ſelbſt iſt ſodann V. 27. und Lc. 22, 3. zu vergleichen *). Nach der erſten Stelle könnte man glauben, es ſey das βάλλειν εἰς καρδίαν etwas Geringeres als das εἰσέρχεσθαι εἰς τινά, und ein Unterſchied unter den Formeln iſt auch gewiß; indeß zeigt doch

*) Vergl. über dieſe Stellen in der Leidensgeſchichte zu Mt. 26, 24.

Lc. 22, 3., daß man in der Unterſcheidung nicht zu ängſtlich ſeyn muß, ſie unterſcheiden ſich nicht ſowohl ſpecifiſch als graduell. Wichtiger iſt die, zwarnicht ausdrücklich ausgeſprochene, aber in der bibliſchen Pſychologie ruhende Unterſcheidung zwiſchen *βάλλειν εἰς νοῦν* und *εἰς καρδίαν*. Jenes bezieht ſich allein auf das Erkenntnißvermögen und das Bewußtſeyn, und ein Erregen der böſeſten Gedanken durch feindliche Kräfte iſt auch in dem Frömmſten möglich. Aber eben von der *καρδία*, als dem Mittelpunkt der Perſönlichkeit und des Willens, aus, wird ſich in einem ſolchen ein entſchiedenes Widerſtreben gegen ſolche Gedanken entwickeln, ſo daß ſie nicht Neigung werden können. In dem *βάλλειν εἰς τὴν καρδίαν* liegt dagegen nicht bloß die ſataniſch-erregende Thätigkeit ausgeſprochen, ſondern auch die Neigung des böſen Willens, der in dieſe Erregungen eingeht. Der letztere Ausdruck iſt daher als der ſtärkere anzuſehen.

3 — 5. Trefflich hebt der Evangeliſt hervor, daß gerade, als der Erlöſer in dieſe tiefſte Demüthigung eingehen wollte, das Bewußtſeyn ſeiner ewigen Herrlichkeit durchaus lebendig in ihm war. Von der Höhe ſeines göttlichen Standpunkts ſenkte er ſich zu der tiefſten Tiefe der Selbſterniedrigung herab. Von Gott ausgegangen ließ ſich der Heiland in die verborgenſte Tiefe herunter, um die Menſchheit mit ſich zur höchſten Höhe empor zu heben. In dieſem Hinabſteigen in die Natur und Verhältniße eines Andern, in dieſem Werden wie der Geliebte, beſteht das eigentliche Weſen der Liebe. — Die Handlung ging übrigens nicht dem Mahle vorher (das zeigt deutlich *ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου*), vielmehr ſtand der Herr vom Mahle wieder auf, in Anlaß jenes Streits der Jünger; dadurch bekam die Handlung auch einen ausdrücklichen Character; alle mußten bemerken, er beabſichtigte etwas mit derſelben, da es ungewöhnlich war, das Fußwaſchen noch nach begonnenem Mahl nachzuholen. (*Λέντιον* = linteum. Auch die Rabbinen nahmen es auf in corrumpirter Geſtalt; ſie bildeten daraus לְונְטִית oder אֲלֻונְטִית. Vergl. Buxt. lex. talm. pag. 1148.)

6—9. Höchſt characteriſtiſch iſt das Benehmen des Petrus bei dem Waſchen der Füße von Seiten des Herrn. Eben ſeine Liebe und ſein Eifer für Jeſum leiteten ihn irre; ein wichtiges Moment zum Beweiſe, daß für die Sache des Erlöſers nicht der

bloße Eifer hilft, ſondern daß es beſonders auch dabei auf die Löſung von jedem eignen Willen ankommt. Dieſer läßt nemlich oft den Menſchen bei ſcheinbar guter Meinung Gottes Zwecken entgegen wirken. Die Kraft in dem Character des Petrus führte einen gewaltigen Eigenwillen mit ſich, der den Jünger ſogar verleiten konnte, dem wiederholt ausgeſprochenen Willen Jeſu entgegen zu treten, indem er aus falſcher Beſcheidenheit etwas ihm ungehörig Scheinendes nicht zulaſſen zu dürfen glaubte. (Sehr ſchön ſagt Calvin zu dieſer Stelle; laudabilis quidem modestia, nisi quovis cultu potior obedientia esset.) So kann jede, auch die edelſte Tugend, wenn ſie bloß aus eignem Willen geübt wird, nicht in Kraft der Gnade, eine Sünde werden: „denn die Liebe nimmt nichts an, was die Liebe (Gottes im Menſchen) nicht gethan (gewirkt) hat.“ Auf das ſtrafende Wort Chriſti: οὐκ ἔχεις μέρος μετ᾽ ἐμοῦ, gibt nun freilich der eigenwillige Jünger nach, allein nun ſchlägt er ſogleich auf ein anderes Extrem hinüber. Die Gemeinſchaft mit dem Herrn war das Element ſeines Lebens, die kann er nicht laſſen; ſtatt nun aber in einfachem Gehorſam eben das zu thun, was ihm befohlen wird, geht er viel weiter; auch Hände und Kopf will er gewaſchen haben. Eine pſychologiſch ganz erklärliche Aeußerung, indem der Eigenwillige gleich ſeine Eigenheit auf eine andere Art äußert, wenn ſie in der einen beſchränkt wurde.

10. 11. Hier leitet ihn aber der Heiland milde zurecht und deutet zugleich auf die ſymboliſche Bedeutung der Handlung hin, auf die offenbar auch ſchon das οὐκ ἔχεις μέρος μετ᾽ ἐμοῦ führt, welches doch zu ſtark wäre, wenn man es bloß von der Weigerung ſich äußerlich waſchen zu laſſen, erklären wollte. Eine ſolche iſt aber in neuerer Zeit faſt allgemein geleugnet (das Alterthum erkannte ſie einſtimmig an), und zwar zuletzt von Lücke. Dieſer treffliche Ausleger will auch, daß der Satz ſich bloß auf das leibliche Baden beziehe, nachdem man beim Herausgehen aus dem Bade nur noch die Füße, die leicht wieder beſchmutzt würden, zu reinigen brauche. Erſt bei dem: ἀλλ᾽ οὐχὶ πάντες καθαροί ἐστε, ſoll der figürliche Sinn des Ausdrucks καθαρός beginnen. Tholuck hat ſich aber ſchon mit Recht hiergegen erklärt, und im Ganzen nach meiner Anſicht die ſymboliſche Faſſung der Worte gut vertheidigt. In der That iſt

nicht wohl denkbar, daß die Jünger ſich ſollten vor der Mahlzeit förmlich gebadet haben, und dann, welch' eine Breite für ſolchen flachen Gedanken! Zu häufig hat man den Character der Rede Chriſti verkannt, in ſententiöſen Sätzen einen tiefern Gedanken unter figürlicher Hülle hinzuſtellen; mögte man dieſelbe Freiheit, die man bei der Erklärung geiſtvoller Dichter ſo häufig gibt und ſich nimmt, doch dem Interpreten der h. Schrift nicht ſo ängſtlich vorenthalten! Nur zwei Momente ſind hierbei nicht zu überſehen. Erſtlich glaube ich nicht, daß auch ſchon der Ausruf Petri (V. 9.) ſo verſtanden werden müſſe, als bedürfe er einer gänzlichen Reinigung; denn eben vorher (V. 7.) war ihm vom Herrn geſagt: ὃ ἐγὼ ποιῶ, σὺ οὐκ οἶδας ἄρτι. Das Verſtändniß ward ihm erſt ſpäter darüber geöffnet. Sodann iſt Reinigung und Erneuerung oder Heiligung nicht zu verwechſeln. Das Symbol des Waſchens, das ja auch im Sacrament der Taufe ſich ausſpricht, hat offenbar zunächſt nur die Beziehung auf die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν. Dieſe iſt aber etwas Negatives, nemlich die Hinwegnahme des Hindernden; erſt durch die Verbindung mit dem ſchöpferiſchen Geiſt, der freilich immer zugleich mit ihr wirkſam wird, geſtaltet ſie ſich poſitiv. Die Vergebung iſt aber eine doppelte; erſtlich die allgemeine, mit der das Glaubensleben überhaupt beginnt, zweitens die tägliche, welche auch bei den Gläubigen die unvermeidlichen Befleckungen der Welt nothwendig machen; jene bezeichnet das λοῦσθαι, dieſe das νίψασθαι. Die Ausdrücke Erneuerung, Wiedergeburt, Heiligung führen weit mehr auf die poſitive Seite des neuen werdenden Lebens, und paſſen daher für das gewählte Bild nicht wohl. Vom fehlenden Petrus, deſſen Füße vom Staube der Sünde befleckt waren, geht der Erlöſer nun aber auf den unglücklichen Jünger über, deſſen ganze alte Natur mit allen ihren Greueln noch herrſchend war, d. h. der noch nicht durch wahre Buße und Glauben gewaſchen worden war, oder vielmehr ſich nach der Reinigung (denn gewiß hatte er auch Manches an ſeinem Herzen erfahren), wieder in den Koth der Sünde geſtürzt hatte. (2 Petr. 2, 20 ff.) Auf dieſen verlornen Sohn kommt Jeſus gleich im Folgenden (V. 18. ff.) wieder zurück und ſpricht ſeine Wehmuth über ſeine Sünde aus.

12 — 17. Nach vollendeter Handlung legte ſich der Erlöſer,

wieder zum Mahle nieder und belehrte ſeine Jünger über die Bedeutung deſſen, was er gethan hatte. Er ſpricht zuvörderſt das Unterordnungsverhältniß aus, in dem ſie ſelbſt zu ihm zu ſtehen anerkannten. (Die Namen διδάσκαλος = רב, κύριος = מרא Dan. 2, 47. 4, 16. bezeichnen nach rabbiniſcher Anſicht ein dienendes Verhältniß der Lernenden zum Lehrer.) Daraus würde folgen, daß ſie ihn zu bedienen die Verpflichtung hätten; dennoch habe er ſie bedient aus herablaſſender Liebe. (Vergl. zu Lc. 12, 37.) Eben dies ſtellt Jeſus als ein ὑπόδειγμα τῆς ταπεινώσεως dar, nach dem ſie gleichfalls handeln ſollten. Nach den obigen Bemerkungen iſt nun wohl ganz klar, daß der Sinn hier auf die allgemeine Uebung der ſelbſterniedrigenden Liebe geht. „Habe ich, der Meiſter," will Jeſus ſagen, „mich alſo demüthigen können, ſo werdet ihr es doch auch wohl thun; der Diener iſt doch nicht über den Herrn." Um aber das Wiſſen auch zur That zu erheben, macht Chriſtus noch ſchließlich darauf aufmerkſam, daß der Segen nicht auf dem Erſtern, ſondern nur auf dem Letztern ruhe. Dieſe Mahnung zur Selbſterniedrigung iſt übrigens, wie die Demuth überhaupt, etwas dem Evangelium ganz Eigenthümliches, wovon nur einige Religionen entſtellte Analoga beſitzen.

18. 19. Dieſe beiden Verſe bilden einen Zwiſchengedanken, indem ſich V. 20. wieder an V. 16. 17. als Ergänzung und Vollendung anreiht. Die obigen Worte Chriſti gingen nicht auf alle Jünger, Judas ſollte ausgeſchloſſen werden. Zwar hatte ihm Jeſus die Füße ebenfalls gewaſchen, denn hätte er ihn allein übergangen, ſo würde dies aufmerkſam auf ihn gemacht haben; auch nach den Synoptikern iſt klar (wie auch Joh. 13, 21 — 30. beſtätigt), daß der Herr ihn nicht öffentlich nannte, ſondern nur andeutungsweiſe bezeichnete. Das Fußwaſchen verlor daher bei ihm ſeine eigentliche Bedeutung, da er kein καθαρός war; ja, da er die darin ſich zu Tage legende Selbſterniedrigung des Herrn ruhig hinnehmen konnte, verhärtete es ihn nur in ſeiner Bosheit. Bei aller Schonung indeß gegen den unglücklichen Jünger, mußte der Erlöſer doch die Jünger auf das beklagenswerthe Ereigniß vorbereiten, das ihnen ein πρόσκομμα hätte werden können, wenn ſie geglaubt hätten, Jeſus ſelbſt habe den Jünger nicht erkannt, habe von ihm getäuſcht werden können.

Um vielmehr auch noch dieſen Umſtand zu einer **Stütze** ihres Glaubens zu machen, ſagt er ihnen genau Alles voraus. Das *οἶδα οὓς ἐξελεξάμην* ſpricht zunächſt das Allgemeine aus, das höhere Wiſſen Chriſti in Beziehung auf die Menſchenſeelen, aus dem das Speciellere folgt. (Ganz parallel mit V. 19. ſtehen 14, 29. 16. 1. In der letztern Stelle iſt nur negativ ausgedrückt, [*ἵνα μὴ σκανδαλισθῆτε*] was hier poſitiv [*ἵνα πιστεύσητε*] gegeben iſt. — *Ἀπ᾽ ἄρτι* ſteht wie 14, 7. gleich *ἄρτι*, mit verſtärkter Bedeutung, was auch in der Schreibart *ἀπαρτί*, oder beſſer *ἀπ᾽ ἄρτι*, bei Profanſcribenten vorkommt. Vergl. **Paſſow** im Lex. unt. d. W. — Ueber *ἐγώ εἰμι* vergl. zu 4, 26.) Merkwürdig iſt, daß der Erlöſer auch in dem Verrath des Judas die Erfüllung einer Weiſſagung ſieht. (Daſſelbe wird im hohenprieſterlichen Gebet 17, 12. mit derſelben Formel: *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ* ausgeſprochen.) Eben dieſer Umſtand mußte für die Jünger der glaubenſtärkendſte ſeyn. Er bezeugte ihnen, daß weder Zufall, noch weniger Irrthum, den Verräther unter die Schaar der Jünger gebracht hatte, ſondern daß es nach Gottes Verordnung alſo gehen mußte. (Ueber die Perſon des Judas, ſeine Erwählung und ſündliche Entwicklung ſiehe das Ausführliche zu Mt. 27, 3.) Was die Citation ſelbſt anlangt, ſo iſt ſie aus Pſ. 41, 10.*) Sie lautet aber bei den LXX. *ὁ ἐσθίων ἄρτους μου ἐμεγάλυνεν ἐπ᾽ ἐμὲ πτερνισμόν*. (Im Hebr. ſteht: אוכל לחמי הגדיל עלי עקב.) **Tholuck** will an eine ſelbſtſtändige Ueberſetzung der Stelle durch Johannes denken, allein das iſt mir unwahrſcheinlich, indem ſich kein Zuſammenhang zwiſchen der Ueberſetzung und der Argumentation erkennen läßt, wie dies bei Mt. bisweilen der Fall iſt; er hätte eben ſo gut die Ueberſetzung der LXX. beibehalten können. Der Pſalm ſelbſt geht zwar zunächſt auf David und ſeinen Verräther Ahitophel; in dieſen Verhältniſſen ſpiegelt ſich aber das höherliegende Factum des Verraths des Herrn ab, und nach dieſer typiſchen Auffaſſung paßt die Beziehung durchaus. Nur iſt das *ἄρτον τρώγειν* geiſtig zu faſſen, indem Judas nicht in leiblicher Beziehung von Chriſto ernährt ward, der ſelbſt kein Eigenthum hatte. Er empfing aber täglich vom Erlöſer **das Brod des Lebens** und hatte deshalb eine ungleich ſtärkere Verpflichtung,

*) Auch Apoſt. Geſch. 1, 16. wird ohne Zweifel dieſe Stelle berückſichtigt.

ihm treu zu ſeyn, als wenn ihm nur die leibliche Nahrung geworden wäre. (Ἐπαίρειν πτέρναν, bildlicher Ausdruck für hinterliſtige Verfolgung. — Das ἀλλά iſt elliptiſch gebraucht, zu ergänzen wäre etwa γέγονε τοῦτο.)

20. Beim folgenden Verſe entſchlüpft dem Leſer der Zuſammenhang gänzlich, und es iſt hier in der That verzeihlich, wenn Ausleger ein Gloſſem aus Mt. 10, 40. (wo die Erklärung zu vergleichen iſt), annahmen, oder mindeſtens dafür hielten, viele Mittelglieder der Rede ſeyen ausgelaſſen. Indeß haben nach dem Vorgange von Storr, ſchon Tholuck und Lücke bemerkt, daß der Gedankenzuſammenhang nicht ganz fehlt, wenn man nur V. 20. an V. 16. anſchließt, und die Erwähnung des Judas als Epiſode betrachtet. Während nemlich V. 16. etwas Beugendes für die Jünger hatte, die Erklärung von der Theilnahme an der Erniedrigung des Herrn, ſo gibt V. 20. wieder eine erhebende Ausſicht auf die Theilnahme an ſeiner Herrlichkeit. Die Jünger repräſentiren ihn ganz, ſo daß ſie eben ſo ſehr in dem Leiden, als in der Herrlichkeit ſo ſind, wie Er iſt*). (1 Joh. 4, 17.)

21 — 30. Ueber die folgenden Verſe iſt bei der Erklärung der Leidensgeſchichte, in dem Abſchnitte, welcher vom letzten Mahle des Erlöſers handelt, das Nöthige erinnert, weil die häufigen Parallelen in denſelben mit den Synoptikern eine abgeſonderte Erklärung derſelben nicht zulaſſen.

§. 4. Letzte Reden Jeſu zu ſeinen Jüngern vor dem Hingange.

(Joh. 13, 31 — 17, 26.).

Wir gehen jetzt zu demjenigen Abſchnitt**) der evangeliſchen

---

*) Daß dieſe Verbindung die richtige iſt, beſtätigt auffallend die Stelle Joh. 15, 20 ff. Hier bezieht ſich der Erlöſer ſelbſt zurück auf das Wort: οὐκ ἔστι δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ, und faßt es nicht bloß von der Selbſterniedrigung, ſondern auch von den Leiden, die die Jünger wie der Herr zu ertragen haben würden. Dies führt auf den Gedanken: εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν, καὶ ὑμᾶς διώξουσιν, und der Gegenſatz davon iſt eben ὁ λαυβάνων ἐαί τιν απέμψω, ἐμὲ λαμβάνει.

**) Vergl. über dieſen ganzen Abſchnitt die Erklärung von Stark. Jena 1814.

Geſchichte hinüber, den wir füglich ihr Allerheiligſtes nennen können. Unſer Evangeliſt öffnet uns, einem geweihten Prieſter gleich, allein den Blick in dieſes Heiligthum. Es waren die letzten Momente, welche der Herr in der Mitte der Seinigen vor ſeinem Leiden zubrachte, und Worte voll himmliſchen Sinnes ſtrömten in denſelben von ſeinen heiligen Lippen; Alles, was ſein liebeglühendes Herz noch den Seinigen zu ſagen hatte, drängte ſich in dieſe wenigen Momente zuſammen. Zuerſt behielt die Unterhaltung mit den Jüngern mehr die Geſprächsform, am Tiſche ſitzend unterredeten ſie ſich traulich. Als ſie aber (14, 31.) ſich vom Mahle erhoben hatten, nahm die Rede Chriſti einen erhabenern Schwung; um den Meiſter gereiht, horchten die Jünger auf die Worte des Lebens und äußerten ſich ſelten. (Nur 16, 17. 29.) In dem erhabenen hohenprieſterlichen Gebet ſtrömte ſich endlich die volle Seele Chriſti in ausdrücklichen Bitten an ſeinen himmliſchen Vater für die Seinen aus. Immer indeß behielt die Rede die Geſtalt freier Gedankenmittheilung, in der ſich kein beabſichtigter Schematismus, wie bei einer förmlichen Lehrrede, erkennen läßt. Eigenthümlich iſt in dieſen letzten Capiteln, daß ſie faſt nur von den tiefſten Verhältniſſen handeln, als des Sohnes zum Vater, und beider zum Geiſt, Chriſti zur Kirche, der Kirche zur Welt u. ſ. w. Vieles von dieſen erhabenen Mittheilungen ging aber über den dermaligen Standpunkt der Jünger hinaus, daher wiederholt der Erlöſer häufig dieſelben Gedanken, um ſie tiefer in ihr Inneres zu ſenken. Wegen des doch noch Unverſtandenen verweiſt er aber auf den h. Geiſt, der ſie an alle ſeine Worte erinnern und in alle Wahrheit leiten würde. (14, 26.) Was die erſten Worte (13, 31 — 38.), anlangt, ſo wird über den Moment, in welchem der Erlöſer ſie ſprach, in der Einleitung zur Leidensgeſchichte das Nöthige erinnert. Kaum hatte Judas die Geſellſchaft verlaſſen, und der Heiland fühlte ſich frei in dem reinen Kreiſe der Seinigen, als er in die Worte ausbrach; *νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Das ganze Stück, das Johannes hier aus den Geſprächen mittheilt, iſt unmittelbar vor die Einſetzung des h. Abendmahls zu ſetzen, wozu namentlich die *ἐντολὴ καινή* (V. 34.) trefflich paßt. An den Schluß des Capitels (13, 38.) gehört dann die Einſetzung des Sacraments, und Alles von 14, 1. an iſt nach derſelben gere-

det. Die Synoptiker haben in dieſem Abſchnitt bloß die Stelle 13, 36—38., in der der Erlöſer den Petrus auf ſeine bevorſtehende Verleugnung aufmerkſam macht, parallel.

31. 32. Mit der Entfernung des Judas, fühlte der Erlöſer, ſey die Entſcheidung gegeben; voll Freude darüber ſprach er Worte des höchſten Triumphes aus. Die Verklärung des Menſchenſohnes und Gottes in ihm, erkannte Jeſus als vollendet. Hier bedürfen wir aber zunächſt einer genauen Begriffsbeſtimmung des δοξάζειν in ſeinem Verhältniſſe zum ἁγιάζειν*), welcher letztere Ausdruck (Joh. 17, 17. 19.) ſehr ähnlich gebraucht zu ſeyn ſcheint. Beide Wörter haben Eine Grundbedeutung, aber es modificirt ſich dieſelbe nach der Verſchiedenheit des Subjects und Objects. So heißt δοξάζειν in der Urbedeutung, eine δόξα zutheilen; vom Geſchöpf gegen Gott gebraucht kann es aber keine reale Mittheilung ſeyn, denn das Geſchaffene vermag Gotte nichts zu geben, es heißt daher „preiſen, Gottes δόξα anerkennen und loben.“ (Mt. 5, 16. Röm. 1, 1, 21.) Eben ſo bedeutet ἁγιάζειν zunächſt „ausſondern“ (ἀφορίζειν), namentlich zu heiligem Gebrauch; vom Menſchen in Beziehung auf Gott gebraucht kann es aber auch nur „preiſen, loben“ heißen (1 Petr. 3, 15. Mt. 6, 9.), d. i. als ausgeſondert, heilig, anerkennen. Ganz anders modificirt ſich die Bedeutung, wenn vom Verhältniß Gottes zum ſündlichen Menſchen die Rede iſt. Da kann der Begriff des δοξάζειν zunächſt gar nicht angewendet werden, weil das Sündliche als ſolches keine δόξα haben und empfangen kann; es muß erſt das ἁγιάζειν vorhergehen. So finden wir es 17, 17. 19. 22., wo der Erlöſer zuerſt bittet ἁγίασον αὐτούς (nemlich die Jünger), und dann folgt (V. 22.) erſt die Erwähnung der Mittheilung der δόξα an die ἡγιασμένοι. Die urſprüngliche Bedeutung des ἁγιάζειν iſt hier zwar nicht aufgehoben, aber es tritt der Begriff des Heilig machens des Sündlichen in dieſer Anwendung ſcharf heraus, der auf Gott nicht anwendbar iſt. Ganz eigenthümlich geſtaltet ſich der Gebrauch der Worte in Beziehung auf die Perſon des Herrn. Seiner göttlichen Natur nach kommt dem Sohne, wie dem Vater, die δόξα von Ewigkeit zu (Joh. 17, 5.), aber in ſeiner Menſchwerdung entäußerte er ſich

*) Vergl. über ἁγιάζειν zu Mt. 6, 9.

derſelben (Phil. 2, 6. 7,) Indeß wurde er den Menſchen nicht gleich in ihrer Sündhaftigkeit; es braucht daher bei ihm das ἁγιάζειν nicht vor dem δοξάζειν herzugehen. Es hat vielmehr ἁγιάζειν, vom Sohne gebraucht (17, 19.), die reine Bedeutung des ſich Weihens, Aufopferns, ohne den Begriff des Heiligmachens. Wenn indeß Chriſtus auch ſeiner menſchlichen Natur nach ἀναμάρτητος war, ſo trug ſeine Menſchheit doch eine gewiſſe ἀσθένεια an ſich; ſie hatte nicht die Unmöglichkeit des Todes, ſie entbehrte der vollen Verklärung. Erſt durch die Inwohnung des Vaters in ihm verklärte ſich dieſelbe von Stufe zu Stufe. Der Begriff des δοξάζειν findet daher auf ihn ſeine volle Anwendung. Es heißt daher auch nicht ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐδοξάσθη, ſondern ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*), und um ſeine Verklärnng nicht als etwas vom Göttlichen Losgetrenntes, Geſchiedenes auffaſſen zu laſſen, ſetzt der Herr hinzu, Θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ, der Sohn iſt die wahrhaftige δόξα, der volle Abglanz (ἀπαύγασμα Hebr. 1, 2.) des Vaters. Als bereits vollendet wird das δοξάζεσθαι aber dargeſtellt, nach prophetiſcher Ausdrucksweiſe, welche häufig das im Keim Gegebene als entwickelt auffaßt. Das Werk Chriſti war im eigentlichen Sinn erſt mit dem Tode vollbracht, an dem Beginn der Leidenszeit ſtehend, hebt aber der Erlöſer ſich und die Seinen darüber hinweg, und faßt das Ganze als bereits abgeſchloſſen auf. Sehr merkwürdig iſt, daß Chriſtus hierbei nicht ſtehen bleibt, er fügt noch eine erhöhetere Form der δόξα hinzu, deren Vollendung auch nahe (εὐθύς) bevorſtehe. Dieſe wird ausgedrückt: ὁ Θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ. Während alſo die Verklärung Gottes im Sohne als bereits vollendet aufgefaßt wird, heißt dieſe (des Sohnes in Gott) noch zukünftig. Die Tiefe dieſes Gedankens iſt häufig verflacht durch die Bemerkung, ἐν ſtehe hier für διά (= dem hebr. ב), wodurch ein ganz ſchaaler Sinn entſteht. Denn daß Gott durch und aus ſich ſelbſt verklärt, verſteht ſich von ſelbſt, da Gott ſtets nur aus und

*) Man könnte hieraus ſchließen, daß demnach υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in dieſer Stelle von der Menſchheit Chriſti im Stande der Erniedrigung gebraucht ſey, was oben (Comm. Th. 1. S. 97. zu Lc. 1, 35.) geleugnet wurde; allein das δοξάζεσθαι iſt etwas der Menſchheit als ſolcher Zukommendes, ſo daß der Erlöſer, wiewohl er das Ideal der Menſchheit darſtellte, doch der Verklärung bedurfte.

durch ſiſelbſtch wirkt. Es iſt vielmehr, wie früher in dem ἐν αὐτῷ, ſo auch hier in dem ἐν ἑαυτῷ, die eigentliche Bedeutung von ἐν feſtzuhalten. Es ſpricht ſich nemlich in dieſer erhabenen Stelle das Wechſelverhältniß zwiſchen Vater und Sohn aus. Zunächſt geht der Logos (ἐνδιάθετος) aus dem Vater hervor (προφορικός), und als ſolcher wandelte er in Menſchengeſtalt auf Erden in verhüllter Herrlichkeit. Allein Alles, was von Gott ausgeht, hat den Zug, in ſeinen Schooß, als den Urgrund ſeines Weſens, wiederzukehren. So kehrt auch der Sohn in die Tiefe des göttlichen Weſens zurück, aber mit der geheiligten Menſchheit, ſo daß in ihm und ſeiner Menſchheit das Menſchliche an ſich, in ſeiner wahren, vollkommenen Idee mit Gott vereinigt und ins göttliche Weſen aufgenommen wird. Was alſo die Synoptiker ausdrücken „zur Rechten Gottes ſitzen," iſt hier, in der für die Leſer des Evangeliums angemeſſenern Form, ausgedrückt durch das δοξάζεσθαι τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν Θεῷ. In ähnlicher Weiſe verklärt auch Chriſtus ſich zuerſt in den Menſchen, um dann die Menſchen verklärt in ſich aufzunehmen *).

33. Nach dieſem erhabenen Aufſchwung wendet ſich der Herr in rührender Wehmuth und Herablaſſung zu den Jüngern, welche er hier zuerſt τεκνία, „aus dem Worte des Lebens neu Gezeugte," nennt, und erinnert ſie daran, daß die Erlangung ſeiner Herrlichkeit noch mit der Empfindung ſchmerzlicher Einſamkeit für ſie verbunden ſeyn würde. In denſelben Worten, welche er den Juden zugerufen hatte: ζητήσετέ με κ. τ. λ. ſpricht er auch zu den Jüngern; jedoch iſt der Sinn der Worte modificirt. Denn 7, 33. war zwar, wie wir ſahen, das ζητεῖν auch von dem Suchen der Sehnſucht zu verſtehen, allein die Bemerkung, daß ſie ihn nicht finden würden, war ſtrafende Drohung; hier iſt das: ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν, nur eine Bemerkung der Liebe. Da Jeſus nichts deſtoweniger auf jene zu den Juden geſprochenen Worte Rückſicht nimmt, kann man ſehen, daß der Erlöſer ſelbſt es liebt, dieſelben Sentenzen in mehrfachen Beziehungen aufzufaſſen.

34. 35. Der Zuſammenhang des Folgenden mit dem Vorhergehenden iſt nicht ganz klar. Man muß aber wohl die ἐν

*) Über das Verklärtwerden Chriſti durch den h. Geiſt vergl. zu 16, 14.

τολὴ καινὴ der Bruderliebe auffaſſen als für die Zwiſchenzeit gegeben, von dem Weggange des Herrn von ſeinen Jüngern bis zu ihrer einſtigen bleibenden Wiedervereinigung. Dieſe Liebe ſoll ein unterſcheidendes Merkmal der Seinigen ſeyn, und gleichſam einen Erſatz bilden für die Entbehrung der Gegenwart des Herrn. Er ſelbſt nemlich, der Herr, iſt in dieſer Liebe unſichtbar in ihnen gegenwärtig, indem er das liebende Princip in ihnen ſelber iſt. Am meiſten Schwierigkeit hat in dieſer Stelle der Ausdruck ἐντολὴ καινὴ gemacht*), da doch ſchon im A. T. geboten war: du ſollſt lieben deinen Nächſten als dich ſelbſt. (Vergl. zu Mt. 22, 39.) Gleich von vorne herein abweiſen müſſen wir hier ſolche Auslegungen, welche entweder dem καινός eine andere Bedeutung unterſchieben, als z. B. „trefflich, ausgezeichnet," oder es in der Bedeutung „ein anderes Gebot," faſſen, wie wenn der Erlöſer dieſes Gebot, als ein zweites, dem Gebot des Fußwaſchens als dem erſten hätte an die Seite ſetzen wollen; oder das Adjectiv adverbialiſch nehmen, wie Eichhorn, in der Bedeutung „von neuem." (Vergl. hierüber Winer's Gramm. S. 388 Note. Bemerkungen aber, wie die des Clericus, daß hier das Neue in dem Gebot der Liebe darin zu ſuchen ſey, daß auch Juden und Heiden ſich als Brüder in der Kirche Chriſti lieben ſollten, bedürfen auch keiner ernſtlichen Widerlegung. Eher könnte man denjenigen Auslegungen eine Bedeutung zuſchreiben, welche ἐντολὴ in anderm Sinn nehmen. Heumann und Semler namentlich wollten es in der Bedeutung mandatum, d. i. Vermächtniß, auffaſſen, wie es die Vulgata Joh. 13, 34. gibt. (Vergl. Knapp scr. var. arg. p. 381. in der Abhandlung über dieſe Stelle.) Allein zu dem Befehl: ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους paßt offenbar nicht der Begriff eines Vermächtniſſes, und der conſtante Sprachgebrauch des Johannes mit ἐντολὴ geſtattet auch in dieſer Beziehung keine Abweichung. So bleibt denn nur für die nähere Prüfung die von Knapp in Vorſchlag gebrachte, auch von Lücke und Tholuck gebilligte Auslegung, welche ſelbſt ſchon einige Kirchenväter andeuteten**); daß die ἐντολὴ der

*) Vergl. das Programm über dieſe Stelle vom Prof. Weber. Halle 1826.

**) So ſagt Euthymius zu dieſer Stelle: ἡ παλαιὰ ἐκέλευεν ἀγαπᾶν τὸν πλήσιον ὡς ἑαυτόν, αὕτη δὲ καὶ ὑπὲρ ἑαυτόν.

chriſtlichen Bruderliebe deshalb eine neue heiße, weil die Liebe nach altteſtamentlichem Standpunkt, da die Gerechtigkeit im alten Bunde vorwaltete, eine untergeordnetere war. Das A. T. befehle zu lieben, wie ſich ſelbſt, das N. T. aber mehr als ſich ſelbſt. Das beſage der Zuſatz: καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, Chriſtus nemlich habe ſein Leben aufgeopfert, folglich die Menſchen mehr geliebt als ſich ſelbſt, ſo eben ſollten die Chriſten ſich auch unter einander lieben. Tholuck bemerkt aber ſchon in Parentheſe, ſtreng genommen ſey es nicht richtig, daß der Menſch den Nächſten mehr als ſich lieben ſolle. Denn außer Gott ſoll er ſich gar nicht lieben, weil er als ſolcher in der Sünde iſt, in Gott aber, d. h. ſeiner wahren Idee nach, iſt ſeine Liebe zu ſich ſelbſt eben Gottes Wille, und es iſt nicht abzuſehen, wie er in dieſer Beziehung Andere mehr lieben könnte, als ſich ſelbſt. (Vergl. darüber die Bemerkungen zu Mt. 22, 39. im Comm. Th. I. S. 824.) Die wahre Liebe, die Gottes Weſen ſelber iſt, iſt überall die eine und ſelbige; ſie iſt dort nicht mehr, und anderswo nicht minder, ſondern ſie theilt ſich Allem eben in dem Verhältniß mit, wie Gott es geordnet hat. Mt. 22, 39. heißt es daher auch ausdrücklich vom Geſetz der Liebe, daß über daſſelbe nichts hinausgehe. Es fand nur vor Chriſtus noch nicht ſeine gänzliche Erfüllung. Es bleibt demnach, da auch dieſe Auffaſſung zu den Grundgedanken der Schrift nicht paſſen will, nur übrig (was im Grunde auch nach dem Grundſatz, jeden Schriftſteller aus ſich ſelbſt zu erklären, am nächſten liegt), die Parallelen 1 Joh. 2, 7. 8. 2 Joh. V. 5. herbeizuziehen*). Aus denſelben ergibt ſich, daß die Formeln ἐντολή, παλαιά und καινή von Johannes in ganz eignem Sinn gebraucht werden, nemlich ſo, daß das Ewige, Bleibende, in Gottes Natur Ruhende, eben ſo ſehr das Alte, als das Neue heißt; jenes weil es von Anfang iſt (ἀπ' ἀρχῆς), dieſes weil es nie veraltet, ſondern ſtets mit jugendlicher Friſche in die Seele dringt. Namentlich für das Gebot der Liebe paßt dieſer tiefſinnige Gedanke trefflich, denn daſſelbe iſt nicht ſo gemeint, daß der Menſch eine Liebe aus ſich ſelbſt hervorpreſſen ſolle, und außer und neben Gott ſo lie-

---

*) Über die Erklärung dieſer Stellen von Lücke iſt das Nähere bei ihnen ſelbſt nachzuleſen.

ben müſſe wie dieſer ſelbſt; das hieße Götter neben Gott hinſtellen; vielmehr iſt der Sinn des Gebots dieſer: es gibt nur Eine Liebesquelle, ſie iſt Gott ſelbſt; aus dieſer ſoll das Geſchöpf ein Bächlein in ſein Herz leiten, um in Kraft deſſelben lieben zu können wie Gott. Die Mutter aller andern Gebote von Ur an, war daher das Wort: du ſollſt Gott lieben und deinen Nächſten! In dem Befehl der Bruderliebe ſtellte ſich das uralte ewige Gebot der Schöpfung, die nur durch Liebe ſich erhält, in verjüngter Geſtalt wieder dar; deshalb heißt das älteſte Gebot, die Quelle aller übrigen, auch eine ἐντολὴ καινή.

Die hier geſchilderte Liebe iſt aber keineswegs als ein bloßes Gefühl der ſeligen Verbundenheit im Herrn fürs ewige Leben aufzufaſſen; vielmehr auch als lebendige aufopfernde Kraft. Das Werthlegen auf jenes Gefühl allein kann leicht irre leiten, wenn es, wie ſeine flüchtige Natur es mit ſich bringt, dem Menſchen entſchwindet. Die Kraftäußerung der Liebe kann ſich aber auch offenbaren ohne Gefühl, und dieſe läßt die Welt am ſicherſten erkennen, welcher Aufopferung die chriſtliche Bruderliebe fähig iſt. (Vergl. hierüber die trefflichen Bemerkungen in Neander's Kirchengeſch. Th. I. S. 421 ff.)

36—38. Petrus, an die Bemerkung Chriſti von ſeinem Weggange (V. 33.) anknüpfend, fragt, wohin er gehen würde, offenbar an phyſiſche Ortsveränderung, die er ſich mit Gefahr verknüpft vorſtellte (wie 11, 8.), denkend, wie früher auch die Juden. Der Erlöſer bedeutet ihn, ohne ſich in poſitive Erklärungen einzulaſſen, daß er ihm jetzt nicht folgen könne, aber einſt ihm nachkommen werde. Die unruhige, eigenwillige Liebe des Jüngers beruhigt ſich dabei aber nicht; er betheuert, ihm durch alle Gefahren folgen zu wollen. Dies nöthigt denn den Herrn, ihn an ſeine Schwäche zu erinnern und ſeine Verleugnung vorauszuſagen. (Vergl. darüber in der Leidensgeſchichte zu Lc. 22, 32.)

14, 1. Zwiſchen dieſem neuen Geſpräch*) bis zum Aufbruch vom Mahl (14, 31.), in dem Thomas (V. 5.), Philippus (V. 8.) und Judas Jakobi (V. 22.) redend auftreten, und dem Vorhergehenden, iſt nun die Einſetzung des h. Abendmahls zu ſetzen,

---

*) Vergl. Knapp's Erklärung dieſes Abſchnitts in den scr. var. arg. pag. 301 sqq.

wie ſchon oben erinnert wurde. Da der Heiland hierbei ſo offen von ſeinem bevorſtehenden Leiden und Sterben geredet hatte, konnte er vorausſetzen, daß die Jüngern nun wiſſen würden, wohin er gehe (14, 4.), was Petrus (nach 13, 36.) nicht wußte; es fällt daher das Wort: ὅπου ἐγὼ ὑπάγω οἴδατε καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε, bei der Vorausſetzung der vorgehenden Einſetzung des h. Abendmahls nicht auf. Auch der Anfang der Rede: μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία, erſcheint hiernach keineswegs ſtörend; denn die ergreifende Scene der Vertheilung ſeines Fleiſches und Blutes hatte ſie gleichſam mitten in ſein Leiden hineingeſtellt, und der nächſte Eindruck ihrer liebenden Herzen war wehmüthige Bekümmerniß. Deshalb tröſtet ſie der Herr auf liebreiche Weiſe, und mahnt ſie zunächſt an den Glauben. (Der Gebrauch von καρδία, wie auch V. 27., iſt hier nicht zu überſehen; es hätte auch ψυχή ſtehen können, deren Mittelpunkt die καρδία iſt, aber nicht πνεῦμα. Es iſt hier nemlich von rein menſchlichen, perſonellen Gemüthsbewegungen die Rede, welche die Seele berühren. Vergl. darüber mein Programm de trichotomia nat. hum. in den opusc. theol. pag. 146 sqq.). Schwierig iſt in unſerm Verſe die Verbindung des πιστεύειν εἰς Θεόν, und εἰς ἐμέ. Wollte man es als zwiefache Ermahnung faſſen, „glaubet an Gott und auch an mich," ſo daß πιστεύετε beide Mal Imperativ iſt, ſo fällt die Stellung des εἰς ἐμέ auf, das nachſtehen müßte, und überdies wird der Glaube an Chriſtum nie ſo neben den Glauben an Gott hingeſtellt, ſondern man glaubt an Gott in Chriſto. Um deſſelben Grundes willen kann man auch nicht gut beide Mal πιστεύετε als Indicativ faſſen: „ihr glaubet ja an Gott, und auch an mich," zu geſchweigen, daß ja eben die Jünger in ihrem Glauben ſchwach wurden. Es bleibt daher nur mit Erasmus, Beza, Grotius, das erſte πιστεύετε als Indicativ, das zweite als Imperativ zu faſſen, in dem Sinn, „ihr glaubet ja an Gott, glaubet daher auch an mich." So entſteht der ſchöne Sinn, daß mit dem wahrhaftigen Glauben an Gott, der Glaube an den Erlöſer gegeben iſt, weil Gott ſich in ihm vollkommen offenbart, ſo daß der Glaube an Chriſtus nur als eine Entfaltung des allgemeinen Gottesglaubens erſcheint. Man könnte indeß auch das erſte πιστεύετε als Imperativ und das zweite als Indicativ nehmen, ſo daß der Gedanke wäre; „glaubet an Gott, dann wer-

det ihr auch an mich glauben.“ Dieſe Faſſung dürfte noch zweckmäßiger ſeyn, da ja eben auch der Gottesglaube bei den Jüngern ſchwankte *).

2. 3. An dieſe vorläufige Ermahnung zu glauben reiht ſich nun die Eröffnung der Ausſicht auf eine baldige Wiedervereinigung in der himmliſchen Wohnung des Vaters, als der wahren Heimath aller Gotteskinder. Was die Conſtruction des Satzes anlangt, ſo unterliegt es keinem Zweifel, daß die von Laur. Valla zuerſt angewendete, dann von Calvin und Beza vertheidigte, und neuerdings von Knapp, Lücke und Tholuck angenommene Erklärung die allein richtige iſt, wornach hinter εἶπον ἂν ὑμῖν der Punkt geſetzt wird. Die alten Ausleger fügten alle die Worte an das Folgende an, welche Verbindung durch die Lesart ὅτι πορεύομαι ſehr erleichtert wird. (So leſen namentlich die Handſchriften ABD und mehrere Ueberſetzungen.) Allein höchſt wahrſcheinlich iſt dieſe Lesart nur zur Unterſtützung jener Verbindung gebildet, die nothwendig aufgegeben werden muß, weil dadurch ein Gedanke entſteht, dem das Folgende gleich widerſpricht. Nach der vorgeſchlagenen Abtheilung der Worte iſt dann der Sinn dieſer: „wenn es nicht ſo wäre, ſo würde ich es euch offen ſagen, ich würde euch dergleichen nicht verhehlen.“ Es iſt alſo der Ausdruck der offenſten Freundſchaft. In der göttlichen Wohnung ſelbſt werden nun μοναὶ unterſchieden. (Lc. 16, 9. σκηναὶ αἰώνιοι, hebr. מְדוֹרִין.) Daß darunter gleichſam Behauſungen für die Einzelnen, in dem großen Geſammthauſe des Vaters, verſtanden werden, leidet keinen Zweifel. Wenn aber eine moderne Weltanſicht dieſe Stelle benutzt, um ihren Traum von einer Vertheilung der Seelen auf allen Planeten und Fixſternen bibliſch zu begründen, ſo müſſen wir da entſchieden op-

*) Dem Verhältniſſe von Sohn und Vater zufolge könnte man auch ſagen: „glaubet an den Sohn, ſo werdet ihr auch an den Vater glauben,“ der Glaube an Chriſtus beſchließt den an Gott; das zeigt die verwandte Stelle V. 7. Hier ſollen aber die Jünger vom allgemeinen Gottesglauben zum tiefern Glauben an den Sohn fortgeführt werden; dieſer befaßt zwar den Glauben an den Sohn nicht nothwendig, denn die ungläubigen Juden glaubten auch, obwohl nur äußerlich, an Gott, aber in ſeiner vollen Wahrheit leitet er auf denſelben hin, denn der Sohn iſt nur die Offenbarung des Vaters, wer alſo Gott kennt, muß ihn auch erkennen im Sohn.

poniren. Die h. Schrift kennt wohl Engel, himmliſche Weſen, aber keine Sternbewohner, am wenigſten läßt ſie die ihrer Körper entkleideten Seelen auf andere Sterne gehen. Der Aufenthalt in den himmliſchen μοναὶ τοῦ πατρὸς iſt nur ein Uebergangszuſtand nach der Schriftlehre; bei der Auferſtehung werden alle Seelen auf die verklärte Erde zurückkehren und das Himmliſche ſelbſt wird auf ihr Wohnung machen. Der Zuſatz εἰσὶ πολλαὶ μοναὶ, geht zwar zunächſt nur auf die Jünger „für euch und alle Meinigen iſt Raum da." Allein folgern kann man doch aus dieſem Epitheton, daß die höchſte Mannigfaltigkeit in den Verhältniſſen der himmliſchen Welt ſtatt haben wird, je nach den Entwicklungsſtufen derer, die in ſie eintreten ſollen. — Die ganze Rede hat freilich einen kindlichen Character, die Einfältigen zu locken, indeß kann das ἑτοιμάσαι τόπον doch kein ganz leerer Gedanke ſeyn. Die nähere Beſtimmung deſſen, was darunter gemeint ſeyn mag, dürfte aber ſchwierig ſeyn. Nur ſo viel können wir ſagen, daß es gewiß irrig iſt, ſich die himmliſchen Verhältniſſe in todter, ſtarrer Abgeſchloſſenheit, ohne innere Fortbewegung zu denken; auf etwas der Art muß aber das ἑτοιμάσαι nothwendig ſich beziehen, indem der Erlöſer auch für die himmliſchen Verhältniſſe das fortbildende Princip iſt. An die Verheißung der Bereitung der Wohnung reiht ſich noch die Ankündigung der Wiederkunft, um ſie zu ſich zu nehmen. Daß hier πάλιν ἔρχομαι nicht auf die Wiederkunft Chriſti am Ende der Tage geht, iſt ſchon daraus klar, weil mit dieſer die Auferſtehung des Leibes und die Verklärung der Erde verbunden ſeyn wird, während hier von der Erhöhung der Gläubigen zu Chriſto in den Himmel die Rede iſt. Vergleicht man 14, 18. 28. 16, 7., ſo überzeugt man ſich bald, daß unter dem ἔρχεσθαι hier das geiſtige Kommen Chriſti in der Mittheilung ſeines Geiſtes zu verſtehen ſey. Die Momente des Sterbens und der ſich daran anſchließenden Auferſtehung, ſo wie des Zuſammenſeyns mit ſeinen Jüngern, das ſich an die Auferſtehung anſchloß, werden hier nicht berückſichtigt; nur in zwei großen Theilen faßt der Heiland ſein folgendes Verhältniß zu den Jüngern auf, als äußern Weggang und als innere geiſtige Wiederkunft. Daraus folgt aber nicht, wie man behauptet hat, und namentlich unter dem Neuern Fleck (vergl. im Comm. Th. I. S. 859 zu Mt. 24, 1.), daß

Johannes über die letzten Dinge einen ganz andern Lehrtypus gehabt habe, als die Synoptiker; vielmehr zeigt ſich im Evangelium Johannis nur eine Berückſichtigung ſeiner gnoſtiſch gerichteten Leſer, wo dieſelbe nicht ſtatt findet, wie in der Apokalypſe, da ſtimmen ſeine Anſichten, wie jeder zu erkennen vermag, durchaus mit denen der Synoptiker zuſammen. Der Zweck der Aufnahme der Gläubigen iſt endlich, daß ſie ſeyen, wo der Herr iſt (Vergl. darüber zu Joh. 12, 26.)

4. 5. Aus dieſem Geſpräch ſelbſt hätte den Jüngern ſchon verſtändlich werden können, von welchem Hingange Jeſus redete; mehr aber noch hätte das kurz vorher eingeſetzte Abendmahl es ihnen klar machen können. Allein ihre äußerliche Richtung auf eine oſtenſibele Offenbarung des Meſſiasreichs ließ ſie in den Sinn der Worte Jeſu nicht eindringen. Thomas äußert naiv, ſie wüßten nicht den Ort, zu dem er ginge, daher könnten ſie den Weg auch nicht wiſſen.

6. Auf die Frage des Thomas ſcheint die Antwort des Herrn nicht ganz zu paſſen; jener nemlich ſprach auch von dem Weggange Chriſti ſelbſt (οὐκ οἴδαμεν ποῦ ὑπάγεις); dieſen Punkt aber ließ Jeſus in der Antwort ganz fallen, welche nur die zweite Hälfte der Worte des Jüngers berückſichtigt. Alſo nur das practiſch Wichtige hebt der Erlöſer hervor, alles Uebrige tritt ihm in den Hintergrund. Sich ſelbſt ſtellt Chriſtus dem unklaren Jünger in ſeiner eigentlichen Würde vor, wiſſend, daß mit ſeiner Erkenntniß alles Uebrige gegeben ſey. Zuvörderſt nennt ſich Chriſtus ἡ ὁδός wie 10, 7. ἡ θύρα), um die Blicke der Jünger von irgend einem äußerlichen Wege ab und ganz auf ſich zu lenken, als den alleinigen Mittler und Führer zum Vater. Er nennt ſich aber deshalb nicht ὁδηγός, weil ſein Element des Lebens, das er den Seinigen mittheilt, es iſt, wodurch er den Zugang zu Gott bereitet. Denn zu Gott kommt man nur dadurch, daß man göttlich wird, indem keine Ortsveränderung, und eben ſo wenig etwas bloß von außen Wirkendes (wie Lehre und Beiſpiel), die Seele zum ewigen Gut hinführen kann; das vermag nur die geheime innerliche Mittheilung des göttlichen Seyns ſelbſt. Dieſe Mittheilung geſchieht aber eben durch Chriſtus, ſomit führt er nicht durch etwas Fremdes, ſondern durch ſich ſelbſt zu Gott. Nun aber nennt ſich der Herr nicht nur den

Weg, ſondern auch das Ziel, die ἀλήθεια und die ζωή. Dies fällt hier in ſofern auf, als ja, wie die folgenden Worte zeigen, der Vater das Ziel iſt, zu dem der Sohn führen will. Allein das ganze folgende Geſpräch mit Philippus (V. 8 ff) macht klar, daß der Herr hier den Vater in ſich und ſich im Vater auffaßt. Die Jünger ſollen demnach hier angeleitet werden, ſich an Chriſtus als den Allgenugſamen für ſie zu halten. Redet aber Jeſus von ſeinem eignen Gehen zum Vater und von Ortsveränderung (V. 2.), ſo bezieht ſich das natürlich allein auf ſein menſchliches Daſeyn, denn nach ſeinem himmliſchen Seyn war er ewig in und bei dem Vater und der Vater in ihm. (Ueber die abſolute Bedeutung von ἀλήθεια und ζωή vergl. zu 1, 14. und 1, 4.)

7. Der Erlöſer fährt fort, den Schwachen unter ſeinen Jüngern anſchaulich zu machen, wie ſein Verhältniß zu dem himmliſchen Vater ſey, daß derſelbe in ihm ſich den Menſchen aufs vollkommenſte und reinſte offenbare, ſie alſo Gott nicht außer ihm, ſondern in ihm ſuchen ſollten. Es ſcheint, als wenn die Tiefern der Jünger, Petrus*), Johannes, Jakobus, die Erkenntniß Chriſti, als des ſich offenbarenden Gottes, ſchon lebendig in ſich aufgenommen hatten, denn nur mit den Schwächern unterhält ſich der Erlöſer hier, ſorgſam bemüht, auch dieſe noch kurz vor ſeinem Hingange auf den rechten Standpunkt der Erkenntniß zu ſtellen. Der Begriff des γινώσκειν iſt hier übrigens wieder nicht vom reflectirenden Verſtande, ſondern von der das Göttliche als ſolches weſentlich vernehmenden geheiligten Vernunft zu verſtehen, worauf ſchon die Parallele zwiſchen demſelben und dem Schauen hinführt. Man könnte freilich ſagen, das ἑωράκατε αὐτόν gehe hier auf die Anſchauung des gegenwärtigen Chriſtus. Allein das ändert nichts, denn es iſt doch klar, daß man nicht mit leibli-

*) Nach 13, 36. 37. ſchien freilich auch Petrus, mindeſtens als er jene Worte redete, noch nicht recht ins Verſtändniß eingedrungen geweſen zu ſeyn. Vergleicht man dies mit frühern Erklärungen deſſelben Jüngers (Mt. 16, 16.), ſo mögte man glauben, daß ſolche frühere Ausſprüche mehr aus einem momentanen Ergriffenſeyn des Geiſtes hervorgingen, als aus ruhigem Bewußtſeyn; eine Anſicht, die auch ſonſt ihre Beſtätigungen findet. Jedenfalls aber ſind die genannten drei Jünger als entwickelter anzuſehen wie die übrigen es waren.

chen Augen den Vater an und in ihm ſehen konnte, ſondern nur mit den Augen des Geiſtes. Was die Conſtruction des Verſes anlangt, ſo kann nicht zweifelhaft ſeyn, daß εἰ ἐγνώκειτέ με zu faſſen iſt, „wenn ihr mich erkannt hättet, alſo kennetet.“ (Tholuck ſetzt ohne Grund einen Unterſchied zwiſchen beiden ganz gleichen Ausdrücken.) Darin liegt denn ausgedrückt, daß ſie ihn vorher nicht in vollem Sinn erkannten. Die Möglichkeit dazu eröffnete ihnen aber eben jetzt der Herr, daher fügt er hinzu: καὶ ἀπ᾽ ἄρτι γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἑωράκατε αὐτόν. Hier iſt καὶ adverſativ zu faſſen, und ἀπ᾽ ἄρτι = ἄρτι in der Bedeutung „eben jetzt.“ Die Anſicht, daß γινώσκετε und ἑωράκατε als Futura zu nehmen ſeyen, und ἀπ᾽ ἄρτι „von jetzt an“ heißen müſſe, ſo daß der Sinn wäre „von jetzt, d. h. von der Ausgießung des h. Geiſtes an, werdet ihr mich recht erkennen,“ wird ſchon durch das Folgende hinlänglich widerlegt. Da tadelt nemlich der Herr den Philippus, daß er ihn nicht erkenne, was nicht möglich geweſen wäre, wenn die Erkenntniß erſt durch die Ausgießung des h. Geiſtes gewirkt würde.

8—10. Philippus (und mit ihm gewiß mehrere der ſchwächern Jünger) faßte die Worte des Erlöſers noch nicht. Er wollte den ewigen, unanſchaubaren (1, 18.), nur im Sohn erkennbaren Gott, noch als einen Beſondern neben ihm ſehen, etwa in einer glänzenden Manifeſtation, wie ihn (aber eben den Sohn) die Propheten ſchauten. Wehmüthig ruft der Herr hierbei aus: τοσοῦτον χρόνον μεθ᾽ ὑμῶν εἰμι, καὶ οὐκ ἔγνωκάς με; worin deutlich ſich ausſpricht, daß das Ringen mit der Schwäche der Jünger auch zu den Leiden Jeſu gehörte. Dieſe Unfähigkeit des Jüngers, die Gedanken Chriſti zu faſſen, ſetzt in Erſtaunen, aber die kindliche Naivität ſeiner Bitte ſöhnt wieder mit ihm aus. Sein Herz war lauter wie Gold, aber ſeine Einſicht noch mit Finſterniß umhüllt. Die Erzählung zeigt daher, wie ſchwache Einſicht doch mit Reinheit der Geſinnung und der ganzen Lebensrichtung verbunden ſeyn könne, und in dieſem Fall die Verbindung mit dem Erlöſer nicht hindert. Denn der ſchwache lallende Jünger war doch immer ein Jünger, ein wahres Kind Gottes! Die Formel übrigens, welche Johannes hier wieder anwendet (vergl. 10, 38.), ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστι (oder μένει, vergl. 1, 32.)) bezeichnet, wie das ἐν εἶ-

ναι (10, 30.), keine moraliſche, ſondern eine Weſensverbindung. Darauf führt hier der parallele Gedanke: ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ, ἑώρακε τὸν πατέρα, der, wie ſich von ſelbſt verſteht, nicht von bloßer moraliſcher Verbindung gebraucht werden kann, wir müßten denn in jedem moraliſch=guten Menſchen den Vater ſehen. *Strahlen* höhern Lichts können wir wohl in edlen Perſönlichkeiten erkennen, aber *das Göttliche ſelbſt* in lebendiger Centraliſation erſchien nur in Chriſto Jeſu. Die zwei Hälften aber des Gedankens, ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ und ὁ πατὴρ ἐν ἐμοὶ ſind keineswegs bloß für tautologiſche Wiederholung anzuſehen; freilich bezeichnen ſie beide die Idee der Verbindung, des innigen Einsſeyns, allein ſo, daß ſie zugleich eine *Wechſelwirkung* ausdrücken, die zwiſchen Vater und Sohn ſtatt hat. (Vergl. die Bemerkungen zu 13, 32.) Wie der Vater ſich im Sohne liebt, ſo findet ſich der Sohn im Vater, als ſeinem Urſprung, wieder. Der Ausdruck iſt ein tief innerlicher, als aus der lebendigſten Anſchauung des Verhältniſſes zwiſchen Vater und Sohn hervorgegangen! Aus dieſer Einheit folgert der Herr, daß alles, was er thue, ſeine ῥήματα und ἔργα, Gottes ſey (Joh. 6, 63.); und darauf begründet ſich ſeine Forderung des Glaubens. „Da ihr Empfänglichkeit fürs Göttliche habt, ſagt Chriſtus gleichſam, ſo könnt ihr glauben, denn in mir offenbart ſich daſſelbe ungetrübt und zuſtändig.“ Hier könnte es aber ſcheinen, als ſeyen doch die ἔργα und die ῥήματα gleichbedeutend*). (Vergl. zu 5, 36.) Allein ſo ſcheinbar es iſt, ſo zeigt doch der Zuſammenhang mit V. 11. das Gegentheil. Da werden nemlich die Jünger an die ἔργα verwieſen, offenbar wenn ſie nicht glauben können, um der bloßen ῥήματα willen. Die ἔργα ſind alſo auch hier die das Wort unterſtützenden *äußern* Hülfsmittel des Glaubens, wie überall in der johanneiſchen Sprache. Denkt man ſich

*) Vergl. *Stark's* Excurs über den Begriff der ἔργα, am Schluß ſeiner Erklärung von Joh. 13 — 17. (Jenae, 1814.) Er verſteht auch fälſchlich unter dem Ausdruck die *ganze* meſſianiſche Thätigkeit Chriſti, äußere und innere. Er verwechſelt nemlich wie *Lücke* ebenfalls den Singular und den Plural, und ſcheidet das *äußerlich* Hervortretende (deſſen *Hauptbeſtandtheil* die eigentlichen Wunder machten) nicht von der *innerlichen* Seite der Wirkſamkeit Chriſti. Das erſtere iſt aber eben ein Beweismittel für die letztere, ſomit kann nicht beides identiſch ſeyn.

die ἔργα nur nicht bloß als eigentlich ſogenannte Wunder, ſondern als alle äußere Erſcheinungen der Wirkſamkeit Chriſti umfaſſend (nur nicht die rein innerlichen), ſo verſchwindet alle Schwierigkeit im Gebrauch des Worts. Der Schein, daß V. 10. ῥήματα und ἔργα gleichbedeutend ſind, rührt nur daher, weil der erſtere Ausdruck hier umfaſſender gebraucht iſt. Jedes ἔργον als das Aeußere hat ſeine Wurzel in einem (wenn auch unausgeſprochenen, innern) ῥῆμα, und umgekehrt iſt das ῥῆμα ein opus ad intra, um ſo zu ſagen.

11 — 14. Mit V. 11. tritt nun wieder eine directe Ermahnung zum Glauben hervor (vergl. V. 1.). Daß dieſelbe auf die ἔργα baſirt iſt, ſtimmt, wie geſagt, mit der allgemeinen Darſtellung der Schrift überein. (Vergl. zu 5, 36.). Allein dunkel iſt, wie der Erlöſer von der Aufforderung zu glauben um der Werke willen, auf das Wunderwirken durch den Glauben übergehen kann? Lücke will, V. 11. ſey das Zwiſchengeſpräch mit Thomas und Philippus geſchloſſen, und V. 12. knüpfe an V. 4. wieder an. Allein dieſe Anſicht iſt ſicher verfehlt; denn V. 4. war von dem Uebergang zum himmliſchen Leben die Rede, hier iſt von den Wunderwerken auf Erden gehandelt; wie paßt das zuſammen? Das πιστεύειν bildet dagegen von V. 11. zu V. 12. einen natürlichen Uebergang. Erſt von V. 15. an kommt der Herr auf die in den erſten Verſen berührten Ideen zurück. Nach meiner Auffaſſung der Stelle iſt der V. 11. mit 12. vermittelnde Gedanke dieſer: die Jünger Chriſti ſtanden in einem doppelten Verhältniß zu den ἔργοις, zuvörderſt ſahen ſie die ἔργα Chriſti, dieſe wurden ihnen ein Unterſtützungsmittel zum Glauben an ſeine ῥήματα, dann aber übten ſie dieſelben auch ſelbſt aus (vergl. Mt. 10.). Die Ausübung derſelben ſetzte zwar einen gewiſſen Grad der πίστις voraus, allein ſie wirkten auch wieder einen höhern des Glaubens, indem ihnen dadurch unerſchütterlich gewiß ward, daß Gott mit ihnen ſey. So eben werden auch hier die ἔργα gefaßt, als zwar aus einem gewiſſen Glaubensgrade, den ja die Jünger ſchon hatten, entſpringend, aber auch einen höhern Grad des Glaubens wieder hervorrufend. Eigenthümlich iſt aber der Gedanke, daß der Gläubige ſogar ἔργα μείζονα thun wird, als der Herr ſelbſt. Die ältern Meinungen über dieſe Stelle, wornach man die Größe der Wunder in

mehr Staunen erregende Facta ſetzte, und ſich da z. B. auf die Heilungen durch den Schatten des Petrus berief (Ap. Geſch. 5, 15.), ſind als antiquirt zu betrachten. Es ſind zwei Momente, woraus ſich dieſer Gedanke ganz einfach entfaltet. Das erſte iſt das der Entwicklung, durch welche jede in die zeitliche Weltordnung eintretende Erſcheinung ſich fortbewegt. Wie die Perſon des Erlöſers ſelbſt wuchs vom Kindesalter zum Mannesalter, ſo auch ſeine Kirche, und natürlich offenbaren ſich die höhern Kräfte in ihr eben nach Maaßgabe ihres innern Fortſchritts. Sodann aber iſt die ganze in der Kirche ſich offenbarende Kraft eben die Kraft Chriſti ſelbſt, ſo daß die Seinen, was ſie Großes und Herrliches vollbringen, es eben nur vollbringen durch ihn ſelbſt. Es iſt alſo keine Beſchränkung ſeiner, daß die Jünger Größeres vollbringen als der Meiſter, denn Er lebt, wirkt und vollendet ſich in ihnen. Der in ſich vollendete Chriſtus iſt gleichſam ein neuer Lebenskeim für die Geſammtheit, welche ſeine Kraft erſt allmählig durchdringt und ſich ſelber homogen durchbildet. Zum Beweiſe aber, daß ἔργα nicht bloß äußere Thaten bezeichne, kann man dieſe Stelle auch nicht benutzen, denn es kann doch unmöglich ihr Sinn ſeyn, „die Jünger werden eine größere erlöſende Thätigkeit ausüben, als ich,“ da ſie gar keine Thätigkeit der Art ausüben. Die ἔργα können auch hier nur äußere Wirkungen ſeyn, z. B. gehören die außerordentlichen Bekehrungen Tauſender hierher, welche die Apoſtel durch ihre Predigten veranlaßten. Hiermit ſtimmt ganz überein, daß V. 12. dieſe Thätigkeit der Jünger in Cauſalnexus gebracht wird mit dem Hinzugange Jeſu zum Vater. Denn mit dieſem trat er eben in den vollen Beſitz göttlicher Macht ein und konnte die Seinigen fortwährend durch dieſelbe unterſtützen. Dieſer gebenden Thätigkeit Chriſti entſpricht die nehmende von Seiten der Jünger, die eben das Gebet iſt. Die Uebung deſſelben empfiehlt daher auch der Heiland vor allen und ſtellt als den Zweck der Erhörung deſſelben die Verklärung des Vaters im Sohne auf. (Vergl. zu Joh. 13, 32.) Höchſt bedeutſam iſt aber hier der Zuſatz: αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου (V. 13. 14.). Ueber den Gehalt dieſer Formel, die auch 16, 23. 26. ſich findet, bemerken wir zunächſt, daß die richtige Auffaſſung deſſelben al-

lein von der Bedeutung des Wortes ὄνομα abhängt. Denn wiewohl der Ausdruck im N. T. in ſehr verſchiedenen Verbindungen vorkommt (namentlich findet ſich außer ἐν τῷ ὀνόματι, noch εἰς τὸ ὄνομα [Mt. 28, 19.], ἐπὶ τῷ ὀνόματι [Lc. 24, 47.], διὰ τὸ ὄνομα [Joh. 15, 21.), ſo bleibt doch die Grundbedeutung dieſelbe, welche bloß durch die verſchiedenen Partikeln eine verſchiedene Beziehung erhält. (Vergl. darüber im Comm. Th. I. S. 563. zu Mt. 18, 19.) Ὄνομα, שם, bedeutet immer von Gott und Chriſto, als ſeiner Offenbarung gebraucht, die göttliche Weſenheit ſelbſt, in dem ganzen Complexus ihrer Eigenſchaften. Das Gebet im Namen Chriſti iſt alſo ein ſolches, welches in Chriſti Weſen, Sinn und Geiſt geſchieht. Als ſolches aber iſt es nicht etwa abhängig von einem Vorſatz oder guten Willen des Menſchen (denn in Chriſti Sinn und Weſen kann kein Menſch ſich willkührlich hinein verſetzen), ſondern daſſelbe ſetzt die Erneuerung des Sinns durch die Kraft Chriſti voraus. Herrſcht dieſe im Gemüth, dann vermag der Menſch erſt auf ihre Anregungen zu horchen und demnach im Namen Jeſu zu beten. Sodann erinnere ich noch, wie die Zuſage der allgemeinen ganz uneingeſchränkten Erfüllung des im Namen des Herrn Erbetenen (ὅ, τι ἂν αἰτήσητε κ. τ. λ. τοῦτο ποιήσω,) zu verſtehen ſeyn dürfte. Die Beſchaffenheit der Gegenſtände kann hier nicht in Betracht gezogen werden, denn obgleich zunächſt die Angelegenheiten des Reiches Gottes von dem Gläubigen dem Herrn vorgetragen werden, ſo kann doch auch der Fall eintreten, daß er etwas Aeußerliches ſich erbittet, und geſchieht es im Namen des Herrn, ſo wird es nicht weniger erhört. Vielmehr müſſen wir als das entſcheidende Moment die Quelle anſehen, aus der die Anregung zu dem Gebet kommt. Entſpringt dieſelbe aus dem eignen Willen, ſo iſt das Gebet immer nicht im Namen des Herrn, ſelbſt wenn es auf geiſtliche Güter geht, die nicht weniger als irdiſche in ganz falſchem Geiſt erſtrebet werden können *); kommt aber die Anregung zum Gebet aus innerer göttlicher Wirkung, ſo iſt es wahrhaft im Namen

---

*) In der Stelle 15, 7. ὃ ἐαν ϑέλητε αἰτήσεσϑε καὶ γενήσεται ὑμῖν, iſt daher das ϑέλειν nicht von ſchrankenloſer Willkühr zu verſtehen, ſondern von dem Zuſtande des wahren Gotteskindes, in dem Gott ſelbſt das rechte Wollen wirkt. (Phil. 2, 13.)

des Herrn gethan und hat nun ſeine Erfüllung in ſich ſelbſt*). Denn wozu Gott zu bitten anregt, da gibt er natürlich nach ſeiner Wahrhaftigkeit und Treue dem Betenden auch. Uebrigens enthält das Wort ἐγὼ ποιήσω einen Beweis für die göttliche Würde Chriſti, der ſtärker iſt, als die in vielen Stellen, welche man gewöhnlich für die Gottheit Chriſti anführt, enthaltenen. Die Erklärung, erfüllen zu wollen, was die Jünger bitten in ſeinem Namen, ſetzt nicht weniger Allwiſſenheit, als Allmacht voraus. Natürlich iſt aber hier wieder das Thun Chriſti nicht als etwas vom Wirken des Vaters Getrenntes zu denken, ſondern der Vater, der im Sohne wohnt, thut die Werke. (V. 10.) Daher iſt es auch kein Widerſpruch, wenn es 16, 23. heißt, der Vater thut, was die Gläubigen bitten, denn Vater und Sohn wirken nie ohne einander.

15. 16. Mit dem V. 15. erſt knüpft der Erlöſer an den Anfang der Rede wieder an, indem er zeigt, welchen Erſatz er ihnen geben werde für ſeinen Weggang; zugleich aber leitet er auch die aufgenommenen Fäden weiter fort. Mit dem Glauben (V. 11. 12.) muß die Liebe verbunden ſeyn, die nicht bloßes Gefühl iſt, ſondern ſich als Kraft in dem Bewahren der Gebote zeigt. (Vergl. über λόγον τηρεῖν zu 8, 51. Das ἐντολὰς τηρεῖν iſt nur etwas beſchränkter als jenes, indem die ἐντολὰς nur ein Theil des allgemeinen λόγος ſind. Auch tritt in dem ἐντολὰς τηρεῖν die Bedeutung des Ausübens ſtärker hervor, ohne daß aber doch die urſprüngliche tiefe Idee in dem τηρεῖν, nemlich das feſthaltende, innerliche Bewahren des mitgetheilten höhern Princips, ganz fallen gelaſſen werden dürfte. Denn die ἐντολαὶ Chriſti ſind nicht, wie die des A. T., nackte Befehle, gleich dem kategoriſchen Imperativ, ſondern ſie ſind Leben und Kraft des Geiſtes in die Seele ſtrömende Gebote; wenn Chriſtus befiehlt, gibt er auch zugleich den Gläubigen die Kraft, das Befohlene zu hal-

*) Eben ſo ſind die parallelen Gedanken im A. T. zu verſtehen, z. B. Pſ. 145, 19. „der Herr thut, was die Gottesfürchtigen begehren," ſie begehren nemlich nach ihrer Gottesfurcht eben das, was Gott will; was ſie wider Gottes Willen begehren, begehren ſie nicht als die Gottesfürchtigen, ſondern als ſündliche Menſchen. Das Grundgebet des Frommen iſt ſtets: Herr, dein Wille geſchehe! Dieſes Gebet bleibt nie unerhört.

ten. (Auguſtin's Ausſpruch enthält daher, richtig verſtanden, eine durchaus wahre Idee; da quod jubes, et jube quod vis.) Der Uebergang: καὶ ἐγὼ ἐρωτήσω, knüpft das Folgende ſo an das Vorhergehende an, daß die Sendung des h. Geiſtes als belohnende Folge des Haltens der Gebote erſcheint. In dem ἐρωτᾶν iſt die Idee der Interceſſion Chriſti ausgeſprochen, d. i. der fortgehenden Thätigkeit des Erlöſers zum Heile der Menſchen. (Merkwürdig iſt die Idee 16, 26. gefaßt, worüber man die Erklärung ſelbſt nachleſe.) Hier aber tritt uns zuerſt der Name παράκλητος*) vom h. Geiſt entgegen (den aber das ἄλλος ſogleich auch auf den Herrn ſelbſt überträgt); derſelbe erfordert daher hier genaue Erwägung. Was zunächſt die etymologiſche Bedeutung des Ausdrucks anlangt, ſo haben wir nur zwiſchen zwei Auffaſſungen deſſelben zu wählen, die ſelbſt wieder in einander übergehen, zwiſchen „Tröſter" und „Fürſprecher" Anwalt, Rechtsbeiſtand.). Man hat zwar παράκλητος auch in der Bedeutung „Lehrer" nehmen wollen, allein es iſt ganz unerweislich, daß das Verbum παρακαλεῖν und die davon abgeleiteten Subſtantiva παράκλητος, παρακλήτωρ, παράκλησις, den Begriff des Lehrens aufgenommen hätten. Παρακαλεῖν heißt zunächſt nur herbeirufen, dann namentlich zur Hülfe herbeirufen, daher helfen, beiſtehen, tröſten; welches Letztere nur eine geiſtige Hülfe iſt. Abſichtlich wurde nun wohl ein ſo umfaſſender Name gewählt, weil die Wirkſamkeit des Geiſtes eine mannigfache iſt. Eben deshalb iſt aber auch nicht rathſam, ſich, wie Tholuck es thut, nur für eine Bedeutung zu entſcheiden. Er ſchließt ausdrücklich die Bedeutung „Tröſter" aus, und will nur die des „Beiſtandes, Anwaltes" feſthalten. Dies geſchieht aber gewiß ohne Grund. Die paſſive Form des Worts macht hier nicht die mindeſte Schwierigkeit, ſie ſteht durchaus dem παρακλήτωρ in der Bedeutung parallel. Die urſprüngliche Bedeutung nemlich „der (zur Hülfe) Herbeigerufene," advocatus, iſt ganz untergegangen in dem allgemeinen Begriff „Helfer, Beiſtand, Tröſter. Gerade als Name des Geiſtes paßt aber die Bedeutung „Tröſter" trefflich in den Zuſammenhang aller der Stellen, in denen er vor-

---

*) Vergl. d. S. et Christo paracletis. In Knappii scr. var. arg. p. 125 sqq.

kommt. Er ſteht nemlich mit der Erwähnung des Weggangs Chriſti in Verbindung, dieſer ließ aber die Jünger allein und bekümmert zurück (als ὀρφανοί V. 18.), deshalb verheißt ihnen der Herr für ihre Verlaſſenheit einen Tröſter. In die Idee des Tröſtens ſpielt aber auch das hülfreiche Beiſtandleiſten mit hinein. Als Name des Geiſtes paßt die Bedeutung „Sachwalter" weniger für παράκλητος, aber 1 Joh. 2, 1. hat ſie ihre Stelle, wo das Wort als Name Chriſti vorkommt. Dort nemlich erſcheint Chriſtus als der die Gerechtigkeit Gottes Ausgleichende, Verſöhnende: und für dieſes Verhältniß paßt jene Bedeutung. In unſerer Stelle heißt Chriſtus auch nur als tröſtender Helfer ein παράκλητος der Jünger, den bei ſeinem Hingange der Geiſt erſetzt. (Die LXX. haben Hiob 16, 2. für מנחם παρακλήτωρ, Aquila und Theodotion aber haben παράκλητος. — Die ſpätern Rabbinen nahmen das griechiſche Wort auf in der Form פרקליטא. Sie ſetzen es z. B. Hiob 33, 23. für מליץ. Vergl. Buxt. lex. p. 1843.) Der Zweck der Sendung des Geiſtes iſt nun kein anderer als der, den Jüngern einen bleibenden (ἵνα μένῃ εἰς τὸν αἰῶνα) Troſt zu gewähren, im Gegenſatz gegen die vorübergehende leibliche Gegenwart Chriſti. Aber im Geiſt war auch er ſelbſt bei ihnen, denn in ihm kam er geiſtig wieder. (Vergl. zu V. 3.)

17. Daß bei dieſer Verheißung nicht bloß an etwas Subjectives zu denken iſt, an eine Begeiſterung etwa, die ſie ergreifen würde, macht der folgende Vers klar. Der Erlöſer verheißt ein neues, höheres, bis dahin unbekanntes (vergl. zu 7, 39.) Princip, das πνεῦμα τῆς ἀληθείας und weiſſagt von der künftigen Entfaltung ſeiner Kräfte. In dieſem Ausdruck liegt nicht weniger, daß der Geiſt die Wahrheit in denen, die ihn empfangen, wirkt, als daß er ſie ſelbſt iſt. Wie nemlich Gott ſelbſt die Wahrheit iſt, und der Sohn, als der Offenbarer des verborgenen Vaters, ſo iſt ſie auch der Geiſt, die höchſte Erſcheinung des Göttlichen, in ſich ſelbſt und nur eben ſo theilt er die Wahrheit mit, daß er ſein Weſen mittheilt. Es iſt nemlich hier (vergl. zu 1, 14.) wieder die ἀλήθεια keine begriffliche Wahrheit der Reflection, ſondern die abſolute des wahrhaftigen Seyns. In der Mittheilung dieſer Wahrheit iſt daher alle ματαιότης des natürlichen ſündigen Lebens überwunden. Dieſer Geiſt wird

daher auch beſchrieben, als der zuſtändlich bleibende (παῤ ὑμῖν μένει), in der innerſten Lebenstiefe ruhende (ἐν ὑμῖν ἔσται). An die Erfahrung der Jünger (γινώσκετε αὐτό, nicht bloß als Futurum „ihr werdet ihn erkennen," ſondern „ihr erkennet ihn ſchon jetzt,") konnte der Herr deshalb ſchon appelliren, wiewohl ſie den Geiſt noch nicht empfangen hatten, weil ſie das vorläufige Wirken deſſelben an ihren Herzen ſchon in einzelnen ſeligen Stunden ihres Zuſammenlebens mit dem Herrn empfunden hatten. Die den Jüngern entgegengeſetzte Seite iſt nun der κόσμος, worunter hier zunächſt die im natürlichen Lebensprincip ſtehenden Menſchenſeelen zu verſtehen ſind; dieſe können ihn nicht empfangen, weil ſie ihn nicht zu ſchauen und nicht zu erkennen vermögen. Dieſes bedingt daher jenes, während man glauben könnte, daß umgekehrt das Empfangen dem Erkennen vorausgehen müſſe. Von der tiefſten Form des Erkennens iſt dies auch gegründet, aber ein vorläufiges Erkennen iſt doch auch nothwendig zum Empfange des Geiſtes. Es weckt nemlich daſſelbe die ſchlummernde Sehnſucht im Innern; ſo wenig ein ganz geſchloßenes Auge die Lieblichkeit des Lichtes zu empfinden vermag, ſo wenig die Welt die Seligkeit des Geiſtes, bis die Sehnſucht, die Bedingung ihn zu empfangen, lebendig wird.

18. 19. Hiernach kehrt nun der Heiland ganz auf denſelben Gedanken zurück, von dem er (V. 3.) ausgegangen war: daß er zwar in der Kürze weggehen werde, ſie ihn aber wiederkommen ſehen würden. Der liebliche Ausdruck: οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, führt auf das Verhältniß von Vater und Mutter zu ihren Kindlein hin. Als geiſtliche Kindlein, durch das σπέρμα ſeines Wortes gezeugt, faßt ſie der Heiland auf; ſein Weggang ſollte ſie nicht einſam laſſen! Was nun aber das ἔρχεσθαι Chriſti betrifft, ſo könnte man ſich hier verleiten laſſen, an die Wiederkunft Chriſti zum Gericht zu denken, wegen des ὑμεῖς ζήσεσθε und des ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Allein ſchon die oberflächlichſte Anſicht der Stelle zeigt, daß ſich dieſe Auffaſſung nicht halten kann, denn bei der Wiederkunft wird ſich ja eben der Heiland als der Richter der Welt Allen offenbaren; anderer Momente zu geſchweigen, die gegen dieſe Annahme ſprechen, welche daher auch unter den Neuern keinen Vertheidiger zählt. Aber eben das ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ, ſcheint trefflich für die

andere Annahme zu ſprechen, welche das ἔρχεσθαι auf die Auferſtehung Chriſti bezieht; denn von dieſer heißt es auch bei den Synoptikern, daß ſie als ein Jonaszeichen (d. h. unanſchaubar, bloß dem Glauben anheim gegeben,) der Welt gegeben werden ſolle. Allein zuvörderſt paßt zu dieſer Erklärung nicht wohl der Umſtand, daß der Erlöſer nach ſeiner Auferſtehung nur wenige Tage mit den Jüngern war, und ſie nachher doch allein ließ; das οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς iſt aber (nach V. 17.) von einer ewigen Gemeinſchaft zu faſſen, die er den Seinen verheißt. Sodann behält das καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε nach dieſer Auffaſſung der Stelle ſeine Schwierigkeit; an die Auferſtehung der Apoſtel zu denken, wäre unpaſſend, man müßte denn ſagen, es ſey hier (wie auch bei den Synoptikern, vergl. zu Mt. 24, 1.) die allgemeine Auferſtehung ſehr nahe gedacht; will man den Gedanken aber vom innern geiſtigen Leben verſtehen, ſo müßte derſelbe Ausdruck dicht neben einander abweichende Bedeutung haben. Ganz entſcheidend dagegen iſt aber V. 23., wo, auf die Frage des Judas: der Herr ſein Kommen als innere Gegenwart im Gemüth beſchreibt; dafür haben ſich denn auch alle ausgezeichneten neuern Exegeten erklärt. (Vergl. im Comm. Th. I. S. 858. zu Mt. 24, 1.) Mit dem Geiſt und in ihm kommt daher Chriſtus ſelbſt, denn jener nimmt es von dem Seinen. (Vergl. zu Joh. 16, 14.) Die Welt vermag ihn nicht zu ſchauen (V. 17.), aber die Seinigen erkennen ihn. Das ὑμεῖς θεωρεῖτέ με bezieht ſich demnach nicht auf das phyſiſche Schauen des leiblich Auferſtandenen, ſondern auf das geiſtige Erkennen Seiner im Innern.

20. 21. Dazu paßt auch allein das Folgende. Hier wird nemlich an das Kommen Chriſti die wahre γνῶσις ſeiner und des Vaters geknüpft. An die leibliche Auferſtehung Chriſti knüpfte ſich dieſelbe nicht, wohl aber an die Ausgießung des Geiſtes, in der Chriſtus (ἡ ζωή) den Seinen die ζωή mittheilte, und in ihr das göttliche Weſen, welches die wahre γνῶσις mit ſich führt. Das Object der Erkenntniß iſt aber nicht allein das Verhältniß Chriſti zum Vater (vergl. zu V. 10.), ſondern auch das Verhältniß Chriſti zu den Jüngern. Wenn es nun von dieſem auch heißt: ὑμεῖς ἐν ἐμοί, und ἓν εἶναι (17, 21.), ſo iſt daraus nicht zu folgern, daß demnach dieſe Formeln keine Weſenseinheit bezeichneten; vielmehr liegt eben in der johanneiſchen Gnoſis die

tiefe Idee, daß der Erlöſer ſein eigenſtes Weſen den Menſchen, ſeinen Brüdern, mittheilt, im h. Abendmahl ſogar ſeine verklärte Menſchheit. Dieſe Weſensmittheilung iſt eben die lautere Liebe, und ganz richtig ſtellt Schleiermacher die mittheilende Thätigkeit Chriſti als Perſon bildend dar, indem Chriſti Kraft ein höheres himmliſches Bewußtſeyn, als wahres Centrum der Perſönlichkeit, mittheilt. Die Perſönlichkeit des Sohnes ſelbſt aber, als die umfaſſende, nimmt alle Perſönlichkeiten der Seinigen in ſich auf, und durchdringt ſie wieder mit ſeinem Leben, gleichſam als der lebendige Mittelpunkt eines Organismus, von dem das Leben ausſtrömt und zu dem es wiederkehrt. In dem ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν ὑμῖν, iſt daher wieder (vergl. zu V. 10.) die Wechſelwirkung in der Liebe beſchrieben. (Dieſelbe johanneiſche Idee findet ſich Offenb. 3, 20., wo die Idee der wechſelſeitigen Gemeinſchaft unter dem Bilde eines Mahls beſchrieben iſt und es heißt: δειπνήσω μετ' αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ.) In V. 21. weiſt denn Jeſus ſchließlich auf V. 15. wieder zurück und ſpricht aus, wie ſich die Liebe bewähren müſſe, nemlich als Treue in der Bewahrung der ἐντολαί. Freilich nicht nach katholiſch-pelagianiſcher Auffaſſung, wornach hier rein der geſetzliche Standpunkt geprieſen würde, als wenn der Menſch Gott eher lieben könnte, als Gott ihn; ſondern wie ſchon zu V. 15. angedeutet wurde, nach der tiefen johanneiſchen Anſchauung, der zufolge eben die Mittheilung der ἐντολαί, der höchſte Act der Liebe Gottes, die Schenkung der ζωὴ αἰώνιος ſelber iſt. (12, 50.) Hier aber fragt ſich noch, wie ſich denn das ἀγαπᾷν des Vaters und das des Sohnes verhalte? Im Vater offenbart ſich immer das Göttliche in ſeinen allgemeinſten Aeußerungen, als die abſolute Macht; die erſten Liebesäußerungen, welche die Seele von Gott empfängt, ſind daher auch die Züge des Vaters zum Sohn. Im Sohn erſcheint dagegen das Göttliche in einer höhern Offenbarungsform, als die unergründliche Liebe und Barmherzigkeit: die Eindrücke von der Liebe des Sohnes ſind daher auch die tiefern und edlern. Nur vom Sohne heißt es nun auch: ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν, weil der verborgene Vater ſich nur perſönlich im Sohn offenbart (in den Zügen zum Sohn offenbart er ſich nur in ſeinen Wirkungen), als in dem Logos, dem Engel des Angeſichts. (Vergl. zu 1, 1. 18.) Es verſteht ſich übrigens von

ſelbſt, daß ἐμφανίζειν wie oben ϑεωρεῖν (V. 19, 22.), wieder nur von Kundgebung für die innere Anſchauung zu verſtehen iſt.

22—24. Die erhabenen Worte Jeſu entgingen immer noch der Faſſungskraft der Jünger; gerade die Offenbarung Jeſu als des glanzvollen Meſſias vor der Welt ſchien ihnen wichtig, und die eben hatte Chriſtus geleugnet; das wußte ſich Judas nicht zu erklären und daher ſeine folgende Frage. (Vergl. über den Judas, der vermuthlich mit Thaddäus oder Lebbäus identiſch iſt, zu Mt. 10, 3. — Das τί γέγονεν entſpricht dem hebr. מֶה הָיָה, in der Bedeutung „wie kommts.") Der Erlöſer geht nicht näher in die Unterſcheidung ſeiner einſtigen äußerlichen Erſcheinung von der innerlichen im Gemüth ein; er zeigt aber, auf welchen Grundlagen die letztere allein ruhe. Darin lag denn eine Antwort, wenn ſie anders verſtanden ward; die Natur der innerlichen Offenbarung Chriſti im Gemüth iſt inzwiſchen ſo beſchrieben, daß ſie auch dem Schwachen anſchaulich werden mußte; was doch noch dunkel blieb, ſollte dann der verheißene Lehrer der Wahrheit aufklären. (Vergl. zu V. 26.) Die ganze Antwort drückte eigentlich den Gedanken aus: „bleibet beim Weſentlichen und lenket euren Blick vom Aeußern ganz auf das Innere." Was zuerſt V. 23. poſitiv von den Gläubigen ſagt, wiederholt dann V. 24. negativ von der Welt. Die treue Liebe im Bewahren des Worts (vergl. zu V. 11.) macht der neuen Liebe des Herrn werth; ihr Mangel macht ihrer unwerth. Wichtig iſt aber V. 23. die nähere Beſchreibung des neuen Liebesbeweiſes πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεν. Einige wenige kritiſche Autoritäten haben hier zwar den Singularis ἐλεύσομαι — ποιήσομαι, allein man erkennt leicht, daß dieſe Lesart nur eine Correction iſt, indem man die ungewöhnliche Idee entfernen wollte, daß der Vater im Gläubigen Wohnung machen werde*).

---

*) Dieſe tiefe Idee, die eigentliche Spitze des Evangeliums, war auch ſchon tiefern Rabbinen nach Andeutungen des A. T. aufgegangen. Vergl. die 4 Programme von Danz über unſere Stelle über die Schechinah cum piis cohabitans, in Meuscheni i N. T. ex Talmude illustratum. Lips. 1736. 4. pag. 701—739. In neueſter Zeit hat Schleiermacher in ſeiner Glaubenslehre dieſe Idee trefflich entwickelt aus dem Begriff der göttlichen Liebe, als der Mittheilung ihrer ſelbſt.

In dieſem Gedanken iſt allerdings auffallend, daß auch von einem Kommen des Vaters zum Gläubigen die Rede iſt, da wir doch den Allgegenwärtigen als ſolchen ſtets bei, ja in dem Menſchen wirkſam denken müſſen, auch in dem Ungläubigen und Böſen. Allein dieſes allgemeine Verhältniß Gottes zum Menſchen iſt ſehr verſchieden von dem hier bezeichneten. Hier iſt das Kundmachen Gottes als des Vaters an die Seele gemeint, das erſt erfolgt, wenn der Geiſt ins Herz kommt, der rufen lehrt: Abba, lieber Vater! (Röm. 8, 15.) Eigenthümlich iſt es allerdings unſerer Stelle, daß dies als ein Kommen des Vaters ſelbſt (nicht bloß als ſeine Wirkſamkeit) dargeſtellt iſt. Gewöhnlich wird es nur von Chriſto geſagt, daß er „in uns eine Geſtalt gewinnen ſolle," „wir ihn anziehen müßten," wie die pauliniſche Sprache ſich ausſpricht. Denn in Chriſto iſt eben der göttliche Geiſt ſo thätig, daß er ein neues, höheres, himmliſches Bewußtſeyn hervorruft, ſich ſelbſt in der Seele wieder zeugt. Allein obwohl der Ausdruck ungewöhnlich iſt, ſo rechtfertigt ſich doch der Gedanke vor dem chriſtlichen Bewußtſeyn ſehr einfach. Wo nemlich der Sohn iſt, da iſt nothwendig auch der Vater und der Geiſt, denn die drei ſind eins, verſchiedene Offenbarungsformen des Einen göttlichen Weſens. Mit der Schöpfung des neuen Menſchen offenbart ſich alſo die Trias ſelbſt in ihm, obgleich freilich die Stufen in der innern chriſtlichen Entwicklung die Vorherrſchaft der einen oder andern göttlichen Thätigkeit vorausſetzen. (1 Joh. 2, 13. 14.) In dem μονὴν ποιεῖσθαι liegt übrigens die Idee des bleibenden Inwohnens angedeutet, während die Wirkungen des Geiſtes im A. T. nur momentan waren. (Paulus nennt daher die Gläubigen Tempel Gottes. 1 Kor. 3, 16. 17. 2 Kor. 6, 16.) Belehrend iſt ferner noch dieſe Stelle, indem ſie zeigt, wie tief und umfaſſend der für die Trinitätslehre fixirte Terminus „Perſon" genommen werden muß*), wenn er der bibliſchen Idee der Lehre vom Vater, Sohn und Geiſt entſprechen ſoll. Der Vater, wie der Sohn und der Geiſt, leben verbreitet in der Geſammtheit der Gläubigen; Geiſt lebt alſo und wirkt in Geiſt, ohne dadurch ſeinen ſpecifiſchen Character und ſeine

*) Vergl. hierüber das Nähere zu Mt. 28, 19.

Einheit des Bewußtſeyns zu verlieren. Allein der kindiſche Begriff von der Trinität, den freilich alle tiefern Kirchenlehrer, z. B. Auguſtinus, ſtets bekämpft haben, wornach man die drei Perſonen als neben einander beſtehende, individualiſirte Weſenheiten auffaßt, läßt ſich freilich damit nicht vereinigen. (Vergl. noch die Bemerkungen zu Mt. 28, 19.)

25. 26. An dieſes Wort, welches das einzige war, das Jeſus ſeinen Jüngern unter dieſen Umſtänden (παῤ ὑμῖν μένων) ſagen zu können empfand, reiht er die Verheißung des Geiſtes, der alles Fehlende erſetzen werde. (Vergl. 16, 12. 13.) Vom Geiſte heißt es übrigens hier, der Vater ſende ihn ἐν τῷ ὀνόματι Χριστοῦ, d. h. als Chriſti Geiſt (Röm. 8, 9.), in dem derſelbe von ihm zeugt (ſiehe zu 15, 26.) und das Seine von ihm nimmt (vergl. zu 16, 14.). Für die Perſönlichkeit des h. Geiſtes, deren Auffaſſung Vielen ſo ſchwierig zu ſeyn pflegt (obgleich doch gerade der Geiſt das Perſönliche ſelber iſt), ſpricht ohne Zweifel nicht ſowohl das ἐκεῖνος, welches ſich auf παράκλητος zurückbezieht, als dieſer perſonelle Name ſelbſt. (Die Stelle 16, 13. iſt ſcheinbarer für das Gewicht des Maſculinums ἐκεῖνος, weil παράκλητος dort ſehr fern ſteht, nemlich V. 7.) Nur muß der Begriff der Perſönlichkeit nach den zu V. 23. gemachten Erinnerungen gefaßt werden. Dieſer Geiſt nun wird geſchildert als der Lehrer aller Wahrheit. (Vergl. zu 16, 13.) Der Begriff des πάντα darf hier freilich nicht auf alle denkbaren concreten Minutien ausgedehnt, aber eben ſo wenig auf einige abſtracte Lehrſätze eingeſchränkt werden. Es iſt vielmehr hier vom Princip aller weſentlichen Wahrheit die Rede, mit dem die wahre Erkenntniß Gottes und in ihm aller Dinge gegeben iſt. Dieſer Geiſt, eben als der göttliche, lehrt daſſelbe, was Jeſus, der Offenbarer des verborgenen Gottes, vortrug! daher vermag derſelbe die Worte Chriſti, die wie ſchlummernde Saamenkörner im Gemüth der Jünger ruhten, zu wecken und zu lebendigem Bewußtſeyn zu führen. Auf der Realität dieſes Geiſtes, und der factiſchen Mittheilung deſſelben an die Jünger, beruht im letzten Grunde alle Glaubwürdigkeit ihrer Mittheilungen; da derſelbige Geiſt noch immerdar wirkt in den Seelen der Menſchen, zeugt er auch fort und fort für die ewige Wahrheit

deſſen, was die Kirche in den apoſtoliſchen Schriften überliefert hat, und in dieſem Zeugniß des h. Geiſtes haben ſie allein ihre unerſchütterliche Baſis. Alle hiſtoriſchen Beweisführungen für die Aechtheit der h. Schriften gewinnen erſt da wahre Bedeutung, wo dieſe Baſis des Glaubens im Gemüthe ruht; denn Jemand kann ja alle Schriften der Bibel für ächt halten, ohne doch an ſie zu glauben, wie wir den Koran für eine ächte Schrift anerkennen, ohne ihm Glauben zu ſchenken.

27. Zum Abſchiede eilend (V. 31.) tröſtet der Heiland die Seinen noch einmal (vergl. V. 1.) und verheißt ihnen gleichſam als heiliges Vermächtniß ſeine εἰρήνη. An die bekannte Grußformel beim Kommen oder Gehen (שלום לכם) mag der Herr hier immer anſpielen, aber ſelbſt da, wo die Worte εἰρήνη ὑμῖν ganz eigentlich als Gruß geſprochen werden, ſelbſt da haben ſie in ſeinem Munde ihre tiefere Bedeutung und weſentliche Kraft. Mit dem Wort war die begleitende Wirkung gegeben und ein Friedenswehen durchdrang die Herzen der Jünger. Hier aber deutet ſchon die Wiederholung (ἀφίημι und δίδωμι εἰρήνην) auf ein Mehreres als einen Abſchiedsgruß hin; es liegt hier in dem Gedanken eine Zuſammenfaſſung der geſammten Wirkſamkeit Chriſti, wie er ſie ſcheidend ſeinen Jüngern weiht. (Δίδωμι iſt der ſtärkere Ausdruck; während ἀφίημι mehr negativ iſt, ſpricht ſich in δίδωμι die poſitive mittheilende, verleihende Thätigkeit aus.) Darauf leitet die Parallele ſeines Friedens, mit dem der Welt; dieſer beſteht in dem ungeſtörten Genuß des vergänglichen Sinnenlebens, weshalb er nothwendig ſelber vergänglich ſeyn muß, indem das, worauf er ſich gründet, vergeht. Der Friede Chriſti ruht im Genuß des ewigen Guts, er iſt daher unvergänglich wie dieſes ſelbſt, auch unter allen Stürmen des äußern Lebens unverlierbar. Dieſen innern Friedenszuſtand ſchafft der Erlöſer, wie er ihn in ſich trägt, (daher heißt die εἰρήνη nachdrucksvoll ἐμή,) einmal durch die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, welche das Element des Unfriedens aus der Seele entfernt, dann aber auch durch die Mittheilung ſeines göttlichen Lebens; denn das Göttliche lieben und genießen kann nur das Göttliche. Daher liegt auch in dem εἰρήνη ἐμή, daß der Friede der Gläubigen eben der Friede iſt, den der Erlöſer auch in ſich ſelbſt genießt, denn

die Liebe läßt ihn Alles mittheilen, was er Seliges in ſich beſchließt, um nichts neidiſch ſich vorzubehalten*).

28. 29. Alle Troſtworte des Erlöſers konnten aber den wehmüthigen Schmerz nicht hemmen, der zunächſt die Jünger bei dem Gedanken des bevorſtehenden Weggangs Jeſu ergriff; und ſie ſollten es auch nicht. Ihr Schmerz war gerecht und er war im Herzen Chriſti ſelbſt! Doch ruft er von einem höhern Standpunkt aus zur Freude auf! Dies gibt eine Miſchung von Schmerz, Wehmuth und Freude, die unausſprechlich iſt. Der Gedanke, daß er ſeines Weggangs Erwähnung thue, um ihren Glauben zu ſichern in der Stunde der Angſt, kam ſchon 13, 19. vor und wiederholt ſich noch 16, 1. Aber eigenthümlich iſt das Wort, daß eine Urſach zur Freude über den Weggang *die* ſey, daß er zum Vater ginge: ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστι. Die dunkeln Worte ſind nach meiner Ueberzeugung gewöhnlich mißverſtanden, und namentlich auch noch von den neueſten Interpreten *Kuinoel*, *Lücke*, *Tholuck*, nicht richtig aufgefaßt. Dieſe Gelehrten erklären ſie nemlich ſo, daß ſie einen Troſt für die Jünger über den Weggang Chriſti enthalten ſollen; ſie faſſen μείζων von der göttlichen Allmacht und nehmen den Sinn der Worte folgender Geſtalt: „mein Weggang iſt *euch* gut, denn der allmächtige Vater kann euch beſſer ſchützen als ich"**). Allein offenbar paßt dieſe Verknüpfung nicht zu den erſten Gedanken dieſes Verſes, in denen die Freude über den Weggang, die der Erlöſer ihnen zumuthet, begründet wird auf die Liebe zu ihm. Wäre die angegebene Auffaſſung richtig, ſo müßte die Freude auf die Liebe zu ihnen ſelbſt baſirt ſeyn. Zugleich geht denn aber auch bei dieſer Erklärung die große Feinheit des Gedankens ganz verloren, die eben darin ſich ausſpricht, daß der Erlöſer zu *ihrem* Troſt die Liebe, die ſie zu *ihm* haben, in Anſpruch nimmt. Der Sinn iſt demnach offenbar ſo zu faſſen: „ihr liebt mich ja, freuet euch daher, daß ich zum Vater gehe, denn es iſt *mir* ſelbſt gut." Nun aber fragt ſich weiter, wie denn das μείζων μου ἐστι die-

*) In dieſem tiefern Sinn heißt der Meſſias Jeſ. 9, 6. שַׂר־שָׁלוֹם. (Vergl. Phil. 4, 7. 9., wo die εἰρήνη Θεοῦ als eine ὑπερέχουσα πάντα νοῦν beſchrieben wird.)

**) So gefaßt wäre die Stelle den Worten 16, 7. parallel.

ſen Gedanken ausdrücken könne? Sieht man indeß ohne dogmatiſche Vorurtheile die Stelle an, ſo iſt die Antwort ſehr einfach. Der Sohn iſt geboren aus dem Weſen des Vaters, nicht aber umgekehrt der Vater aus dem Sohn; der Vater iſt demnach der Grund des Sohnes, nicht aber der Sohn der Grund des Vaters. Da nun der Sohn ausgegangen iſt vom Vater (13, 3.), ſo mußte in ihm die Sehnſucht ſeyn, zu ihm zurückzukehren, wie ja jedes Weſen gezogen wird zu ſeinem Urſprung; die Rückkehr zum Vater war daher die Stillung der Sehnſucht des Sohns, der nach ſeinem Grunde verlangte, und eben dieſes Verhältniß des Sohns zum Vater deutet das μείζων μου ἐστι an. Daß alſo dieſer Ausdruck arianiſche Vorſtellungen von Chriſto nicht begünſtigt, verſteht ſich nach dem Geſagten von ſelbſt; allein wir dürfen auch nicht zu Anſichten unſere Zuflucht nehmen, die offenbar dem Ideengange widerſtreben, um dergleichen zu widerlegen. Die orthodoxen Kirchenväter bezogen die Stelle auf die menſchliche Natur, allein von dieſer allein kann bei der Rückkehr zum Vater (wohin er demnach als υἱὸς τοῦ Θεοῦ geht,) nicht die Rede ſeyn. Die Auskunft, die Calvin traf, der dies richtig erkannte, genügt ebenfalls nicht; er ſagt: pro infirmitatis nostrae captu se medium inter nos et Deum constituit. Darnach hätte ja der Erlöſer aus Accommodation an die Schwäche der Jünger eine arianiſche Anſicht ausgeſprochen; Die Worte gehen vielmehr ganz einfach auf die reale Exiſtenz des Unterſchieds zwiſchen Vater und Sohn, der, wie die Kirche ſtets feſtgehalten hat, kein anderer iſt, als daß der Vater ἀγέννητος, der Sohn γεννητός iſt. Man muß nur nicht ängſtlich dem Begriff der Subordination ausweichen wollen, denn will man dieſe Differenz eine Subordination nennen, wie man es kann; ſo iſt unleugbar, daß ſie auch die Kirchenlehre nicht verkennt. Gewöhnlich verſteht man aber unter der Subordination die Annahme einer Weſensverſchiedenheit zwiſchen Vater und Sohn, und dieſe Anſicht wollte die Kirche mit Recht bekämpfen, wenn ſie jede Subordination leugnete.

30. 31. Hiernach beſchließt der Herr das Geſpräch, indem er die unmittelbare Nähe ſeines Weggangs von neuem verſichert und noch auf den Kampf hinweiſt, der ihm bevorſtehe. Aber eben in dieſem Kampf findet Jeſus den Zweck ſeines Kom-

mens; es iſt das Gebot des Vaters, ihn zu beſtehen (12, 50.), die Welt kann daher ſeine Liebe und ſeinen Gehorſam gegen Gott daraus erkennen. Hieran ſchließt ſich denn der Aufbruch vom Mahl (13, 4.) und die Aufforderung, hinauszugehen nach Gethſemane (18, 1.). Einer genauern Betrachtung bedürfen hier nur die Worte, mit denen der Herr den bevorſtehenden Kampf beſchreibt. Der zu beſiegende Feind iſt der Fürſt der Welt; wie dieſer ſich beim Anfang der Wirkſamkeit Chriſti ihm nahte, und ihn von Seiten der Luſt verſuchte (Mt. 4.), ſo erſchien er jetzt auch am Schluß des Lehramts und verſuchte ihn durch die Furcht. (Vergl. in der Leidensgeſchichte zu Lc. 22, 53.) In dem ἔρχεσθαι iſt demnach das feindliche Heranrücken ausgedrückt. (Ueber ἄρχων τ. κ. vergl. zu 12, 31.) Aber wie damals, ſo war auch hier der Angriff fruchtlos: καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν. Daß καὶ hier adverſativ genommen werden müſſe, iſt klar, dunkler aber iſt das ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν. Semler, Storr, Morus, denen auch Tholuck und Lücke folgen, ergänzen nach Lc. 12, 4. bei οὐκ ἔχει den Infinitiv ποιεῖν, in der Bedeutung: „aber er vermag nichts wider mich auszurichten." Allein zuvörderſt glaube ich, daß dieſe Ellipſe ohne Beiſpiel iſt; in dieſer Formel οὐκ ἔχειν ποιεῖν enthält gerade das ποιεῖν den Hauptbegriff, der unmöglich fehlen kann. Lieber würde ich daher ἐξουσίαν ergänzen, wenn nicht zweitens hiergegen, wie gegen die erſte Ergänzung das ἐν ἐμοὶ ſpräche. Die Vertauſchung deſſelben mit εἰς ἐμέ können wir ohne Willkühr nicht ſtatuiren. Laſſen wir uns hierdurch leiten, ſo gewinnen wir einen ſehr tiefen dogmatiſch-ethiſchen Gedanken aus dieſen Worten. Jeſus ſagt: „aber er beſitzt in meinem Innern nichts, er kann nichts ſein nennen, d. h. er kann ſich keine Gewalt über mich anmaßen." Darin liegt die Idee, daß der Fürſt der Sünde nur herrſchen kann, wo Keime der Sünde ruhen, an die er anknüpfen kann. Der ſündloſe Erlöſer gab ſein Leben freiwillig in den Tod, Niemand konnte es von ihm nehmen. (10, 18.) Nach den obigen Andeutungen von der Mittheilung ſeines ſündloſen Weſen (14, 23.) an die Gläubigen tritt darin denn auch der Gedanke hervor, daß der Fürſt dieſer Welt in ihnen auch nichts findet, das er ſein nennen könnte, wodurch denn ihr Sieg in allen Kämpfen ebenfalls verbürgt iſt.

15, 1. 2. Wie das ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν zu faſſen iſt, kann nach 18, 1. nicht zweifelhaft ſeyn. Dort nemlich wird erſt der Ausgang Jeſu aus der Stadt erzählt, es kann demnach hier nur das Aufſtehen vom Mahl und die Zurüſtung zum Weggange gemeint ſeyn. Die Feierlichkeit des Moments, als der Erlöſer aufbrach, mußte die Herzen der Jünger mächtig ergreifen! Noch waren ſie vereint in friedlichem Kreiſe, der geliebte Meiſter weilte noch unter ihnen; welche Zerrüttung wartete ihrer nach wenigen Stunden! Dieſe Ahnung hemmte ihre Schritte; ſie brachen auf, aber Keiner ging, ſchweigend umſtanden ſie den Herrn. Da öffnetete er noch ſeinen Mund und ſprach die folgenden Reden, die ſich dem geliebten Jünger unvergeßlich in die Seele gruben. Daß Jeſus mit der Vergleichung vom Weinſtock begann, mogte eine beſondere Veranlaſſung haben; ſei es, daß eine Ranke durchs Fenſter in das Zimmer reichte, wo Jeſus weilte; ſey es, daß nur der Saal mit Weinlaub geziert war. Eine eigenthümliche Erklärung der Wahl dieſer Vergleichung hat Roſenmüller annehmen wollen. (Im neuen exeg. Repert. I. 172.) Nach Joſephus (Antiq. XV. 11. B. J. V. 5.) war an dem 70 Ellen hohen Thor, das in das Heilige des Tempels führte, ein künſtlicher Weinſtock angebracht, deſſen Ranken und Blätter von edelm Metall, deſſen Trauben von Diamanten und Perlen waren. Ohne Zweifel ſollte dieſer Weinſtock nach prophetiſchen Stellen ein Bild Iſraels ſeyn, das oft ein Weinſtock des Herrn heißt. Durch den Anblick dieſes Symbols ſoll nun Jeſus veranlaßt ſeyn, das Gleichniß vom Weinſtock auszuführen. (Vgl. Jerem. 2, 21. Ezech. 19, 10. Joel 1, 7. Pſ. 80, 9 ff. Mark. 12, 1.*). Allein um dies zu rechtfertigen, müßte man annehmen, daß Jeſus die folgenden Reden im Tempel geſprochen hätte; da es aber Nacht war, iſt nicht wahrſcheinlich, daß er den Tempel noch einmal beſucht haben wird. Ihn verließ er, als die Stimme vom Himmel ihn als meſſianiſchen König auf dem heiligen Berge (Pſ. 2, 6.) inauguirt hatte (12, 28.). — Das Gleichniß ſelbſt übrigens iſt, wie V. 34. zeigt, ſo aufgefaßt, daß die bildliche

---

*) Auch im ſchlimmen Sinn iſt vom Weinſtock und dem Keltern ſeiner Trauben die Rede, nemlich zur Bezeichnung des Antichriſts und ſeiner Genoſſen. (Vgl. Offenb. 14, 18 ff.)

Rede mit der Erklärung wechſelt, auch in der Form iſt es mehr (eben ſo wie das vom Hirten Joh. 10.) eine bloße Vergleichung, als eine Parabel. Der Grundgedanke, welcher der ganzen Vergleichung zum Grunde liegt, iſt aber dieſer: die Innigkeit der Verbindung zwiſchen Chriſtus und den Seinigen iſt ſo groß, wie wenn Ein Leben, Ein Blut ſie alle durchſtrömte, und eben dieſe Verbindung iſt die Bedingung, unter der allein wahre Früchte gebracht werden können. Es iſt alſo bei dieſer Vergleichung auf die Empfehlung der Bewahrung der Geiſtesgemeinſchaft mit dem Herrn (der κοινωνία nach johanneiſchem Sprachgebrauch, vergl. zu 1 Joh. 1, 3.), abgeſehen, ohne welche die Jünger nicht hoffen durften, ſegensreich zu wirken. (Vergl. über ἀληθινός zu 1, 9. Jede phyſiſche Lebenseinheit, von der der Weinſtock ein Beiſpiel iſt, iſt gleichſam ein Nachbild der geiſtigen Lebenseinheit der Gläubigen; ſie iſt daher im vollen Sinn des Worts ein lebendiges Geiſtesgewächs. Die Wahl des Weinſtocks für dieſen Gedanken iſt ſinnig, denn er iſt das geiſtigſte Gewächs, ſein Saft gibt den Wein, welchen der Erlöſer im Abendmahl ſein Blut nennt. Der Schöpfer dieſer Lebensgemeinſchaft iſt der Vater, der öfter in dieſes Verhältniß geſtellt wird. [Vergl. zu Mr. 12, 1.] Der Ausdruck γεωργός iſt hier = dem ſpeciellern ἀμπελουργός zu nehmen.) Sehr ſpeciell wird im Folgenden das Bild ausgeführt. Der Weingärtner fordert Früchte von der Rebe (κλῆμα, vielleicht von κλάω, brechen, ein abbrechbarer, dünner Zweig); bringt ſie keine, ſo entfernt er ſie. Hier muß man ſich hüten den Begriff des καρπός auf Geſetzeswerke einzuſchränken; die äußern Handlungen ſind allerdings nicht ausgeſchloſſen, allein ſie müſſen aus wahrem Glauben und der Kraft des Geiſtes Chriſti hervorgehen (V. 5.), die Rebe muß alſo den Saft aus der Wurzel in ſich aufnehmen, dann kann ſie Frucht bringen. Die receptive Thätigkeit des Gläubigen im Gebetsleben iſt hierin paſſend gezeichnet. Das Nichtfruchtbringen ſetzt daher innerlich immer ſchon ein Löſen der Lebensgemeinſchaft mit dem Erlöſer voraus (V. 6.), wenn auch die äußere Form derſelben noch bewahrt wird. Auf dieſe folgt aber auch endlich die Ausſcheidung aus dem Aeußern, das iſt die κρίσις. (V. 6. folgt die Beſchreibung derſelben in den gewöhnlichen Bildern des Verbrennens.) Bei dem Fruchtbringenden aber geſtaltet ſich die göttliche Thätigkeit fördernd;

auch in dem treuen Gläubigen ſind noch ſündliche Elemente, dieſe werden erſt nach und nach von der heiligenden Kraft Chriſti durchdrungen und ſo der ganze Menſch fruchtbar zu guten Werken gemacht.

3. 4. Auffallend ſcheint, daß die Jünger ſchon *καϑαροὶ* (13, 10.) genannt werden, da man ſie doch nur als *κλήματα* betrachten kann, die zwar fruchtbar waren, aber doch der Reinigung noch ſehr bedurften, indem ja ſelbſt ein Petrus noch fallen konnte. Allein ſie heißen hier auch nur, zum Troſt, daß ſie nicht abgeſchnitten werden ſollen: *καϑαροὶ διὰ τὸν λόγον*. In dieſen Worten iſt eben angedeutet, daß die factiſche Reinigung ihnen noch bevorſtehe, aber um des Wortes Chriſti willen werden ſie bereits als *καϑαροὶ* angeſehen, *λογίζεται αὐτοῖς ἡ καϑαρότης*. (Nach Analogie von Röm. 4, 3.) Bei dem *λόγος* iſt nun nicht an eine beſtimmte Rede Chriſti zu denken, ſondern an ſeine Lehre und Wirkſamkeit überhaupt. Weshalb auch V. 7. dafür *τὰ ῥήματά μου* ſteht. Bei ſeiner Lehre iſt aber wieder nicht der Kreis der Vorſtellungen, den ſie mittheilte, das Eigenthümliche, ſondern die Geiſteskraft, die ſie begleitete und mit urkräftigem Behagen die Seelen aller Empfänglichen durchdrang. Dieſe Kraft war ein reinigendes Element und in der Aufnahme derſelben lag die ſichere Bürgſchaft, daß das Fehlende bald ergänzt werden würde; es galt daher nur *μείνατε ἐν ἐμοί*, um mit der Quelle der Kraft ſtets in Verbindung zu bleiben. Ohne Zuſammenhang mit der Wurzel (*ἀφ᾽ ἑαυτοῦ*) kann die Rebe nicht Frucht bringen, ſo auch der Gläubige nicht ohne lebendigen Zuſammenhang mit Chriſtus. (Epheſ. 5, 30. *ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ*.)

5 — 8. Dieſe Idee führt das Folgende beſonders aus, indem das: *ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασϑε ποιεῖν οὐδέν*, den Mittelpunkt bildet. Es iſt hier zuvörderſt nicht das *ποιεῖν* zu urgiren, als könne man zwar ohne Chriſtum nichts thun, aber doch etwas wollen oder denken. Denn es iſt ſchon erinnert, daß hier nicht bloß von der äußern Erſcheinung der Handlung die Rede iſt (bei dem *καρπός*), ſondern auch von den innern Bewegungen des Gemüths. Dieſe ſind immer nur die Urſache von jenen. Könnte der Menſch beliebig, ohne Chriſti Kraft, edle heilige Willensentſchließungen und Neigungen in ſich ſchöpferiſch

produciren, dann könnte er auch ohne Chriſtus handeln. Dagegen iſt aber ſehr ſtark das οὐδέν zu urgiren. Denn wollte man ſagen, es ſey nicht abſolut jedes Handeln unmöglich ohne Chriſtus, ſondern nur das Gute, ſo müßte man doch eingeſtehen, daß allein das Gute das Wahrhaftige (ὄντως ὄν) iſt, das Böſe aber das Nichtige (das μὴ ὄν). Oder wollte man behaupten, daß der Menſch doch mancherlei Gutes ohne Chriſtum thun könne, wie denn ja Heiden des Geſetzes Werk thaten von Natur (Röm. 2, 14.), ſo wäre dabei nicht zu überſehen, daß Chriſtus als der Logos von Ewigkeit, der alle Menſchen erleuchtet (Joh. 1, 9.), eben auch die zu allem Guten anregende Kraft in jeder Zeit iſt. Es bleibt demnach immer das οὐδέν in voller Ausdehnung ſtehen! Niemand iſt gut, denn der einige Gott und der, in dem er wirkt durch den Sohn, einen Guten neben dem Einigguten gibt es nicht! Aus dieſem Leben der Kraft Chriſti in den Gläubigen folgt denn die Erfüllung ihres Gebets, das aus Anregung eben dieſer Kraft (ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ) hervorgeht. (Vergl. zu 14, 12.) Eben hierin liegt aber ein δοξάζεσθαι des Vaters (V. 8.), indem Gottes Kraft durch den Sohn in den Gläubigen anſchaubar wird. (Vergl. 14, 13.) An eine Verbreitung des Evangeliums zu den Heiden iſt hier gar nicht zu denken; καρπὸς πολύς geht nach V. 2. auf die Vollendung des innern Lebens, und γενήσεσθε ἐμοὶ μαθηταί führt nur auf die gegenwärtigen Jünger. Daß freilich die ſich in ihnen offenbarende δόξα des Vaters ein Mittel zur Verbreitung des Evangeliums ward, iſt allerdings richtig, nur ſteht davon in unſerer Stelle nichts. (Was die Conſtruction der Stelle betrifft, ſo iſt ἐδοξάσθη weder für's Präſens, noch für's Futurum zu nehmen, ſondern in ſeiner eigentlichen Bedeutung als Präteritum feſtzuhalten. Das ἐν τούτῳ geht nemlich auf das μένειν ἐν ἐμοὶ zurück, was ſchon ein vorläufiges δοξάζεσθαι des Sohnes in ihnen, und dadurch auch des Vaters vorausſetzt. Tholuck äußert zwar, es ſey gegen den johanneiſchen Sprachgebrauch, ἐν τούτῳ auf das Vorhergehende zu beziehen; allein wenn es auch in einzelnen Stellen wie 9, 30. 13, 35. zutrifft, daß die Formel aufs Folgende geht, ſo zeigt doch 4, 37, daß ſie auch aufs Vorhergehende Beziehung haben kann, und es liegt auch in der Sache ſelbſt, daß ſich nach der Anlage des Satzes, ἐν τούτῳ eben ſo

gut aufs Vorhergehende, als aufs Folgende beziehen laſſen muß. Der Gedanke in der Stelle iſt dann einfach dieſer: „darin, daß die Gläubigen in Chriſto ſind und bleiben, iſt ſchon der Vater verklärt, auf daß ſie mehr Frucht bringen und ſo wahre und vollendete Jünger Chriſti werden.")

9. 10. Für das Verhältniß der Jünger zu Chriſto iſt das Verhältniß des Sohnes zum Vater das erhabene Vorbild. Die Liebe des Vaters und des Sohnes iſt Vorbild der Liebe der Gläubigen, und dieſe bewährt ſich eben in dem τηρεῖν der Gebote. (Vergl. zu 14, 15.) Der Begriff der ἀγάπη μου oder ἀγάπη ἐμή iſt weder allein von der activen, noch allein von der paſſiven Liebe zu verſtehen, ſondern von beiden Formen ihrer Aeußerung zugleich. Im letzten Grunde nemlich iſt die Liebe ſtets eine Wechſelwirkung zwiſchen Nehmen und Geben; daher das: „ich in ihm und er in mir." Wenn aber V. 10. das Bleiben Chriſti in der Liebe des Vaters von ſeinem Bewahren der Gebote abhängig gemacht erſcheint, ſo iſt offenbar dieſe Ausdrucksweiſe bloß vom Standpunkt ſeiner menſchlichen Natur aufzufaſſen, indem der Herr ſich den Jüngern ganz gleich ſtellen will.

11. 12. Alle ſeine Gebote führt nun der Heiland auf die vollkommene, ſich ſelbſt vergeſſende Liebe zurück. (Vergl. zu 13, 34. 35.) Dieſe üben zu dürfen, iſt die Seligkeit ſelbſt, und ſie ſteigert ſich mit der erhöhten Kraft zu lieben, daher konnte Jeſus als den Zweck dieſer Worte angeben, daß Freude ſie erfüllen, und ihre Freude ſich vollenden ſolle. (17, 13.) In wiefern aber Chriſtus die χαρά die ſeinige nenne, iſt leicht erkennbar. In demſelben Sinn nemlich, wie er eben die ἀγάπη, früher die εἰρήνη, die ſeinige hieß. (14, 27.) Einmal in ſofern er ſelbſt in ſich dieſe Freude genießt, indem ſein Weſen die lautere aufopfernde Liebe ſelbſt iſt; dann in ſofern er ſie hervorbringt in den Gemüthern ſeiner Gläubigen durch Mittheilung ſeines Weſens. Das μένειν der χαρὰ ἐν ὑμῖν iſt daher in eigentlichem Sinn zu faſſen, vom Verbundenbleiben der Gläubigen mit Chriſto im Element ſeines Geiſtes. Von der Tiefe des Gedankens abführend ſind die Auffaſſungen, wornach man die Freude verſteht, von der Freude Chriſti an himmliſchen Dingen, oder von der künftigen Freude des Herrn bei der nahen Verherrlichung. Der Zu-

ſammenhang, wie der Sprachgebrauch, leiten allein auf die angedeutete Faſſung der Worte.

13—15. Als den höchſten Ausdruck der Liebe faßt der Erlöſer die Hingabe des Lebens und zwar für die Freunde auf. (Vergl. zu 10, 15 ff.) Hierin liegt nicht nur, daß der Herr ſelbſt ſein Leben dahingab für die Seinigen, ſondern auch, daß dieſe bereit ſeyn ſollen, ihr Leben für den Herrn wieder hinzugeben, ſey es im äußern Märtyrertode (worauf V. 18 ff. führt), oder auch im innern der Selbſtverläugnung, wie es beim Evangeliſten Johannes der Fall war. (Es ſcheint auch hier ἵνα nur ἐκβατικῶς gebraucht, indem es gezwungen iſt, der Liebe die poſitive Abſicht zuzuſchreiben, das Leben dahin zu geben.) Schwierig ſcheint noch in dieſer Stelle, daß der Heiland die Jünger φίλοι nennt, da er ſie doch kurz vorher (13, 16.) δοῦλοι nannte und (V. 20.) im Folgenden ihnen denſelben Namen wieder beilegt. Allein es iſt aus unſerer Stelle deutlich zu erkennen, daß Jeſus die Jünger auch nur in bedingter Relativität φίλοι nennt, nemlich ἐὰν ποιῆτε ὅσα ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν. Die Freundſchaft mit dem Erlöſer beſtimmt ſich demnach nach dem Grade der Entwicklung in der practiſch thätigen Liebe *). Als das Kriterium der relativen Freundſchaft, die Chriſtus den Seinigen zuſchreibt, nennt er die offene Mittheilung deſſen, was der Vater ihm geſagt habe. Auch hier ſcheint ein Widerſpruch mit 16, 12. hervorzutreten; denn in dieſer Stelle heißt es: ἔτι πολλὰ ἔχω λέγειν ὑμῖν, ἀλλ᾽ οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι. Allein die Stellen gleichen ſich aus, wenn man nur feſthält, daß hier in dieſer Stelle nicht die Rede iſt von alle dem, was der Herr für ſich vom Vater empfing, ſondern nur von dem, was er zur Mittheilung an die Jünger erhielt. Der Sinn iſt dann dieſer: „ich konnte euch nach der Treue und Lauterkeit eures Herzens Alles mittheilen, was mir vom Vater für euch gegeben war.“

*) Die Art, wie Andere dieſen ſcheinbaren Widerſpruch löſen wollen, indem ſie οὐκέτι in der Bedeutung „nicht ſowohl“ und λέγει als Präteritum faſſen wollen, iſt grammatiſch unhaltbar und gibt auch einen unpaſſenden Sinn. Chriſtus kann nicht ſagen wollen: „ich nannte euch nicht ſowohl Knechte,“ d. h. nur in uneigentlichem Sinn nannte ich euch Knechte, denn das Abhängigkeitsverhältniß der Jünger von Jeſu war ein ganz reales

Daß noch Anderes rückſtändig war, das ihnen nicht mitgetheilt werden könnte, wird hierin nicht geleugnet.

16. Um indeß jedes Mißverſtändniß bei der Erwähnung der Freundſchaft auszuſchließen, führt der Erlöſer aus, daß dieſelbe keine menſchliche ſey, wo eine völlige Reciprocität der Freunde ſtatt findet, ſondern eine ſolche, in der Er, der Herr, der allein Beſtimmende, Erwählende ſey. (Vergl. V. 19., wo der Begriff des ἐκλέγειν durch den Zuſatz ἐκ τοῦ κόσμου näher beſtimmt wird. (Eine intereſſante Realparallele dazu iſt 1 Joh. 4, 10.: „nicht daß wir ihn geliebet haben, ſondern er hat uns zuerſt geliebt.“ Aus dieſem Verhältniß folgert der Heiland, daß Alles in ihnen ſein Werk ſey; hier erhält aber das Gleichniß vom Weinſtock eine Modification, denn die einzelnen Jünger erſcheinen als fruchttragende Bäume und Chriſtus als der ἀμπελούργος, während er früher, wo die Idee der κοινωνία vorherrſchte, der ἄμπελος ſelbſt hieß. (Τιθέναι iſt hier = שׂום für φυτεύειν geſetzt, und ὑπάγειν = הָלַךְ, als die fortgehende Thätigkeit bezeichnend. Die Beziehung dieſes Ausdrucks auf die Miſſionsthätigkeit der Apoſtel iſt durchaus falſch, denn wenn ſie auch mit gemeint iſt, ſo liegt ſie doch in dem καρπός angedeutet, nicht aber in dem ὑπάγειν, ſonſt würde bildloſe und bildliche Rede vermiſcht werden.) Als ein durchaus neuer Gedanke (V. 2. 8. war nur von πολὺς καρπός die Rede,) tritt hier hervor: καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν μένῃ. Darin liegt offenbar die Idee der Unvergänglichkeit der Früchte, welche das Eigenthümliche des Princips theilen, aus dem ſie hervorgingen. Es leuchtet hiernach ein, daß in dem Begriff des καρπός nicht die einzelnen iſolirten Handlungen als ſolche bezeichnet ſind, denn denen kann die Unvergänglichkeit als zeitlichen Erſcheinungen nicht zugeſchrieben werden, ſondern die Handlungen in dem lebendigen Zuſammenhange mit dem Princip, aus dem ſie hervorgehen. In dieſem Zuſammenhange kann der Character des Princips ihnen ſelbſt beigelegt werden, weil ſie ſich aus demſelben unaufhörlich neu erzeugen. (Vergl. Offenb. 14, 13., wo derſelbe Gedanke in dem Ausdruck: „ihre Werke folgen ihnen nach“ liegt.) Hieran reiht ſich nun noch ein zweites ἵνα, mit dem 14, 13. betrachteten Gedanken vom Gebet im Namen des Herrn. Es fragt ſich, ob dieſes dem erſten ἵνα coordinirt ſteht? Tholuck äußert, der Unterſchied des Gedankens ſey nicht bedeu-

tend, man möge es bejahen oder verneinen; allein mir ſcheint die Differenz wichtig genug, um ſich mit Beſtimmtheit gegen die coordinirte Auffaſſung erklären zu können. Es wäre nemlich alsdann das zweite ἵνα ebenfalls abhängig von ἔθηκα, und der Sinn, welcher entſtände, wäre dieſer: „ich habe euch gepflanzet, damit ihr betet in meinem Namen.“ Das Gebet aber als letzten Zweck der göttlichen Berufung (und Pflanzung) anzuſehen, hat etwas durchaus Unpaſſendes*). Dagegen aber geſtaltet ſich die Rede ſehr zweckmäßig, wenn man das zweite ἵνα als abhängig von dem Bleiben der Frucht auffaßt; dann wird nemlich die chriſtliche Entwickelung der altteſtamentlichen entgegengeſtellt, die mehr auf vereinzelte ἔργα Werth legt. Der Sinn der Stelle iſt dann dieſer: „ihr ſollt Frucht bringen, und zwar bleibende Frucht, auf daß ihr in jenes innerliche Verhältniß zu Gott tretet, aus dem das Beten im Namen des Herrn hervorgeht.“

17—19. Uebergehend zu den ſeinen Jüngern hervorſtehenden Verfolgungen der Welt, erinnert der Erlöſer noch einmal an die Bruderliebe, die dem Gläubigen gleichſam ein Erſatz iſt für alle Noth, welche die ſündige Welt ihm bereitet. Tholuck findet hier eine Schwierigkeit in dem Ausdruck ταῦτα, indem er äußert, es müßte für τοῦτο ſtehen, da nur von einem Gebot die Rede ſey. Er conſtruirt nemlich V. 17. ſo: „das Eine befehle ich euch, nemlich daß ihr euch liebet.“ Allein dieſe Auffaſſung rührt von der ſchon bei V. 8. gerügten irrigen Vorausſetzung her, als beziehe Johannes das Demonſtrativum ſtets auf das Folgende. Daß dem nicht ſo iſt, zeigt ja klar V. 11., wo ταῦτα doch unmöglich auf das Bleiben der χαρά geben kann, ſondern auf das Vorhergehende, worauf ja auch ſchon das Perfectum λελάληκα nothwendig führt. (Eben ſo 16, 16.) So geht eben auch hier das ταῦτα auf das Vorhergehende und ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους ſpricht den letzten Zweck aller ἐντολαί des Herrn aus, indem die Liebe die ἀνακεφαλαίωσις (Röm. 13, 9.) aller Gebote iſt**).

---

*) Dies erkennt Lücke an, er will aber das zweite ἵνα hier ἐκβατικῶς für ὥστε nehmen, wozu mir kein Grund vorhanden zu ſeyn ſcheint.

**) Der ganze erſte Brief unſeres Evangeliſten iſt gleichſam ein Commentar über dieſen Gedanken, daß in der wahren Bruderliebe auch die rechte Gottesliebe ruht, weil die Liebe ihrer Natur nach eins iſt, und mit ihr dem Menſchen Alles geſchenkt wird.

Das Bitterſte in den Verfolgungen der Welt iſt dem Kinde Gottes nicht das Leiden, das ſie hervorrufen, ſondern der ſich darin offenbarende Haß. Als εἰρηνοποιοί (Mt. 5, 9.) verabſcheuen ſie nicht nur den Haß in ſich ſelbſt, ſondern es iſt ihnen auch ſchwer, ihn in Andern zu ſehen; ſie ſtreben, ihn auch im Bruderherzen zu löſchen, und der Mangel an Erfolg dieſes Strebens iſt vor Allem, was ſie drückt; ſie befürchten, daß die Schuld davon an ihnen liegt. Da tröſtet aber der Gedanke (V. 18.), daß die Glut der Liebe des Herrn ſelbſt dieſen Haß nicht dämpfen konnte; er erhob ſich auch wider ihn, ja um ſo wüthender, je reiner ſeine Liebe ſtrahlte. Der Schlüſſel dieſer Erſcheinung wird in V. 19. gereicht. Es ſind verſchiedene Principe, die ſich in den ἐκλεκτοῖς und im κόσμος begegnen; in jenen offenbart ſich das himmliſche Weſen, dieſe läßt die Sünde in ſich herrſchen. Zwiſchen beiden kann daher nur ein ſchroffer Gegenſatz ſtatt finden, die φιλία der Welt iſt ἔχθρα τοῦ Θεοῦ, ſomit die φιλία τοῦ Θεοῦ (V. 14.) ἔχθρα τοῦ κόσμου. (Vergl. Jak. 4, 4.) Der von den Gotteskindern ausſtrahlende Glanz der Wahrheit ἐλέγχει τὴν ἁμαρτίαν (16, 8.), wer ſich ſtrafen läßt, geht in die μετάνοια ein und lernt ſo ſelbſt ein ſündliches Weſen haſſen; wer ſich aber der Rüge des Geiſtes widerſetzt, der wendet ſich mit haßerfülltem Gemüth wider den läſtigen Mahner*).

20. 21. Um dieſen Gedanken noch mehr zu verdeutlichen, bezieht ſich der Erlöſer auf ein früher geſprochenes Wort zurück (vergl. zu 13, 16.). Es liegt in dem Verhältniß des κύριος und δοῦλος begründet, daß dieſer nicht von dem verſchont bleibt, was jenen trifft. Tholuck äußert, der ſprichwörtliche Gedanke ſey hier in anderm Sinn angewendet, als 13, 16., allein das ſcheint mir keineswegs der Fall zu ſeyn. Denn 13, 14. 15. war die Theilnahme der Jünger an der ſelbſterniedrigenden Liebe Chriſti ausgeführt, die alle ſeine Leiden mit in ſich ſchließt, und V. 20. war derſelben die Theilnahme an der Herrlichkeit gegenüber geſtellt. Eben ſo iſt es nun auch hier, das διώκειν und λόγον τηρεῖν bezeichnet hier den Gegenſatz. Freilich will Lücke den Gedanken ſo faſſen, daß in dem λόγον μου ἐτήρησαν κ. τ. λ. etwas

*) Ueber das Verhältniß von ἐκ τοῦ κόσμου und ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι vergl. zu Joh. 17, 13. 15.

Ironiſches liegen ſoll, ſo daß der Gedanke zu ergänzen wäre, „ſie haben es aber nicht bewahrt, und ſo werden ſie euer Wort auch nicht bewahren.“ Allerdings ſcheint das Folgende dafür zu ſprechen, indem bloß von der Verfolgung geredet wird; allein der Gedanke hat etwas zu Widerſtrebendes, als daß ich ihn hier anerkennen könnte. Auf der einen Seite nemlich iſt freilich die Welt das feindſelige Princip wider die Kirche, aber auf der andern Seite ergänzt und vollendet ſich die Kirche auch fortwährend aus der Welt. Die Welt iſt ja nicht das Teufliſche, durchaus dem Göttlichen Widerſtrebende ſelbſt, ſie nimmt nur viele teufliſche Einflüſſe in ſich auf; aber ſie hat auch gottverwandte Keime in ſich, welche das Wort der Wahrheit in ſich aufnehmen. Nun iſt undenkbar, daß der Heiland keine Andeutung von dem Erfolg der Predigt vom Evangelium ſollte in die Rede gelegt haben; dieſe tritt aber eben hervor, wenn man λόγον τηρεῖν ohne Ironie nimmt. Der Sinn iſt nemlich dann dieſer; „wie ſie mich verfolgt haben, ſo werden ſie euch auch verfolgen, wie aber Manche mein Wort bewahrten, ſo werden ſich auch finden, die euer Wort aufnehmen.“ Da aber die Beziehung auf die Verfolgungen hier vorwaltet, ſo wird von dem Erfolge der Predigt der Jünger nichts Näheres mitgetheilt*). Der geheime Grund der Verfolgung der Gläubigen iſt aber der Widerwille gegen den Namen Jeſu. Allerdings iſt ὄνομα hier wieder (vergl. zu 14, 13.) das Weſen ſelbſt mit allen ſeinen Eigenſchaften und in ſeiner ganzen Eigenthümlichkeit; allein das äußere Wort, der Name, erweckt eben die Vorſtellungsreihe an die Weſenheit Jeſu und ſeine Eigenthümlichkeit. Daher iſt der Welt auch das Bekenntniß des heiligen Namens Jeſu ſelbſt widrig; ſie liebt [wie ſchon zu Mt. 10, 22. berührt wurde,) einen gewiſſen Grad natürlicher Tugend, ſie billigt eine gewiſſe Zurückführung derſelben auf das Göttliche unter den allgemeinen Namen; „Vorſehung, Himmel, lieber Gott; — aber den Namen Chriſti, der hochgelobet iſt in Ewigkeit, vermeidet ſie ängſtlich. Und doch, wer Jeſum nicht hat und kennt, der hat und kennt auch Gott nicht! (Vergl. zu 1 Joh. 2, 23.)

22—25. Die Einheit Gottes und Chriſti, der der reine und

---

*) So faßt auch richtig die Stelle de Wette im Andachtsbuch Th. 1. S. 392.

vollkommene Offenbarer des Vaters iſt, wird auch noch in den folgenden Worten des Herrn hervorgehoben. Wie die Liebe zu Chriſtus eben auch die Liebe Gottes iſt, ſo daß der Haß wider jenen der Haß wider das Göttliche ſelbſt. Indem der Menſch dieſen in ſich einläßt, öffnet er gleichſam die Pforte ſeines Herzens den Einflüſſen der Hölle (1 Moſ. 4, 7.), und iſt ſo auf dem Wege, aus einem natürlichen Menſchen ein teufliſcher, ein υἱὸς τῆς ἀπωλείας, zu werden. (Vergl. zu 17, 12.) Eben ſo bildet der Einfluß Chriſti den natürlichen Menſchen zum ἄνθρωπος Θεοῦ um. (2 Tim. 3, 17.) Der Gedanke übrigens, daß die Offenbarung Chriſti vor den Menſchen ihre Strafbarkeit geſteigert hat, (vergl. 16, 9.) fand ſchon 9, 39 ff. ſeine Betrachtung. Der Herr entwickelt ihn nur hier in einem Klimax, indem dem ἐλάλησα (V. 22.) das ἐποίησα (V. 24.) an die Seite tritt. Was alſo ſein die Herzen ergreifendes Wort nicht wirkte, ſollten doch ſeine Wunder hervorrufen. (Vergl. zu 14, 10. 11.) Um indeß dieſe Erſcheinung des Unglaubens, aller Hülfsmittel ohngeachtet, begreiflich zu machen, erinnert der Erlöſer wieder an die Weiſſagungen der Schrift, in denen ſich die göttliche Nothwendigkeit, ohne aber die menſchliche Freiheit aufzuheben, ausſpricht. (Ἀλλά scil. τοῦτο γέγονε. — Die citirten Worte finden ſich Pſ. 69, 4. Doch auch Pſ. 35, 19. kommen dieſelben Worte vor. Beide Pſalmen ſchildern das Leiden des Meſſias unter dem Vorbilde Davids.. — Δωρεάν entſpricht dem hebr. חִנָּם, ohne Urſach.)

26. 27. Der Erwähnung des Leidens tritt aber auch der Sieg an die Seite, den die verheißene Kraft des h. Geiſtes verbürgt. Dieſer bezeugt der Welt, wie die eigne Sünde, ſo die Gerechtigkeit und Vollkommenheit Chriſti. (Vergl. zu 16, 10. 11.) Wenn die Jünger als beſondere Zeugen (V. 27.) für den Herrn aufgeführt werden, ſo geſchieht dies hier nur in ſofern, als dieſelben, die ſteten Beobachter Chriſti, auch die feinſten Bewegungen ſeines Innern zu beobachten Gelegenheit hatten und ihn doch keiner Sünde zu zeihen vermogten. (Das ἀπ' ἀρχῆς iſt daher gleich dem ἐξ ἀρχῆς [16, 4.] zu nehmen, nemlich vom Anbeginn des Lehramts Chriſti an.) Ueber die Ausdrücke παράκλητος, πνεῦμα τῆς ἀληθείας iſt ſchon zu 14, 16. das Nöthige erinnert. Eigenthümlich iſt aber in dieſer Stelle zuerſt der Ausdruck: ἐγὼ πέμψω παράκλητον (vergl. auch 16, 7.), während 14, 16. 26.

der Vater als der den Geiſt Sendende genannt ward. Der Ausdruck iſt indeß nach 16, 15. zu erklären, wo es heißt: πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ, ἐμά ἐστι. Jede Thätigkeit des Vaters kann daher auch dem Sohne beigelegt werden, indem der Vater nur durch den Sohn wirkt. Offenbar iſt aber hiernach die Ausdrucksweiſe der griechiſchen Kirche irrig, welche das Ausgehen des Geiſtes vom Sohn leugnet. Sodann findet ſich an dieſer Stelle allein das ſymboliſch gewordene ἐκπορεύεσθαι vom h. Geiſt. Das Wort iſt ſehr bezeichnend für den Begriff; es liegt demſelben das Bild zum Grunde von einem Strome, der vom Throne Gottes ausgeht, unter dem häufig die Mittheilung des Geiſtes dargeſtellt wird. (Verg. Offenb. 22, 1. mit Ezech. 37, 1., wo die LXX. für יצא eben ἐκπορεύεσθαί haben.)

16, 1 — 7. Die Erinnerung indeß an die bevorſtehenden Kämpfe ſchien dem Erlöſer zu wichtig für das Glaubensleben der Jünger, er kehrte daher nochmals zu derſelben zurück, und bemerkt ausdrücklich, wie er ſie darauf leite, damit ſie beim Eintritt derſelben nicht irre werden mögten in ihrem Glauben. (Vergl. 14, 29.) Der Heiland geht daher mehr ins Specielle ein, indem er ſie an das Ausſchließen von der theokratiſchen Verfaſſung des A. B. mahnt (vergl. 9, 22.), ja ſogar auf den Tod hindeutet, der Manchem unter ihnen bevorſtehe. (Vergl. Mt. 24, 9.) In ihrer Blindheit werden die Menſchen ſcgar wähnen, Gott darin zu dienen, wenn ſie die Gläubigen, als wären es Gottesfeinde, hinwegräumen. (Λατρεία = עֲבוֹדָה kann auch Opfer, als Haupttheil des Gottesdienſtes im A. B., bedeuten. Als ſolches Gott wohlgefälliges Opfer bezeichneten die Rabbinen den Mord des Gottloſen. Vergl. Lücke und Tholuck z. d. St.) Nicht ohne Schwierigkeit iſt (V. 4.) die Stelle: ταῦτα δὲ ὑμῖν ἐξ ἀρχῆς οὐκ εἶπον. Dieſe Worte ſcheinen nemlich manchen Stellen in den Synoptikern zu widerſprechen (vergl. Mt. 5, 10. 10, 16 ff. 22 ff.), in denen der Erlöſer ſchon früher von Verfolgungen redet. Allein in der Natur der Verhältniſſe liegt es doch, daß der Herr nicht gleich zu Anfang mit den Belehrungen über die Gefahren hervortrat, welche den Jüngern drohten. Wenn daher auch in frühern Reden ſchon Andeutungen vorkommen mogten, ſo iſt doch wahrſcheinlich, wie ſchon früher erinnert wurde, daß die Synoptiker die ausführlichen Reden über die bevorſtehenden

Verfolgungen aus ſpäteren Reden in die früheren verlegt haben. (Vergl. darüber zu Mt. 10, 21. im Comm. Th. I. S. 330.) Etwas dunkel iſt auch der Gedanke in V. 5. Die meiſten Erklärer faſſen indeß die Stelle ſo, wie wenn Chriſtus durch die Bemerkung: *οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ἐρωτᾷ με· ποῦ ὑπάγεις*; die in tiefe Traurigkeit verſunkenen Jünger habe kräftigen wollen. Die Schwierigkeit hierbei, daß doch ſchon gefragt war (von Petrus 13, 36. und von Thomas 14, 5.), erledigt ſich dann ſo, daß man ſagt, der Erlöſer empfand, daß die Jünger noch nicht ſo recht ſeinen Weggang aufgefaßt hatten und wollte ſie daher zu weitern Erörterungen veranlaſſen. Im Weſentlichen befriedigt auch dieſe Auffaſſung der Stelle, denn die Frage der Jünger V. 17. zeigt, daß ihre Vorſtellungen über das Bevorſtehende in der That noch unklar waren. Nur muß man, mit Kuinöl, dann die erſten Worte des Verſes noch zum Vorhergehenden ziehen und nach *πέμψαντά με* einen Ruhepunkt in der Rede machen, die erſt mit der Frage *καὶ οὐδεὶς κ. τ. λ.* wieder fortfährt. Der Zuſammenhang wäre dann dieſer: „ſo lange ich noch bei euch war, ſagte ich von den euch drohenden Verfolgungen nichts, jetzt aber gehe ich zum Vater, konnte daher nicht länger darüber ſchweigen." Nach einer Pauſe, während der Jeſus die wehmüthig ihn umſtehenden Jünger anblickt, fährt er denn fort: „und keiner von euch forſcht nach, wo ich hingehe, ſondern weil ich ſolches zu euch geredet habe, iſt euer Herz ganz mit Schmerz erfüllt?" Hieran reiht ſich denn trefflich die (V. 7.) folgende Ausführung, daß ſein Weggang zwar ſchmerzlich für ſie ſey, aber ihnen auch eine Quelle des Segens werden würde. (Ueber den Zuſammenhang zwiſchen dem mit der Verklärung des Sohnes zuſammenfallenden Weggang und der Sendung des h. Geiſtes vergl. das Nähere zu Joh. 7, 39. — Auch V. 7. in den Worten: *συμφέρει ὑμῖν, ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω*, kann *ἵνα* wieder nur gezwungen *τελικῶς* genommen werden.)

8 — 11. Die folgende Stelle iſt einer der gedankenreichſten Ausſprüche in den tiefſinnigen Reden Chriſti. Mit wenigen großen Zügen bezeichnet er alle und jede Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes in der Welt, die er wie für den Einzelnen, ſo für das Ganze, wie für die Ungläubigen, ſo auch für die Gläubigen ausübt. Die Eigenthümlichkeit der Wirkſamkeit dieſes Geiſtes (der

wieder als nicht vorhanden, ſondern nur als kommend aufgefaßt wird, vergl. zu Joh. 7, 39.) wird durch den einen Ausdruck ἐλέγχειν bezeichnet; in dem ſich, wie Tholuck mit Recht erinnert, die Bedeutungen des Ueberzeugens und des Strafens durchdringen. Drei Objecte ſind es nun, auf die ſich das ἐλέγχειν des Geiſtes bezieht, die ἁμαρτία, die δικαιοσύνη und die κρίσις, und für jedes iſt ein Grund hinzugefügt, durch den die Beziehung motivirt wird. Zuvörderſt enthüllt der Geiſt die Sünde; aber nicht in ihrer Aeußerlichkeit, in dieſer Beziehung weckt das Geſetz die Erkenntniß der Sünde (Röm. 3, 20.), ſondern in ihrer innerlichen tiefen Wurzel. Dieſe iſt aber keine andere als der Unglaube, den man die Mutter aller ſündlichen Thaten nennen kann; der Unglaube ſelbſt aber iſt in ſeiner grellſten Geſtalt der Unglaube an den erſchienenen Chriſtus. Die Unfähigkeit, die reinſte Offenbarung des Göttlichen zu erkennen, ſetzt gänzliche Blindheit voraus. Wie der Geiſt aber die negative Seite enthüllt, ſo zweitens auch die poſitive, die Gerechtigkeit. Hätte man ganz einfach den Zuſammenhang feſtgehalten, ſo würde man in dieſem zweiten Moment weniger Schwierigkeit gefunden haben, als man darin geſehen hat. Nichts iſt nemlich natürlicher, als daß an die Einſicht in die Sünde, ſich auch der Blick in den Zuſtand ſchließt, da die Sünde entfernt iſt; d. i. der Gerechtigkeit. Freilich aber ſieht man nicht ſogleich, wie ſich hierzu der Zuſatz verhalte: ὅτι πρὸς τὸν πατέρα μου ὑπάγω, καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με. Wäre bloß das Gehen zum Vater hervorgehoben, dann ließe ſich dieſes als ein Zeugniß für die in Chriſto vollendete Gerechtigkeit anſehen; allein bei dieſer Auffaſſung gewinnt das οὐκέτι θεωρεῖτέ με keinen Sinn. Wir müſſen daher das ὑπάγειν als Ausdruck der ſichtbaren Entfernung auffaſſen, und dieſe (die leibliche Abweſenheit) mit der unſichtbaren, Alles durchdringenden Wirkſamkeit verbinden. Dann entſteht folgender, dem Zuſammenhange durchaus angemeſſener Sinn: „der Geiſt überzeugt, wie von der Sünde, ſo von der Gerechtigkeit, denn er offenbart, wie der zwar leiblich unanſchaubare Erlöſer doch unſichtbar wirkt und das innere Leben vollendet.“ Für dieſe gewiß allein richtige Erklärung entſcheiden ſich nicht allein die neueſten Interpreten Lücke und Tholuck, ſondern auch Bengel, Beza, Theo-

phylakt, Chryſoſtomus haben ſie vertheidigt. Andere Auffaſſungen, bei denen man an die Gerechtigkeit der Apoſtel, oder der Welt, oder Gottes denkt, haben theils den ganzen Zuſammenhang der Stelle, theils den Zuſatz (ὅτι πρὸς τὸν πατέρα κ. τ. λ.) wider ſich und bedürfen keiner Widerlegung. Aber die von den Reformatoren (Luther, Melanthon, Calvin) aufgeſtellte, und ſpäter von Lampe und Storr vertheidigte Anſicht, daß δικαιοσύνη hier von der „Rechtfertigung vor Gott" zu verſtehen ſey, fordert eine nähere Betrachtung. Die Vertheidiger dieſer Auffaſſung nehmen dann den Zuſatz in folgender Weiſe: „der Geiſt überzeugt auch von der für den ſündigen Menſchen nothwendigen Rechtfertigung, denn nach meinem verſöhnenden Tode gehe ich zum Vater, und werde unſichtbar für euch wirken." Aber jeder fühlt, daß, wenn dieſe Annahme haltbar ſeyn ſoll, nothwendig ausdrücklich vom Tode Chriſti in dem Zuſatz die Rede ſeyn müßte, der in dem ὑπάγειν πρὸς τὸν πατέρα nur von ferne angedeutet iſt, indem er als der Erhöhung Chriſti vorhergehend gedacht werden muß. Dem καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με iſt ferner gar keine Bedeutung abzugewinnen, wenn die Worte nicht auf die unſichtbaren Gnadenwirkungen bezogen werden; dieſe aber gehen auf die Heiligung, nicht auf die Rechtfertigung, und paſſen demnach nicht zu dieſer Erklärung. Dazu kommt, daß nicht nur in der johanneiſchen Sprache δικαιοσύνη nie Rechtfertigung heißt, ſondern auch nicht in der pauliniſchen. Die ſehr tiefe und wahre Idee, die in der lutheriſchen Lehre von der Rechtfertigung liegt, ſpricht das λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην aus, δικαιοσύνη ſelbſt hat die Bedeutung allein nie. (Den Beweis für dieſe Behauptung, wie die ganze Entwicklung des Sprachgebrauchs von δίκαιος und ſeinen Compoſitis, ſehe man zu Röm. 3, 21.) Das letzte Object endlich, an dem ſich das ἐλέγχειν des Geiſtes offenbart, iſt die κρίσις. Als das auszuſcheidende Element wird der ἄρχων τοῦ κόσμου genannt; ihn mit ſeinem Einfluß und ſeinem Reich betrachtet der Erlöſer als ſchon gerichtet, indem er (wie Lc. 10, 18.) ſein Werk ſchon als vollendet anſchaut. (Vergl. auch zu Joh. 12, 31.) Das Gericht über die Welt des Böſen bezieht ſich aber nicht allein auf die einſtige Schlußſcene der Weltentwicklung, es geht auch unſichtbar in den Herzen vor (3, 18.), ſind eben ſowohl in

dem Herzen der Gläubigen (die, ſich ſelbſt richtend das Böſe von ſich ausſondern, 1 Kor. 11, 31.), als auch der Ungläubigen, welche, das Licht fliehend, ſich ſelbſt ſeinem wohlthätigen Einfluß entziehen.

12. 13. An dieſe Mittheilung reiht ſich noch eine neue Belehrung über die Natur des Geiſtes. Wie er das ganze Leben des Gemüths auf eigenthümliche Weiſe erregt (wovon im Vorhergehenden die Rede war), ſo auch die Erkenntnißkräfte. Im Gefühl der Schwachheit der Jünger und der geringen Entwicklung ihres Bewußtſeyns, die ihnen nicht erlaubte, mehr zu faſſen, tröſtet ſich der Herr mit der Gewißheit, daß der Geiſt der Wahrheit ſie in die volle Wahrheit führen werde. Schon zu Joh. 14, 26. ward erinnert, daß unter dem Ausdruck πάντα (1 Joh. 2, 27.), oder πᾶσα ἀλήθεια, nicht jede iſolirte Einzelheit zu verſtehen iſt, ſondern nur die vollendete Entwicklung der Wahrheit, deren Keim mit dem Princip ſelber gegeben iſt. Daher darf dieſe Stelle nicht dazu gemißbraucht werden, was ſeit den Montaniſten von allen Schwärmern geſchehen iſt, noch durchaus andere, mit dem Kreiſe evangeliſcher Wahrheiten in keinem Connex ſtehende Lehren von der Wirkſamkeit des Geiſtes zu erwarten; denn wenn dergleichen zu erwarten wären, ſo hätte der Herr nicht kurz vorher ſagen können: πάντα ἐγνώρισα ὑμῖν. (Joh. 15, 15.) Die Offenbarungen Chriſti enthalten nichts Abſonderliches, Abentheuerliches, wie es der äußerliche Menſch ſich wünſcht; ſondern allein die einfachen, unendlich tiefen, ewigen Wahrheiten. Aber dieſe von ihm verkündigten Wahrheiten, welche die Jünger in ſich aufgenommen hatten, gleichen keimenden Saamenkörnern, deren volle Entwicklung von ihren eignen Augen verborgen war, ſie hatten die Wahrheit, aber ohne ſelbſt zu wiſſen, wie groß und folgenreich der Schatz war, den ſie in ſich trugen. Dem heiligen, die Vollendung der Kirche ſicher vollziehenden Geiſt vertraut daher der Erlöſer die Herzen der Seinen, in dieſer rührenden Abſchiedsſtunde, um ſie allmählig zum vollen Bewußtſeyn deſſen hinzuleiten, was ſie empfangen hatten.

14. 15. Hieran reiht ſich zum Schluß dieſer Gedankenreihe noch ein Wink über das Verhältniß des Geiſtes zum Sohn und zum Vater, und über die Mittheilungen deſſelben über die Zukunft. Dieſer h. Geiſt, der gleichſam alle Keime der werdenden Bildun-

gen in ſich ſchließt, öffnet dem, der ihn empfängt, auch einen Blick in die Zukunft. Concentrirt erſcheint eben dieſe Wirkung des Geiſtes im Evangeliſten Johannes; während der Geiſt den Uebrigen mehr die Gegenwart erhellte, zum Behuf ihrer nächſten practiſchen Thätigkeit, enthüllte er dem Seher Johannes vollſtändiger als allen Uebrigen die Zukunft und bildete ihn zum Propheten des N. Teſtaments. Alle Mittheilungen des Geiſtes aber tragen jenes Gepräge der Unmittelbarkeit, das auch die Worte des Erlöſers auszeichnet. Er redet (innerlich in den Seelen der Gläubigen), was er ſieht und hört. Er wirkt alſo nicht iſolirt und nach Willkühr (ἀφ' ἑαυτοῦ), ſondern in inniger Lebensgemeinſchaft mit dem Sohn, wie wieder der Sohn mit dem Vater in dem gleichen Verhältniß ſteht. (Vergl. 8, 28. 38.) Für die richtige Auffaſſung der bibliſchen Trinitätslehre (vergl. zu Mt. 28, 19.) iſt dieſe Stelle beſonders wichtig, indem ſie das lebendige Ineinanderſeyn von Vater, Sohn und Geiſt veranſchaulicht, und eben ſo ſehr arianiſcher Subordination, als hölzerner, anſchauungsloſer, wenn gleich in orthodoxen Formeln gefaßter Aneinanderreihung der Perſönlichkeiten der Trias entgegentritt. Aus dieſer letztern iſt jene Erklärung hervorgegangen, der zufolge das ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται (V. 14.) auf die Lehre Chriſti gehen ſoll, wie wenn der Sinn wäre: „der Geiſt wird meine Lehre weiter verſtändigen." Aber conſequenter Weiſe müßte denn auch V. 15. das, was der Vater hat, die Lehre des Vaters heißen. Die einzig richtige Auffaſſung der Worte iſt die, wornach man in dieſen Verhältniſſen unter Vater, Sohn und Geiſt zwiſchen Wiſſen und Weſen gar nicht unterſcheidet; die göttliche Subſtanz iſt ſelbſt das Wiſſen, und indem der Sohn das Wiſſen vom Vater empfängt, empfängt er eben auch das Weſen, und ſo auch wieder der Geiſt. Soviel iſt aber auch nach dieſer Stelle klar, wie ſchon oben erinnert wurde, daß die griechiſche Kirche keinen adäquaten dogmatiſchen Terminus anwendet, wenn ſie leugnet, daß der Geiſt vom Sohne ausgehe. — Wie aber der Vater den Sohn verklärt und der Sohn wieder den Vater (13, 31.), ſo verklärt auch der h. Geiſt den Sohn, nemlich nicht in ihm ſelbſt, ſondern in der ganzen Gemeinſchaft der Gläubigen, der Kirche, in welcher das Leben Chriſti

ſich offenbart (1 Kor. 12, 12.), welches der Geiſt zur Vollendung führt. (Vergl. zu Joh. 17, 1. 4. 5.)

16—20. Bevor dieſer Geiſt aber ſeine beſeligende Wirkſamkeit ausüben könne, deutet Jeſus an, bedürfe es noch einer ſchmerzlichen Trennung, die indeß bald wieder aufgehoben werden würde. Dieſe Worte waren den Apoſteln ſo dunkel, daß ſie ſich unfähig erklärten, ſie zu verſtehen, woraus ſich erkennen läßt, wie wenig ſie in die Rede eingedrungen waren. Der Herr half ihnen daher zurecht und deutet namentlich V. 20. zunächſt das *μικρὸν καὶ οὐ θεωρεῖτέ με* aus; er ſpricht nemlich von ihrem Kummer und der Freude der Welt und macht dadurch die Beziehung auf den nahen Tod unzweifelhaft. (*Μικρόν* scil. *διάστημα χρόνου* = מְעַט Hoſ. 1, 4.) Dunkler iſt aber die zweite Hälfte *καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με*. Indeß haben ſich jetzt alle beſſern Interpreten dafür entſchieden, daß eine Beziehung auf die leibliche Auferſtehung zunächſt nicht anzunehmen iſt, wozu auch ſchon das *ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα* gar nicht paßt; vielmehr iſt, wie Joh. 14, 19., auch hier das Wiederſehen (gleich dem *ἔρχεσθαι* 14, 3.) von dem innerlichen geiſtigen Wirken Chriſti zu verſtehen. Die leibliche Auferſtehung Chriſti war allerdings ſchon der B e g i n n jener unverlierbaren Freude, die (V. 22.) aus der Geiſtesmittheilung des Herrn entſpringt; aber Johannes zieht es vor, mit Rückſicht auf ſeine nächſten Leſer, immer die innerliche Seite hauptſächlich hervorzuheben, und dieſe iſt in der Mittheilung des Geiſtes zu ſuchen, welche die Jünger mit unaufhörlicher innerer Freude erfüllte. Die folgenden Verſe, die gleichſam ein Commentar der zweiten Hälfte von V. 16. ſind, beweiſen unwiderleglich, daß der Evangeliſt auch hier das Schauen Chriſti in ſeiner i n n e r n Wirkſamkeit im Gemüth vor Augen hatte.

21—23. Unter einem andern Bilde, als dem 12, 24. gebrauchten, beſchreibt ferner der Heiland die bevorſtehende Zeit des Leidens und der daraus entſpringenden Freude; unter dem der Geburt, bei der das Weib leidet, aber darnach auch große Wonne empfindet über das geborene Kindlein. Hier aber entſteht die Frage, wie dieſes Gleichniß aufzufaſſen ſeyn mögte? Man könnte nemlich glauben, die leidende Menſchheit Chriſti ſey die duldende Gebärerin, und der auferſtandene Verklärte der geborne Menſch;

aber der Erlöſer zieht (V. 22.) das Leiden auf die Jünger; wie verhält ſich dann der geborne ἄνθρωπος dazu? Am kürzeſten iſt freilich auch hier wieder zu ſagen, es ſeyen die einzelnen Züge hier nicht weiter feſtzuhalten, das Gleichniß ſage nur, auf großen Schmerz folge Freude; zu dieſer Annahme kann ich mich indeß nicht verſtehen, theils weil Chriſtus dann die Vergleichung nur angedeutet, nicht ſo weit ausgeführt haben würde, theils weil die allgemeinen Regeln der Interpretation eine möglichſt genaue Benutzung der Züge in den Gleichniſſen empfehlen, ſoweit dieſelbe ohne Zwang möglich iſt. Darnach ſcheint die eigentliche Bedeutung des Bildes zu ſeyn, daß der Tod Jeſu Chriſti gleichſam ein ſchmerzvoller Geburtsact der ganzen Menſchheit war, in dem der vollkommene Menſch zur Welt geboren wurde, und eben in dieſer Geburt des neuen Menſchen liegt die Quelle ewiger unverlierbarer Freude für Alle, indem durch ihn und ſeine Kraft die Erneuerung des Ganzen möglich gemacht iſt. So wird der Tod Chriſti ein welthiſtoriſches Factum, das Alles vor demſelben herbeizuführen beſtimmt war, und aus dem ſich die ganze Entwicklung der folgenden Jahrhunderte hervorbildete. Dieſer Zuſtand vollkommener Freude und gänzlicher Befriedigung iſt durch die Worte: ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε οὐδὲν, bezeichnet. Daß dieſe Bezeichnung für die Zeit von der Auferſtehung Chriſti bis zur Himmelfahrt nicht paßt, zeigt Apoſt. Geſch. 1, 7., es kann daher V. 16. wieder nur auf die geiſtige Gegenwart Chriſti in den Seelen gehen, durch welche thatſächlich alle Sehnſucht des Gemüths geſtillt und alle Erkenntniß gegeben iſt. Die ganze Auffaſſungsweiſe des Johannes iſt hier demnach in der That rein innerlich, und bildet einen merkwürdigen Gegenſatz gegen die äußerliche Auffaſſungsweiſe der Synoptiker, aber damit noch keinen Widerſpruch; denn es gehört eben mit zu den Eigenthümlichkeiten des Evangeliums, daß es das Entfernteſte verknüpft und nicht weniger dem Bedürfniß der Innerlichkeit genügt, als dem Verlangen nach der realen Erſcheinung des Innern im Aeußern, das eben ſo begründet iſt, als jenes.

23. 24. Zur Erlangung dieſer ſeligen Befriedigung ihrer Sehnſucht verweiſt ſchließlich der Herr ſeine Jünger aufs Gebet, und zwar auf das Gebet in ſeinem Namen, dem die Erhörung nicht fehlen werde. (Vergl. zu Joh. 14, 12.) Auffallend iſt in die-

ſen Verſen nur das: ἕως ἄρτι οὐκ ᾐτήσατε οὐδὲν ἐν τῷ ὀνόματί μου. Allein das Beten im Namen Chriſti (wie auch das Beten zu ihm ſelbſt,) ſetzt die Verklärung Chriſti voraus, vor derſelben mußte ſich den Jüngern das Menſchliche in Chriſto vorherrſchend aufdrängen; nur gleichſam in einzelnen erhabenen Momenten erkannten ſie ganz die göttliche Hoheit des Herrn (Vergl. zu Mt. 16, 16.)

25—28. Auf dieſe veränderte Stellung der Jünger zu Chriſto vor und nach ſeiner Verklärung und ſeiner Rückkehr zum Vater, beziehen ſich auch noch die folgenden Verſe. Der Erlöſer unterſcheidet das ἐν παροιμίαις λαλεῖν von dem παῤῥησίᾳ λαλεῖν, oder ἀναγγέλλειν περὶ τοῦ πατρός, und verheißt das Letztere eben um die Zeit, da ſie beten würden in ſeinem Namen. Daß unter den παροιμίαις hier nicht eigentliche Parabeln zu denken ſind, verſteht ſich von ſelbſt, denn dergleichen waren in allen dieſen Reden nicht vorgekommen; aber man kann ſagen, die ganze menſchliche Sprache iſt eine παροιμία, indem ſie nicht geſtattet, ſich adäquat über göttliche Dinge auszudrücken. Dem Gebrauch dieſes ſchwachen Mediums der Mittheilung ſtellt daher der Herr die Anwendung eines mehr innerlichen und weſentlichen Mittels entgegen. Durch die Mittheilung ſeines Geiſtes lehrt der Herr frei und offen (παῤῥησίᾳ), ohne alle Beſorgniß eines Mißverſtändniſſes, das Weſen Gottes kennen. Dieſe innerliche Belehrung, eben weil ſie eine weſentliche Mittheilung göttlichen Seyns und Lebens iſt, führt nicht bloß das Gebet im Namen Jeſu mit ſich, ſondern auch den freien Zugang zum Vater ſelbſt. Das verſöhnte Herz iſt durch den Sohn zum Vater geführt und ſelbſt Gottes Kind geworden. (2 Kor. 6, 18.) Dieſer Zuſtand iſt aber hier ideal gefaßt; factiſch kann er hienieden nur annäherungsweiſe erreicht werden, indem, ſoweit der alte Menſch noch lebt und ſich wirkſam zeigt, auch die Fürbitte Chriſti, das tägliche Waſchen von den Befleckungen der Welt, Bedürfniß bleibt, durch welche allein der Gläubige, ſeiner Mängel ohngeachtet, die Gnade im Frieden genießen kann. Daher iſt auch die Liebe des Vaters an die Liebe zum Sohn und an den Glauben an ihn geknüpft (V. 27. 28.), weil, wie der Vater zum Sohne zieht, ſo auch allein der Sohn im h. Geiſt zum Vater führen kann.

29—32. Die Jünger, wiewohl ſie im Grunde nichts von der

Rede Chriſti ganz verſtanden hatten, faſſen den letzten Gedanken, den der Erlöſer ausgeſprochen, auf und äußern freudig, daß ſie nun ihn recht verſtänden, indem er offen und klar geredet hätte. Wiewohl ſich hierin ihr kindlicher Glaube rührend ausſpricht, ſo verräth auch dieſer Ausruf ihre geiſtige Unentwickeltheit aufs augenſcheinlichſte; ſie wußten nicht einmal, daß ſie nicht verſtanden hatten! Indeß waren deshalb die Worte Chriſti nicht vergeblich geredet, die Jünger ahnten den reichen Sinn derſelben, bewahrten ſie in ihrem Herzen und ſpäter ließ der Geiſt die Saamenkörner der Wahrheit aufgehen und ihre reiche Frucht bringen. (Vergl. zu Joh. 14, 26. τὸ πνεῦμα ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα, ἃ εἶπον ὑμῖν.) Jeſus empfindet, daß es bei dieſer Gemüthsverfaſſung der Jünger nicht möglich iſt, ihnen das Gegentheil von ihrer Vermuthung zu demonſtriren; er begnügt ſich damit, ihnen Bedenken zu erregen, indem er ſie an den bevorſtehenden Moment ſeiner Verhaftung und an ihre Zerſtreuung erinnert (Mt. 26, 31.), der ihre Schwäche vollſtändig offenbar machte. (Gewiß iſt richtiger ἄρτι πιστεύετε; als Frage zu faſſen. Tholuck nimmt es als zugebende Erklärung, „jetzt glaubt ihr zwar, aber u. ſ. w.," weil, wie er ſich äußert, ſie doch wirklich glaubten; aber es ſoll ja eben dargeſtellt werden, wie ſchwach und unvollkommen dieſer Glaube noch war, und dazu paßt offenbar die Frage weit beſſer. Was nach 12, 38. der Herr dem Petrus allein ſagte: erklärt er hier allen Jüngern.) Sich ſelbſt aber tröſtend im Vorgefühl der nahenden Schmerzensſtunde ſetzt der Heiland hinzu: καὶ οὐκ εἰμὶ μόνος, ὅτι ὁ πατὴρ μετ' ἐμοῦ ἐστι. (Vergl. 8, 29.) Ueber die Vereinigung dieſes Ausſpruchs mit der Klage über die Verlaſſenheit von Gott, in die der Erlöſer am Kreuze ausbrach, vergl. zu Mt. 27, 46. das Nähere.

33. In den Schlußverſen des Geſprächs fügt nun der Erlöſer auch noch ein Troſtwort für die Jünger hinzu, welche durch die letzte Mahnung Jeſu tief gebeugt daſtehen mogten. Er erinnert ſie, daß der Zweck aller ſeiner Reden der ſey, ſie zum Frieden in ihm zu bringen; alſo keine Strafrede habe er ihnen halten wollen, ſondern Troſt habe er ihrer Schwachheit zu bringen beabſichtigt. Die εἰρήνη ἐν ἐμοὶ wird hier der θλίψις ἐν τῷ κόσμῳ entgegengeſtellt; wiewohl nemlich die Jünger ſchwach waren im Glaubensleben, ſo gehörten ſie doch der höhern Welt

mit ihrer Liebe und ihrer Sehnſucht an; das Leben der Welt war ihnen ein Fremdes und ſie Beſchwerendes, das ſie durch die Kraft ihres Fürſten wohl einen Augenblick überwältigen (V. 32.), aber nicht an ſich ziehen konnte. Ihr Herz war immer da, wo ihr Schatz war, das iſt in Chriſto, in ſeiner ſeligen Geiſtesgemeinſchaft; in der weſentlichen Einheit mit ihm. Dieſe ihnen auf ewig zu ſichern, ſie allem überwältigenden Einfluß der Welt zu entziehen, das war der große Zweck Chriſti, und im Andenken an das ſichere Gelingen ſeines Werkes fordert er ſie auf, Muth zu faſſen und die Ueberzeugung feſtzuhalten, auch ſie ſelbſt würden einſt die Welt in ihm und durch ihn überwinden.

Und hierauf athmet denn der Erlöſer (C. 17.) alle Wünſche ſeines Herzens für die Seinigen in einem erhabenen Gebete aus, das man das hoheprieſterliche zu nennen pflegt, weil der Herr darin für die Jünger und ſeine ganze künftige Kirche, die aus ihrer Wirkſamkeit hervorgehen ſollte, betet. Die Eigenthümlichkeit des johanneiſchen Evangeliums ſpricht ſich in dieſem Gebet gleichſam concentrirt aus. Die Gedanken in demſelben ſind ſo ſchlicht und einfach, daß ſie ohne alle Schwierigkeit zu ſeyn ſcheinen, und doch bei aller Klarheit ſo unergründlich tief, daß jeder Verſuch, ſie zu erſchöpfen, vergeblich iſt. „So ſchlecht und einfältig es klinget,“ ſagt Luther, „ſo tief, reich und weit iſt es, daß Niemand es ergründen kann.“ Spener hatte daher nie gewagt, über dieſes Gebet Chriſti zu predigen, indem er demüthig bekannte: „daß deſſen rechter Verſtand das Maaß des Glaubens überſteige, das der Herr den Seinen in ihrer irdiſchen Wallfahrt mitzutheilen pflege.“ Demnach wird man es wohl angemeſſen finden, wenn auch wir nur wenige Bemerkungen über dieſes Kleinod der Kirche zu machen wagen und dem Geiſt überlaſſen, jedem der Leſer beſonders ſeine Herrlichkeiten vollſtändiger zu verklären. Das Gebet ſelbſt zerfällt übrigens in zwei Theile. Im erſten (V. 1—8.) ſpricht der Herr von ſich und ſeinem Verhältniß zum Vater und zu den Menſchen überhaupt. Im zweiten Theil bittet Jeſus für die Seinen (V. 9—26.) und erfleht ihnen erſtlich, daß ſie bewahrt werden mögen in ſeinem Namen (V. 11—16.), ſodann daß ſie geheiligt werden in der Wahrheit, wie er ſelbſt ſich geheiliget hat für ſie (V. 17—19.), endlich ſeinen Blick erweiternd über die ganze

künftige Kirche, welche die Apoſtel keimartig repräſentirten, daß alle Gläubigen eine ſolche Einheit in der Liebe bilden mögen, wie zwiſchen Vater und Sohn beſteht (V. 20—26.).

1. 2. Von der Größe des Augenblicks geht der Erlöſer aus. Die Stunde, welche der Vater geordnet hatte, war da; der Moment der Verklärung des Sohnes, die wieder rückwirkend den Vater verklärte. (Vergl. zu Joh. 13, 31.) Der Sohn bittet ſelbſt um dieſe Verklärung, obgleich ſie nur durch den ſchwerſten Kampf vollendet werden konnte. Die Verklärung des Herrn war aber keineswegs auf ſeine Individualität beſchränkt, vielmehr war ihm die Menſchheit (πᾶσα σάρξ = כָּל-בָּשָׂר, [Lc. 3, 6.] Bezeichnung aller Menſchen [nicht bloß der Gläubigen V. 9.], welche der göttlichen Abſicht nach ohne Ausnahme Objecte der erlöſenden Thätigkeit Chriſti ſeyn ſollen, obgleich ſie es dem Erfolg nach nicht werden;) als Gegenſtand ſeiner Wirkſamkeit hingeſtellt, und ſein erhabener Beruf, ihr das ewige Leben zu bringen, in welcher Mittheilung eben die Verklärung des Vaters durch den Sohn beruht. (*Καθώς* iſt hier die Rede fortführend zu faſſen, „wie du ihm ja,“ oder „wie du ihm denn.“ Vergl. Röm. 1, 28. 1 Kor. 1, 6.)

3. Der folgende Vers zeigt näher, wie eben die Mittheilung des ewigen Lebens eine Verklärung des Vaters iſt, indem es in der Erkenntniß Gottes ſelber ruht. Der Gedanke *αὕτη ἐστὶν ἡ ζωή* darf nicht verflacht werden durch die Erklärung, die *γνῶσις* Gottes ſey ein Mittel, zum ewigen Leben zu gelangen, wie wenn die Worte lauteten: *ἡ ζωὴ αἰώνιος ἔρχεται διὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ*. Vielmehr iſt, wie ſchon oft erinnert ward, das *γινώσκειν* nach der tief innerlichen johanneiſchen Anſchauungsweiſe kein dürftiges begriffliches Wiſſen von Gott, ſondern ein weſentliches Beſitzen ſeines Seyns und Weſens, ſo daß alſo die *γνῶσις τοῦ Θεοῦ* auf einer realen Mittheilung ſeiner ſelbſt an den Gläubigen beruht*). Eben deshalb kann auch allein die Erkenntniß des *Θεὸς ἀληθινός*, der ſelbſt Licht und Leben iſt, das ewige Leben ſeyn. Von dem Gegenſatz mit Götzen iſt hier nicht die

*) Vergl. Iren. adv. haer. IV. 20. *ζῆσαι ἄνευ ζωῆς οὐχ οἷόν τε ἐστί· ἡ δὲ ὕπαρξις τῆς ζωῆς ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ περιγίνεται μετοχῆς· μετοχὴ δὲ Θεοῦ ἐστι τὸ γινώσκειν Θεὸν καὶ ἀπολαύειν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ,*

Rede, dann müßte ἀληθής ſtehen; dieſe geben nicht nur kein Leben, ſondern wirken den Tod. Aber es gibt eine Stufe des wahren religiöſen Lebens*), nemlich die des Geſetzes, auf der das Göttliche noch nicht mittheilend, ſondern fordernd wirkt; dieſer ſtellt hier der Erlöſer die neuteſtamentliche Lebensſtufe gegenüber, deren Eigenthümlichkeit eben in der factiſchen Mittheilung des göttlichen Lebens an alle die, in denen durch das Geſetz die Sehnſucht geweckt iſt, beſteht. Die älteren Exegeten benutzten dieſe Stelle als Beweisſtelle für die göttliche Natur Chriſti, indem ſie (nach 1 Joh. 5, 20.) den Satz τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν, als Appoſition zu „Gott und den du geſandt haſt, Jeſum Chriſtum" faßten. (Vergl. August. de spir. et lit. c. 22.) In neuerer Zeit dagegen braucht man häufig die Stelle dazu, um die göttliche Natur Chriſti zu leugnen, indem man ſagt: Gott heiße der allein wahrhaftige Gott, folglich könne Chriſtus nicht Gott ſeyn. Beide Extreme ſind zu vermeiden; was erſtlich jene Conſtruction des Auguſtinus betrifft, ſo iſt ſie entſchieden falſch, wie jetzt allgemein anerkannt wird, und demnach müſſen wir ſagen, als Beweisſtelle kann dieſer Vers nicht gebraucht werden. Aber eben ſo wenig iſt er gegen die Lehre von der Gottheit Chriſti. Zuvörderſt erinnert nemlich ſchon Tholuck mit Recht, daß die Stelle eben ſo aufzufaſſen iſt, wie alle jene, in denen die Menſchheit Chriſti allein herausgehoben wird. So wenig alſo aus 1 Timoth. 2, 5. (εἷς Θεὸς καὶ εἷς μεσίτης, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς) oder aus Tit. 2, 13. (wenn man σωτήρ von Θεός trennt,) gegen die göttliche Natur Chriſti das Geringſte gefolgert werden kann, eben ſo wenig aus dieſer Stelle. Sodann aber liegt folgerungsweiſe in unſerer Stelle auch klar die Andeutung, daß das Weſen Chriſti, wie ein menſchliches, ſo auch zugleich ein höheres iſt. Es wäre nemlich von jeder andern Perſönlichkeit (etwa Abraham, oder Moſes, oder Jeſaias) undenkbar, daß ſie Gotte, als Object der Erkenntniß, welche das ewige Leben iſt, coordinirt werden könnte; die hier ausgeſprochene Zuſammenſtellung Gottes und Chriſti, iſt nur bei der Annahme zweckmäßig, daß Chriſtus ſelber göttlicher Natur

*) Ἀληθινός hat alſo auch hier ſeine gewöhnliche Bedeutung, es bezeichnet das Abſolute im Gegenſatz des Relativen.

iſt, und alſo das Leben in ſich ſelbſt trägt, wie Gott. Jeder fühlt, daß unter keiner Bedingung geſagt werden dürfe, „das iſt das ewige Leben Gott und Abraham, oder Moſes zu erkennen;“ in ihnen iſt nichts zu erkennen, was das ewige Leben geben könnte, da ſie bloße Menſchen ſind. Nur in ſofern Gottes Kraft in ihnen wirkte, kann man ſagen: Gott durch Abraham oder Moſes erkennen; ſo eben wollen die Gegner auch hier eigentlich den Gedanken gefaßt wiſſen: „das iſt das ewige Leben, daß wir Gott durch die Lehre Chriſti erkennen.“ Aber weder das „durch,“ noch auch „die Lehre,“ ſteht im Text; dieſer ſpricht nur von der Perſon Chriſti und coordinirt ſie Gotte. Wenn daher die Dogmatik gleich wohl thut, dieſen Vers nicht als Beweisſtelle für die Gottheit Chriſti zu brauchen (weil das Dogma nicht direct darin ausgeſprochen iſt, ſondern erſt durch Folgerungen daraus abgeleitet werden muß,) ſo iſt doch die Polemik, welche aus dieſer Stelle gegen das Dogma hergenommen wird, durchaus übel angebracht, indem eine unpartheiiſche gründliche Auffaſſung der Worte zeigt, daß der Verfaſſer des Evangeliums wie überall, ſo auch hier, ſeine Idee von der göttlichen Natur Chriſti nicht verhehlt. (V. 3. iſt übrigens das ἵνα wieder ſo gebraucht, daß es nur mit Zwang τελικῶς genommen werden kann. Vergl. zu Mt. 13, 10 ff. im Comm. Th. I. S. 440. Note.)

4. 5. Der Sinn dieſer Verſe und ihr Zuſammenhang mit V. 1. wird nur klar, wenn man die dreifache Art der Verklärung Chriſti ſcharf unterſcheidet, von der Johannes in verſchiedenen Stellen redet. (Vergl. zu Joh. 13, 31. 32. 16, 14.) Erſtlich ſpricht der Evangeliſt von einer Verklärung Chriſti in ſeiner Perſönlichkeit, dafür braucht er den Ausdruck: Θεὸς δοξάζει υἱόν (13, 31.). Anders angeſchaut kann dies aber auch ein δοξάζεσθαι Θεοῦ ἐν τῷ υἱῷ (13, 31.) heißen, da Gott ſelbſt es iſt, der in dem Sohn ſeine Herrlichkeit offenbart. Davon iſt auch 17, 1. das δόξασόν σου τὸν υἱόν zu verſtehen, das hier nur, real gefaßt, als ein noch zu vollendendes, dagegen 13, 31., ideal gefaßt, als vollendet erſcheint. Zweitens braucht Joh. den Ausdruck „Verklärung Chriſti in Gott“ (13, 32. 17, 5.). Dieſer bezieht ſich auf die Zurückführung des Sohnes in den Schooß des Vaters bei ſeiner Erhöhung in die himmliſche Welt

des Geiſtes. Endlich aber iſt die Rede von einer Verklärung Chriſti in den Menſchen, durch den h. Geiſt (16, 14.); wie aber bei der erſten Ausdrucksweiſe bemerkt ward, daß die (perſönliche) Verklärung Chriſti auch eine Verklärung Gottes im Sohn heißen kann, ſo heißt auch dieſe dritte Bezeichnung die Verklärung des Vaters durch den Sohn in den Menſchen (17, 1.). Hiernach iſt alſo V. 4. und 5. von etwas Anderem die Rede, als V. 1. Im Anfang des Capitels ſprach der Erlöſer von ſeiner perſönlichen Verklärung und der dadurch bedingten Wirkſamkeit unter den Menſchen; V. 4. und 5. aber begründet der Herr auf ſeine Wirkſamkeit unter den Menſchen ſeine Rückkehr in den Schooß des Vaters. Was das Einzelne in V. 4. und 5. anbelangt, ſo bildet das ἐπὶ τῆς γῆς einen Gegenſatz mit der himmliſchen Welt. In dieſer bedarf es keines beſondern δοξάζειν, die Erde aber iſt bei der vorherrſchenden Sünde ohne δόξα, erſt durch Chriſtus iſt ſie wieder von göttlicher Herrlichkeit erleuchtet, und das eben war der große Auftrag (τὸ ἔργον) Gottes, den der Heiland hienieden zu erfüllen hatte, und den er eben jetzt im Geiſt ſchon vollendet anſchaut*). Eigenthümlich iſt aber der Gegenſatz von V. 4. und 5. ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς — καὶ νῦν δόξασόν με (ἐν οὐρανῷ oder παρὰ σοί). Es ſcheint nemlich, als wenn hier der Herr die Herrlichkeit vom Vater als eine Vergeltung für die Vollendung ſeines Werks ſich erbäte. An einen vergeltenden Lohn iſt hier aber nicht ſowohl zu denken, als an einen Tauſch der Liebe. Aus freier Liebe war der Herr arm geworden, wie wir; aus freier Liebe erhöhet ihn wieder der Vater über Alles, und in vollkommener Vertraulichkeit nimmt der Erlöſer dieſe Erhöhung in Anſpruch, wie es Art und Weſen der Liebe iſt. Es darf daher auch nicht dieſe Herrlichkeit beim Vater, die der Sohn in ſeinem ewigen Seyn (Joh. 1, 1.) hatte, (πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι) gedeutet werden (wie man es verſucht hat,) von dem bloßen Exiſtiren im Wiſſen und Wollen Gottes, in welchem Sinn allen Gläubigen ein ewiges Berufenſeyn

*) Der Singular (τὸ ἔργον) bezeichnet hier das ganze Erlöſungswerk Chriſti, Aeußeres und Inneres zuſammen, dagegen aber hat der Plural (τὰ ἔργα) die Bedeutung der äußern Seite ſeiner Thätigkeit, im Gegenſatz gegen die ῥήματα, welche die innere bezeichnen. (Vergl. zu Joh. 14, 10 ff.)

zur Seligkeit zugeſchrieben wird. (Epheſ. 1, 4. 2 Thimoth. 1, 9.) Geſetzt nemlich, der Ausdruck: ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, ließe ſich rein grammatiſch betrachtet anders verſtehen, als von einem factiſchen Beſitzen der ewigen Herrlichkeit vor allem Geſchaffenen, ſo nöthigt doch der Grundſatz, jeden Schriftſteller aus ſich ſelbſt zu erklären, durchaus die Beziehung der Worte auf ein reales perſönliches Seyn feſtzuhalten. Das Proömium des Evangeliums iſt allein ein hinreichend ſtarker Beweis, daß Joh. ein ſolches Seyn beim Vater dem Sohne zuſchrieb; deshalb können die Worte auch hier nichts anderes beſagen, als was ſie zunächſt ausſprechen.

6—8. Die folgenden Verſe führen die Gedanken von V. 2. und 4. weiter aus; ſie beſchreiben die Wirkſamkeit Chriſti unter den Menſchen näher, gleichſam zum Beweiſe, daß das Werk, das ihm der Vater befohlen, vollendet ſey. Die Offenbarung der eigentlichen Weſenheit (ὄνομα) Gottes an die Menſchen bezeichnet hier die erhabene Wirkſamkeit Chriſti, und ſein geiſt- und lebenvolles Wort (Joh. 6, 63.), wodurch der Sohn den Vater offenbarte, nahmen ſie (die Gläubiggewordenen) in ſich auf und bewahrten es. (Vergl. über das λόγον τηρεῖν zu Joh. 8, 51.) Die Folgen dieſes Aufnehmens beſchreiben V. 7. und 8. noch genauer. Das von Chriſto der Seele mitgetheilte Leben wirkt das wahre Erkennen und Glauben in ihr (vergl. über das voranſtehende γινώσκειν zu Joh. 6, 69. 10, 38. 1 Joh. 4, 16.), indem es dem Menſchen die Gewißheit gibt, daß alles im Erlöſer göttlichen Urſprungs iſt, ja daß er ſelbſt (als der Sohn vom Vater) ausgegangen iſt von Gott. In dieſem klaren Zuſammenhange iſt nur das Eine auffallend, daß der Herr ſo beſtimmt die φανέρωσις (V. 6.) auf jene Menſchen einſchränkt, die ihm vom Vater aus der Welt gegeben ſind. In Verbindung mit V. 9., der ausdrücklich das Gebet für die Welt ausſchließt (worüber die gleich folgende Erklärung zu vergleichen iſt), ſcheint dies auf eine Erwählung einiger aus der allgemeinen massa perditionis zu führen. Indeß nach den frühern Bemerkungen über das johanneiſche διδόναι (zu 6. 37. 44. 10, 29.) iſt ſchon klar, daß dieſes διδόναι oder ἑλκύειν ein fortgehender Act iſt; vom kleinen Anfang ausgehend breitet ſich die Kirche Chriſti immer weiter aus, bis der Zug des Vaters zum Sohn an Alle

gekommen iſt. Diejenigen, zu denen er in einer gewiſſen Zeit noch nicht kann, ſind deshalb nicht verworfen, vielmehr ſtehen ſie, bloß dieſen Umſtand in Anſchlag gebracht, nur altteſtamentlich. Wenn der Ruf aber erfolgt und abgewieſen iſt, wie bei Judas (V. 12.), dann erſt tritt die volle ἀπώλεια ein. — Um das Wechſelverhältniß in der Liebe zwiſchen Vater und Sohn anzudeuten, ſpricht Jeſus noch die Worte aus (V. 6.): σοὶ ἦσαν καὶ ἐμοὶ αὐτοὺς δέδωκας, womit die Ausdrücke V. 9. und 10. parallel ſtehen. Was der Vater hat, gibt er Alles dem Sohn (1 Kor. 15, 26 ff.), und dieſer empfängt es nur, um durch den Geiſt Alles zum Vater zurückzuführen.

9. 10. Hieran reiht ſich die ausdrückliche Bitte Chriſti an den Vater für die Seinen; Alle, die er ihm gegeben, möge er von ihm wieder als die Seinigen (zum Vater Geführten) annehmen! Dieſe eine Bitte zerfällt im Folgenden in drei Abſtufungen, in denen die einzelnen Momente, durch die die Zurückführung zum Vater ſich vollendet, ausgeführt werden. Die Gewißheit der Erhörung findet der Herr ſchon in dem Verhältniß ſeiner Perſon zum Vater überhaupt; weder Vater noch Sohn haben etwas Eignes (τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστι καὶ τὰ σὰ ἐμά), und der Erlöſer ſelbſt iſt verklärt in den Gläubigen, in ihnen führt er demnach ſich und ſein eignes Bild zum Vater zurück. An die poſitive Bitte reiht ſich auch die negative Seite: οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἐρωτῶ. Daß in dieſen Worten keine abſolute Abweiſung des Gebets für die Welt liegen ſoll, dafür ſpricht theils ſchon die ganze Beſchaffenheit der Thätigkeit Chriſti, die ja durchaus nur eine die ſündige Welt von der Sünde befreiende iſt; theils der Umſtand, daß die Kirche ſich nur aus der Welt ergänzt, und die Beſtimmung hat, einſt die Totalität des Geſchlechts zu durchdringen, weshalb (wie V. 20. zeigt) das Gebet des Herrn ſich auch auf die von ihm noch fremde Welt beziehen muß. Aber ganz anders geſtaltet ſich das Gebet Chriſti für die Welt, anders das für die Kirche. Jenes geht dahin, daß ſie aufhören möge zu ſeyn, was ſie iſt, dieſes daß ſie ſich vollende in dem, was ſie in ſich aufnahm. Hier nun iſt eben nur von dem letzten die Rede und dieſe ausdrückliche Beziehung des Gebets ſoll der Ausdruck: οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἐρωτῶ, hervorheben.

11. In dieſem Verſe trägt denn der Erlöſer die erſte Hauptbitte vor, nemlich die, um Bewahrung der Jünger vor der Welt. Sie drückt die negative Seite deſſen aus, was der Herr den Seinen wünſchte (V. 17. folgt die poſitive Seite), daß nemlich der Keim des höhern Lebens, der in ihr Herz geſenkt war, nicht durch die Gewalt des entgegenſtehenden Elements der Welt wieder unterdrückt werden mögte. Jeſus motivirt dieſe Bitte dadurch, daß er hervorhebt, wie er ſelbſt, durch den ſie bisher geſchützt ſeyen, ſie verlaſſe und wie ſie daher eines andern Schutzes bedürften, um nicht hülflos zu bleiben. (Joh. 14, 18.) Zu bemerken iſt hier zuvörderſt der Name πάτερ ἅγιε, während V. 25. πάτερ δίκαιε ſich findet. Dieſes Epitheton ſoll hier eben die vor den unheiligen Einflüſſen der Welt bewahrende, ſchützende Kraft Gottes bezeichnen, durch welche die Jünger in ihrem Kampf geſichert werden ſollen. Das höhere Element ſelbſt, in dem Chriſtus die Seinen bewahrt haben will, heißt hier ὄνομα τ. Θ. Vergleicht man V. 14. und Stellen wie 1 Joh. 2, 14. 3, 9., ſo wird klar, daß der göttliche Name hier daſſelbe bezeichnet, was dort λόγος, σπέρμα τ. Θ. heißt. Es iſt nemlich der Name hier wieder nichts Anderes, als das göttliche Weſen ſelbſt, das der Erlöſer in ſeinem Geiſt den Jüngern mittheilte, das höhere φῶς, das er den Gläubigen ſchenkt, welches ringt mit dem σκότος, das im κόσμος herrſcht. (Die Lesart ᾧ iſt übrigens der gewöhnlichen οὕς und einer andern ὅ, jedenfalls vorzuziehen; wie ſie denn auch von Griesbach und Schulz ſchon in den Text aufgenommen iſt. Die beſten Codd., namentlich ABCEHLMS nebſt vielen andern haben ᾧ, die Lesart οὕς findet ſich außer Codex D nur in Ueberſetzungen. Semler conjecturirte ohne Noth ὡς.) Als das endliche herrliche Ziel des Bewahrens im Namen Gottes wird anticipirend das ἓν εἶναι der Gläubigen aufgefaßt, worüber zu V. 20 ff. das Nähere bemerkt werden wird. Hier aber drängt ſich noch der Gedanke auf, wie ſich doch dieſe Bitte an den Vater um die Bewahrung der Seinen, verhalte zu der Erklärung des Herrn: ich will (helfend) bei euch ſeyn, alle Tage bis an der Welt Ende? (Mt. 28, 19.) Offenbar nun müſſen wir ſagen, daß dieſes nur eine verſchiedene Ausdrucksweiſe für dieſelbe Sache iſt, wie auch 14, 18. deutlich zeigt, wo der Erlöſer den Seinen, als Troſt für ihre Verlaſſenheit, ver-

heißt: ich will wiederkommen, nemlich im Geiſt. Nach der bibliſchen Darſtellung wirkt nemlich eben der Vater durch den Sohn und namentlich wird die ſchützende Thätigkeit für die Kirche gemeinhin dem Letztern zugeſchrieben. Die Bitte um Bewahrung der Seinen an den Vater iſt demnach hier vom Standpunkt der menſchlichen Natur aufzufaſſen, den der betende Erlöſer, um ſeinen gegenwärtigen Jüngern verſtändlich zu werden, einnehmen mußte*).

12. Die Erwähnung der Bewahrung der Jünger durch ihn leitete den Herrn auf den einen unglücklichen Verlornen, den Judas Iſchnarioth. Jeſus deutet hierbei darauf hin, daß nicht in ſeiner oder in Anderer Schuld die Urſache des Zuſtandes des Jüngers zu ſuchen ſey, ſondern in einer höhern Nothwendigkeit und der vorauszuſetzenden Untreue des Jüngers ſelbſt. (Dieſe letztere iſt in dem ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ angedeutet, indem in der Schrift der Wille Gottes, der als ſolcher nothwendig iſt, ausgeſprochen liegt. Vergl. über den Conflict der Freiheit und Nothwendigkeit in der Geſchichte des Judas die Bemerkungen zu Mt. 27, 3. — Nach Joh. 13, 18. kann übrigens nicht zweifelhaft ſeyn, daß der Erlöſer im A. T. Beziehungen auf den Verrath des Judas anerkannte.) Auch beim Judas müſſen wir übrigens vorausſetzen, daß ihm Gottes Name, wie den übrigen Jüngern, verkündigt war; denn eben die Herrlichkeit der Offenbarung Gottes, welche er geſchaut, war es ja, die ſeine ſündliche Entwicklung ſo ſtrafbar machte; nur hatte er nach ſeiner Untreue und ſeiner Unaufrichtigkeit ſich nicht im Namen Gottes bewahrt, ſondern wurde durch die Verſuchungen der Welt, die in ſeinem eignen Herzen einen Bundesgenoſſen fanden, überwunden. Wie alſo die andern Jünger durch treue Bewahrung des ihnen gegebenen himmliſchen Gutes aus natürlichen Menſchen allmählig wiedergeborene Gottesmenſchen wurden, ſo ſank Judas von der Stufe des natürlichen Menſchen (in dem immer noch Keime des Guten liegen) ganz hinab zur Stufe der verlornen Teufelskinder. So ſtreng der Gedanke iſt, ſo kann man doch nicht zweifeln, daß er in den Worten liegt, wenn man Stellen wie Joh. 8, 44. ver-

*) Das beſagt auch V. 13. das ταῦτα λαλῶ ἐν τῷ κόσμῳ, d. h. ſo lange ich noch hienieden weile, nicht zu Gott zurückgekehrt bin.

gleicht. Was aber den Namen υἱὸς τῆς ἀπωλείας betrifft, ſo kommt derſelbe noch 2 Theſſ. 2, 3. vor, von dem Antichriſt, dem ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, deſſen Symbol gleichſam der Judas war. (Vergl. Joh. 13, 27.) Die Ausdrucksweiſe iſt hebraiſirend nach dem bekannten Sprachgebrauch mit בֵּן gebildet, wodurch einem Subject ein Epitheton beigelegt wird. „Sohn des Verderbens" heißt daher der dem Verderben Hingegebene. (Jeſ. 57, 4. wird zuſammengeſtellt יַלְדֵי-פֶשַׁע und זֶרַע שָׁקֶר, das die LXX. überſetzen: τέκνα ἀπωλείας, σπέρμα ἄνομον. Die Begriffe Sünde und Verderben berühren ſich natürlich, indem ſie wie nothwendige Correlate anzuſehen ſind.)

13. 14. Nach dieſer Zwiſchenbemerkung (V. 12.) wieder zu der Bitte ſelbſt zurückkehrend, hebt der Erlöſer zunächſt hervor, daß dieſe den Zweck hätte; die Freude der Seinen zu vollenden. Dieſer Gedanke ſteht dem obigen: ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς, (V. 11.) parallel, der ebenfalls, wie ſchon erinnert wurde, den Zweck der Bitte ausdrücken ſolle. (Ueber χαρὰ ἐμή vergl. die Bemerkungen zu Joh. 15, 11.) V. 14. motivirt dann weiter, wie die Jünger eines ſolchen bewahrenden Schutzes bedürften; einmal weil ihnen der Herr ſein Wort geſchenkt, d. i. ſie zu Trägern der neuen Geiſtesgemeinſchaft gemacht hatte, welche zu ſtiften er gekommen ward; in ihnen ward demnach die ganze Kirche geſchützt; ſodann weil die Welt ſie haßte; da ſie ihr nicht angehören. (Vergl. zu Joh. 1, 9. 7, 7.) Ihrem eigentlichen Lebenselement nach gehören ſie nemlich der himmliſchen Welt an, wohin ihr Sehnen und Hoffen ſteht, daher empfindet ſie die Welt als ein Fremdes und ſtößt ſie von ſich aus. Das ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι deutet daher auf den Urſprung hin, und ſteht dem ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι gegenüber, ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι dagegen bezieht ſich bloß auf das locale ſich Befinden, das mit vollkommener Geſchiedenheit des Weſens und der Geſinnung verbunden ſeyn kann.

15. 16. Da ſie aber eben den Beruf haben, das himmliſche Weſen auf die Erde herabzubringen, ſo kann der Erlöſer nicht darum bitten, daß ſie bloß durch Ortsveränderung dem Streit in der Welt entnommen werden, vielmehr müſſen ſie in der Welt bleiben, nur ſich vor dem Böſen in ihr bewahren. Hier erkennt man klar (vergl. zu 1, 9.), daß nicht κόσμος und πονηρόν iden-

tiſch iſt, in der Welt ſind nur Elemente des Böſen, aber eben ſo auch des Guten; dieſe ſollen die Gläubigen in die Kirche ſammeln, vor dem Einfluß jener aber ſich bewahren, ſie ſelbſt ſind nemlich aus dem Worte Chriſti geboren (gleichen daher ihm dem innerſten Weſen nach), und vermögen deshalb das Verwandte an ſich zu ziehen. (Tholuck meint, ἐκ τοῦ πονηροῦ ſey hier wegen der Stellen 1 Joh. 2, 13. 14. 3, 12. 5, 18. vom Teufel, dem Fürſten dieſer Welt, zu verſtehen; gerade hier ſcheint mir dies aber weniger wahrſcheinlich, weil es in Parallele mit ἐκ τοῦ κόσμου ſteht. Hätte der Welt eine Perſönlichkeit paralleliſirt werden ſollen, ſo würde dieſe nach meiner Anſicht ſchärfer bezeichnet ſeyn, etwa durch ἄρχων τοῦ κόσμου.)

17—19. An die negative Seite der Bitte (V. 11.) reiht ſich ſodann die poſitive an. Der Heiland bittet, wie um die Bewahrung der Jünger vor dem feindſeligen Element, ſo auch um ihre Vollendung in dem rechten Element der Wahrheit. Der Zuſammenhang führt nun nothwendig darauf, daß ἀλήθεια hier wieder nicht bloß eine relative, begriffliche Wahrheit bezeichnet, ſondern die weſentliche Wahrheit iſt, wie ſchon zu 1, 14. erörtert ward. Das göttliche Wort, d. h. die Geiſtesmittheilung Gottes, iſt die Wahrheit ſelbſt. Verſteht man unter λόγος die Lehre Gottes, die durch Chriſtus der Welt mitgetheilt ward, ſo iſt dabei wohl zu erwägen, wie die Lehre als ſolche nicht heiligen kann. Die Lehre wirkt auf den Verſtand und kann durch denſelben allerdings auf den Willen influiren; aber da auf dieſe Weiſe dem Menſchen nichts Höheres mitgetheilt wird, müßte man vielmehr ſagen, er heiligt ſich ſelbſt. Und überdies influirt auch häufig die Lehre nicht auf den Willen, ſo daß der Menſch die rechte Lehre im Kopf und die böſe Neigung im Herzen hat. Nach der johanneiſchen Auffaſſung iſt aber der λόγος Θεοῦ ein göttliches σπέρμα, das die Seele erfüllt und ein höheres Leben in ihr weckt, und dieſelbe Kraft, die es geweckt hat, vollendet es auch. (Vergl. 1 Joh. 2, 14. 3, 9.) Dieſer Heiligung bedürfen aber die Jünger dringend, fährt das Gebet Chriſti fort, weil ſie (wie der Sohn vom Vater) in die Welt geſendet ſind (das Künftige wird ſchon als gegenwärtig und vollendet aufgefaßt*),)

*) Lücke bezieht ſich auch darauf, daß die Ausſendung der Jünger ja

zur Gründung des Reiches Gottes auf Erden und daher auch geweiht ſeyn müſſen in der Wahrheit. In dieſem letzten Gedanken (V. 19.) macht noch das: ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτὸν, ἵνα καὶ αὐτοὶ ὦσιν ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ, Schwierigkeit. Ich meine nicht ſowohl die Frage, ob ἁγιάζω ἐμαυτόν auf die geſammte heilbringende Wirkſamkeit Chriſti geht (wie nach den Socinianern beſonders Heumann und Röſſelt vertheidigten), oder ſich auf ſeinen Opfertod bezieht. Denn daß das Letztere allein richtig iſt, erkennen die neuern Exegeten einmüthig an. Lücke erinnert mit Recht, daß die Parallele (Joh. 16, 7 ff.), ebenſo wie unſere Stelle, die Mittheilung des Geiſtes der Wahrheit (und die dadurch vermittelte Heiligung) an ſeinen Weggang knüpfe. Auch das Präſens gewinnt nur ſo ſeine rechte Bedeutung. Eben ſo dürfte ſich leicht die Frage erledigen, ob das: ἵνα ὦσιν ἡγιασμένοι eben ſo zu faſſen ſeyn mögte als das ἁγιάζω ἐμαυτόν. Dieſe Frage iſt nemlich zweifelsohne zu bejahen, nur bringt die verſchiedene Stellung Chriſti und der Jünger mit ſich, daß von ihm gebraucht ἁγιάζειν nur „weihen," von den Jüngern dagegen, weihen mit dem Nebenbegriff des vorhergängigen Heiligmachens bezeichnet, da nur das Heilige zum Opfer gebracht werden kann*). Wenn alſo hiernach die Stelle zu überſetzen iſt: „ich weihe mich für ſie, damit auch ſie geweihet ſeyen in der Wahrheit," dann könnte man ſagen, es erſcheine hier auf eine ungehörige Art das Leben der Jünger in der Aufopferung mit dem Opfertode Chriſti parallelisirt; dieſes letztere erhabene Factum werde in der Schrift immer als ein unvergleichbares Ereigniß aufgefaßt. Indeß einmal fehlen doch analoge Stellen nicht ganz, wiewohl ſie ſelten ſind; namentlich wird 1 Joh. 3, 16. die Liebe Chriſti, die ihn trieb, das Leben für die Menſchen zu laſſen, als Vorbild aufgeſtellt, daß auch wir ſollen das Leben für die Brüder laſſen. Und überdies iſt hier die Zuſammenſtellung ſo gemacht, daß jedes Mißverſtändniß, als übten die Apoſtel eine ähnliche erlöſende Thätigkeit aus wie der

---

ſchon früher ſtatt hatte; allein dieſe frühern Miſſionen (vergl. zu Mt. 10.) waren mehr vorbereitende Wirkungen, als eine reale ἀποστολή, die letztere fand er ſtatt nach dem Befehl Mt. 28, 18.

*) Vergl. über ἁγιάζειν und δοξάζειν das Nähere zu Joh. 13, 31.

Herr ſelbſt, unmöglich gemacht iſt. Die geſammte aufopfernde Thätigkeit der Jünger erſcheint nemlich hier als eine bloße Folge des Opfers Chriſti, indem das ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα κ. τ. λ. ſo gefaßt werden muß, „ich weihe mich (für euch und für Alle), damit denn auch ihr (durch meine Kraft) euch weihen könnet.“

20. 21. An die zwei Bitten um Bewahrung und Heiligung der Seinen reiht denn der Erlöſer noch die letzte, um Verklärung der Bewahrten und Geheiligten. Bei dieſer letzten Bitte breitet ſich zugleich der Blick Chriſti aus, er ſchaut in der Schaar der Apoſtel die ganze Geſammtheit derer an, die durch ihr Wort an ihn glauben. (Schon nach der Anlage des ganzen Gebets iſt die gewöhnliche Lesart πιστευσόντων zu verwerfen, es wird nemlich in demſelben durchweg alles Künftige als Gegenwärtiges angeſchaut. Aber auch die kritiſchen Autoritäten ſprechen für πιστευόντων.) Zuvörderſt wird in Beziehung auf die Verklärung das herausgehoben und weiter erörtert, was V. 11. kurz berührt war; nemlich das ἓν εἶναι der Gläubigen. Dieſes Einsſeyn der Gläubigen in der Liebe ſoll für die Welt ein Zeugniß für die göttliche Sendung Chriſti werden, und die Erfahrung der apoſtoliſchen Kirche hat es dargethan *), wie die Gluth der Liebe der Gläubigen unter einander den Heiden zu erkennen gab, daß im Schooße der verachteten neuen Secte etwas Höheres ſeyn müſſe. Im Verfolg der Zeit traten allerdings häufig Streitigkeiten hervor, welche das ſchöne Bild geiſtiger Einheit der Kirche trübten; es iſt aber auch wohl feſtzuhalten, daß das Wort des Herrn in unſerer Stelle nur auf die wahre innere Gemeinſchaft ſeiner Gläubigen geht, die zwar in der äußern Kirche vorhanden iſt, ohne doch mit ihr identiſch zu ſeyn, und in dieſer wahren Gemeine Chriſti hat die Einheit der Liebe nie gefehlt. Ueber die Idee des ἓν εἶναι ſelbſt aber, und die Parallele zwiſchen der Einheit der Jünger und der Einheit zwiſchen Vater und Sohn, mit welcher jene verglichen wird, iſt zu Joh. 10, 30. 14, 10. das Nöthige erinnert. Die johanneiſche Anſchauungsweiſe geſtattet in keiner Weiſe, ſich die Einheit der Gläubigen bloß als ein harmoniſches Wollen zu denken, wobei Jeder in ſeiner Iſolirtheit bleibt; vielmehr iſt derſelben zufolge der Geiſt Chriſti ein einigen-

*) Vergl. hierüber zu Joh. 13, 35.

des, jede Iſolirtheit aufhebendes; die Seelen verſchmelzendes Element, und dieſes macht die Harmonie des Wollens allein erſt möglich. Alle Verſuche, dieſe auf irgend andere Weiſe, durch Zwang oder Belehrung oder Ueberredung zu Stande zu bringen, ſind bisher mißlungen und werden auch für die Folge ſtets vergeblich bleiben. Demnach kann aus dieſer Parallele der Einheit der Gläubigen mit der Einheit des Sohns mit dem Vater, nur etwas für die durch das ἓν εἶναι bezeichnete Weſenseinheit, nichts aber gegen dieſelbe gefolgert werden *).

22. 23. Die Einheit ſelbſt aber, welche der Herr den Seinen erbittet, iſt wieder einer innern Steigerung fähig. Schon in den erſten Anfängen des chriſtlichen Lebens, in denen der Menſch noch, dem ſchwachen Kinde gleich, der Bewahrung bedarf, zeigt ſich die Kraft der einigenden Liebe (V. 11.), aber erſt wenn er die verklärende Kraft Chriſti erfuhr, wird er vollendet in dieſer Liebe (ἵνα ὦσι τετελειωμένοι εἰς ἕν. V. 23.). Da es auch von dieſer vollendeten Einheit in der Liebe wieder heißt, daß die Welt an ihr erkennen ſoll, Gott habe Chriſtum (den Gründer jener Einheit) geſandt; ſo iſt klar, daß die δόξα (V. 22.) von der hienieden ſchon ſich offenbarenden Verklärung des innern Lebens verſtanden werden muß. Nur iſt nicht zu überſehen, daß die δόξα hienieden mit der in der Ewigkeit zu erwartenden gleichſam ein Continuum bildet; wie die ζωὴ αἰώνιος, ſo fängt auch die δόξα des Gläubigen ſchon innerlich an. Die Fortbewegung im Gedanken zeigt ſich am Schluß von V. 23. deutlich, indem zu den Worten: ὅτι σύ με ἀπέστειλας (die V. 21. allein ſtanden), hinzugefügt iſt: καὶ ἠγάπησας αὐτούς, καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας. Hiernach weiſen alſo die Apoſtel durch ihre δόξα nicht allein auf Chriſtum, als die Quelle derſelben hin, ſondern ſie erſcheinen auch als ſelbſtſtändige Objecte der göttlichen Liebe. Und

*) Ganz ähnliche Ausdrücke über die Vereinigung mit dem Abſoluten finden ſich auch bei muhamedaniſchen Myſtikern. (Vergl. Tholuck's Blüthenſamml. S. 120. und 125.) Dieſe denken auch an Weſensvereinigung, aber freilich mit untergehendem perſönlichem Bewußtſeyn, ſo daß der Einzelne wie ein Tropfen im Meere der Gottheit ſich verliert. Nach chriſtlicher Anſicht geht das Bewußtſeyn in der Vereinigung mit Gott ſo wenig unter, daß es vielmehr ſich in ſeiner Eigenthümlichkeit dadurch erſt recht vollendet.

dieſen neuen erhabenen Gedanken vollenden nun die übrigen Schlußverſe des Gebets.

24—26. Zunächſt freilich ſcheint der Zuſammenhang auf etwas Anderes hinüberzuführen, indem V. 24. eine neue Bitte folgt, daß der Vater alle Gläubigen beim Herrn verſammeln wolle. (Vergl. darüber zu 12, 26.) Allein die genauere Betrachtung zeigt, daß die Rede nicht zu etwas Fremdem hinübergeht, ſondern nur die ſchon behandelten Gedanken vollendet. Da nemlich ſchon V. 22. geſagt war, Chriſtus habe die δόξα den Seinigen verliehen, ſo kann hier nicht dieſelbe Herrlichkeit gemeint ſeyn, die ſie in der Vereinigung mit Chriſto anſchauen ſollen; vielmehr iſt hier die vollendete δόξα der himmliſchen Welt zu verſtehen, während früher die innere Verklärung dadurch bezeichnet wird. Das Schauen der δόξα Chriſti involvirt aber gewiſſermaßen auch den eignen Beſitz derſelben, gleichſam ihren Abglanz; indeß deutet der Ausdruck doch klar darauf hin, daß in Chriſto eine Herrlichkeit ſo eigenthümlicher Art ſich offenbaren werde, daß in Anſchauung derſelben, wie das Anſchauen Gottes (Mt. 5, 8.), Ausdruck der Seligkeit ſeyn kann. (Ueber πρὸ καταβολῆς κόσμου vergl. V. 5. πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι. Der Ausdruck findet ſich ſchon Mt. 13, 35. im Comm. Th. I. S. 454.) In Beziehung auf die Gewährung dieſer Bitte appellirt der Sohn an die Gerechtigkeit des Vaters, der eben ſo ſehr die gottentfremdete Welt ausſchließt vom Anſchauen ſeiner Herrlichkeit, als die gotterfüllten Gläubigen dazu gelangen läßt. Ganz ohne Grund behauptet Tholuck z. d. St., δίκαιος ſey hier gleich ἅγιος (V. 11.) zu nehmen, denn nirgends ſtehen beide Ausdrücke gleichbedeutend und können es auch der Grundidee nach nie ſeyn. (Vergl. die Ausführung darüber zu Röm. 3, 21.) Eher könnte man verſucht ſeyn, hier δίκαιος in der Bedeutung „gütig" zu nehmen, die dem Worte erweislich zukommt (Mt. 1, 19.), da es unpaſſend erſcheinen könnte, daß Chriſtus ſich hier auf die göttliche Gerechtigkeit beruft. Allein erwägt man, daß hier von der Scheidung zwiſchen der Welt und den Kindern Gottes die Rede iſt, ſo iſt die Erwähnung der göttlichen δικαιοσύνη in Beziehung auf dieſe ihre Aeußerung wohl nur höchſt angemeſſen zu nennen. An den Jüngern wird ſchließlich die Erkenntniß Gottes (V. 3.), die das ewige Leben ſelbſt iſt, wieder hervorge-

hoben, aber ſo, daß ſie als immer noch wachſend (καὶ γνωρίσω) aufgefaßt iſt. Ihr Ziel iſt denn die Inwohnung der höchſten und lauterſten Liebe ſelbſt, der Liebe, mit welcher der Vater den Sohn liebt. Mit dieſer Inwohnung (Joh. 14, 23.) iſt die Vergöttlichung ſelbſt gegeben, denn Gott iſt die Liebe! (1 Joh. 4, 8.). Wie alſo der einzelne Gläubige ein Tempel des h. Geiſtes werden ſoll, ſo macht auch das Göttliche in der Geſammtheit der Menſchen Wohnung, und eben darin iſt die Vollendung des Ganzen gegeben. Was beim Anbeginn der Entwicklung der Menſch in frevelnder Selbſtſucht ſich zu rauben verſuchte (1 Moſ. 3, 5.), das empfing demnach die Menſchheit als Geſchenk der Gnade am Schluß derſelben durch den Erlöſer, die Verklärung in Gott.

Mit dieſem erhabenen Gedanken beſchließt der Erlöſer das Gebet für ſeine Jünger, und in ihnen für ſeine Kirche aller Jahrhunderte. In die letzten Momente, in denen es ihm vergönnt war, zu den Seinen zu reden, hat er noch das Erhabenſte, das Herrlichſte zuſammengedrängt, was ſterbliche Lippen je ausgeſprochen haben. Kaum war aber das letzte Wort verhallt und Jeſus mit den Jüngern über den Kidron nach Gethſemane gegangen, ſo brach die Stunde des ſchweren Kampfes an; das Saamenkorn der neuen Welt mußte dahin gegeben werden in den Tod, damit aus demſelben das Leben erwachſen könne!

Die Darſtellung von den Leiden und von dem Tode des Sohnes Gottes, ſo wie von der ſich daran anſchließenden Auferſtehung, haben die Evangeliſten indeß ſo ausführlich und in ſo verwandter Geſtalt gegeben, daß wir derſelben eine abgeſonderte ſynoptiſche Betrachtung zu widmen uns veranlaßt finden mußten.

II.

Die Leidensgeschichte des Herrn nach den vier Evangelisten.

Mors Christi, vita mundi.

Einleitung.

Die Berichte der vier Evangeliſten von dem Leiden, Sterben und Auferſtehen Chriſti bilden gleichſam ein Ganzes für ſich, das wir nach dem Hauptbeſtandtheil deſſelben Leidensgeſchichte nennen und einer abgeſonderten Betrachtung unterwerfen. Alle unſere kanoniſchen Evangelien haben nemlich nicht nur, wie es die Wichtigkeit deſſelben erheiſchte, dieſen Theil der Geſchichte des Herrn mit beſonderer Ausführlichkeit und Vorliebe behandelt, indem ſie uns über wenige Tage die ſpeciellſten Berichte abſtatten, ſo daß derſelbe ſchon dadurch vor den übrigen Theilen der evangeliſchen Geſchichte heraustritt; ſondern es ſpricht ſich auch, abgeſehen von der Form der Darſtellung, in dem Bilde des Erlöſers ſelbſt ein ganz anderer Charakter aus, als wir in den vier Evangelien bis daher entdeckten. Wiewohl nemlich die ganze Erſcheinung des Herrn von der Krippe bis zum Kreuze das Gewand der Niedrigkeit und Armuth umſchließt, ſo offenbarte ſich doch bis daher unter dieſem Gewande der Unſcheinbarkeit eine ſtaunenerregende Herrlichkeit. Obgleich Jeſus nicht hatte, wo er ſein Haupt niederlegen konnte, herrſchte er doch ſchon als Prophet und als König. Er redete, wie nie ein Menſch geredet hatte, er gebot über die Herzen der Seinen und herrſchte mitten unter ſeinen Feinden, die, von unſichtbaren Banden des Geiſtes gehalten, ihn in ſeiner umfaſſenden Wirkſamkeit nicht hemmen konnten; er übte unumſchränkte Gewalt über die Kräfte der Natur, gebot den Stürmen, wandelte über die Wogen des Meeres, ſpeiſete Tauſende mit wenigen Broden, heilte die Kranken, trieb die böſen Geiſter aus.

In den letzten Tagen der irdiſchen Wallfahrt des Erlöſers verſchwindet aber dieſer Strahlenglanz, der ſeine erhabene Erſcheinung umgibt, allmählig. Seine Rede, milde und gewaltig zugleich, verſtummt für die Menge der Hörer, welchen ſie vergeblich erklungen war; Jeſus beſchränkt ſich auf die kleine Schaar der Seinen und ſucht in ihren Herzen die Keime des Reiches Gottes unzerſtörbar einzuſenken, ſeine glänzenden Wunderthaten hören auf, alles Glanzvolle, alles Ungewöhnliche verſchwindet, die Armuth und Niedrigkeit des Aeußern breitet ſich auch über die innere Erſcheinung aus, er ſinkt gleichſam von Stufe zu Stufe tiefer hinab. Freilich erkennt das für die Auffaſſung wahrer Herrlichkeit und Schönheit geſchärfte Auge eben in dieſer völligen Unſcheinbarkeit den geheimen Glanz des Himmelsbildes nur um ſo reiner und klarer. Denn die thätigen Tugenden glänzen zwar ſtärker, aber die leidenden ſind größer und ſchwerer zu üben; und dieſe eben treten in dem Leiden Chriſti vollendet hervor; die Leidensgeſchichte athmet nur himmliſche Geduld, Sanftmuth und Langmuth.

Schon wenn man die Perſon Chriſti bloß menſchlich auffaßt und beurtheilt, gewährt demnach die Geſchichte ſeiner Leiden ein rührendes, tief ergreifendes Bild; allein den wahren Blick in die Bedeutung der Begebenheiten, welche die Evangeliſten von den letzten Tagen des Herrn auf Erden erzählen, gibt erſt die höhere Anſicht von ſeiner Perſon. Der Glaube, daß in Chriſto Jeſu das Wort des Vaters Fleiſch geworden iſt, daß alle Propheten von ihm und ſeiner Erſcheinung geweiſſagt haben, daß Er beſtimmt war, aufzuheben, was durch den Fall der Menſchen verſchuldet war, und alles Verlorene wiederzubringen, — dieſer Glaube gibt erſt der Leidensgeſchichte die volle Bedeutung, welche ihr zukommt, läßt den Zuſammenhang erkennen zwiſchen der Auferſtehung Jeſu und ſeinem Leiden und Sterben, wie auch den Zweck aller dieſer erhabenen Vorgänge. Sein Leiden und Sterben erſcheint dem Auge des Glaubens nicht als etwas durch die Gewalt der Umſtände Herbeigeführtes, als edle Hingabe für eine einzelne Wahrheit, eine erhabene Idee; ſondern als ein aus freier Liebe dargebrachtes Opfer des Sohnes Gottes zur Verſöhnung einer ganzen ſündigen Welt; die Auferſtehung aber als die nothwendige Ergänzung des Todes der reinen Liebe, indem ihre Alles überwindende Kraft den Tod ſelbſt beſiegte und das Leben von ſeinen Banden nicht gehalten

werden konnte. Sehen wir ſo in der Geſchichte der Leiden und der Auferſtehung Jeſu den Mittelpunkt des Evangeliums, die Quelle des neuen Lebens, das in ihm ruht, ſo geſtaltet ſich die Auffaſſung derſelben eigenthümlich. Es wird uns dann minder unwahrſcheinlich dünken, als es ſonſt dem Menſchen zu ſeyn pflegt, daß die einzelnen Begebenheiten in dieſer Geſchichte, die oft ſehr ſpeciell mitgetheilt werden, bedeutſame Züge in dem merkwürdigen Gemälde ausmachen; es wird alles eine Bedeutung für uns gewinnen, weil es an Ihm, und in dieſen heiligen Momenten an Ihm iſt. Zwar ſind es nicht die Aeußerlichkeiten als ſolche, auf die ein Gewicht zu legen iſt, es drängt ſich vielmehr dem Gläubigen eine tiefere, edlere Auffaſſungsweiſe der Geſchichte auf, der zufolge wir in den Einzelheiten nicht leere Zufälligkeiten, ſondern eine von oben her gewollte Ordnung entdecken, welche mit Thaten und Begebenheiten gleichſam eine Weſensſprache an die Welt ſpricht. Obgleich daher der Mund der Wahrheit verſtummte und die gekreuzigte Liebe keine Ermahnungsreden an die Menſchen mehr hielt, ſo ſprach doch der ganze Vorgang mit dem Herrn, und er ſpricht noch lebendiger und kräftiger zu der Welt der Sünde durch alle die einzelnen Begebenheiten, in denen er ſich vollendete, als alle denkbaren Mahn- und Warnreden der Propheten und Männer Gottes. Der leidende, ſterbende und ſiegreich auferſtehende Erlöſer mit ſeinen verſchiedenartigen Umgebungen gibt ein vollſtändiges Bild des großen Kampfes zwiſchen der Welt des Guten und des Böſen, um den ſich die Weltgeſchichte in ihrer Entwicklung bewegt. In dieſer Faſſung gewinnt erſt die Leidensgeſchichte ihren tiefen, man kann ſagen, ihren unendlichen Character. Wollte man nemlich in der Geſchichte der letzten Lebensmomente Chriſti auf Erden nur die äußere Seite feſt halten, ſo dürften die Leiden manches andern Dulders theils ſchwerer erſcheinen nach Maßgabe der ſich auf ihnen häufenden Qualen, theils imposanter durch die Standhaftigkeit und Conſequenz des Kämpfers, da Jeſus zagend und ſchwankend in ſeiner innern Seelenſtellung erſcheint (ein Umſtand, der bei der Erzählung vom Kampfe des Herrn in Gethſemane ſeine nähere Erwägung findet); theils anziehender durch den Reichthum frappanter Ereigniſſe in ſeinen Kämpfen. Nach der innern Seite aber läßt ſich eben ſo wenig irgend eine andere geſchichtliche Erſcheinung mit dem Leiden und

Sterben Chriſti vergleichen, als irgend ein menſchlicher Lehrer mit ſeiner Perſon. Während es die erhabenſte Aufgabe des irdiſchen Weiſen iſt, ein ächter Wahrheits forſcher zu ſeyn, iſt Chriſtus die weſentliche Wahrheit ſelbſt, die jener ſucht. Eben ſo erſcheinen auch alle Strahlen glänzender Tugenden, die ſich an irgend welchen menſchlichen Kämpfern und Duldern für Wahrheit und Recht kundgeben, in Ihm als der Sonne vereinigt und zu unausſprechlicher Einheit des Weſens und Seyns verſchmolzen, ſo daß wie in Beziehung auf das Wiſſen, wie auch in Beziehung auf das Seyn, Chriſtus das Centrum iſt, von dem alles Wiſſen und Seyn zu den auf der Peripherie der Creatürlichkeit ſich bewegenden Weſenheiten ausgeht und zu dem es wiederkehren muß.

Als beſondere Bearbeitung der Theile der evangeliſchen Geſchichte, welche wir in dieſem Abſchnitt zuſammenfaſſen, ſind zu merken: J. D. Michaelis Erklärung der Begräbniß- und Auferſtehungsgeſchichte Chriſti. Halle, 1783. Mit einem Anhang, enthaltend das fünfte Fragment des wolfenbüttelſchen Fragmentiſten mit Anmerkungen von J. D. Michaelis. Halle, 1785. J. W. Henneberg, Commentar über die Geſchichte der Leiden und des Todes Jeſu. Leipzig, 1822. Deſſelben Commentar über die Geſchichte des Begräbniſſes, der Auferſtehung und Himmelfahrt Jeſu. Leipzig, 1826.

I.

Erſter Theil.

Vom Leiden und Sterben Jeſu Chriſti.

(Mt. 26. 27. Mr. 14. 15. Lc. 22. 23. Joh. 18. 19.)

Bevor wir zur Erklärung des Einzelnen übergehen, geben wir in wenigen Worten eine allgemeine Ueberſicht über das Verhältniß der vier Evangeliſten in Beziehung auf die Ordnung der Begebenheiten in der Leidensgeſchichte im engern Sinn. Während Joh. ſchon in der Stelle 13, 1. das letzte Mahl des Heilandes mit den Seinen beſchreibt (eine Beſchreibung, die ſich mit den daran anreihenden Reden des Herrn bis 17, 26. hinzieht), kommt Mt. erſt weit ſpäter (26, 17. vergl. mit Mr. 14, 12. Lc. 22, 7.) zu dieſer Schilderung. Es könnte hiernach ſcheinen, als wenn die ſynoptiſche Behandlung aller vier Evangelien in dieſem Abſchnitt der evangeliſchen Geſchichte große Schwierigkeiten hätte. Allein bei genauerer Betrachtung ſind dieſelben weit geringer, als man erwarten ſollte. Außer der einen Erzählung von der Salbung der Maria in Bethanien (Joh. 12, 1—8. Mt. 26, 6—13.), welche wir ſchon in der Erklärung des Johannes berückſichtigt haben, geben die drei ſynoptiſchen Evangelien kein Factum, das vor das letzte Mahl (Joh. 13, 1 ff.) zu verlegen wäre; nur in zwei kurzen, in allgemeinen Ausdrücken gefaßten Sätzen (Mt. 26, 1—5. und 14—16. nebſt den Parallelen bei Mr. und Luc.), deren Einzelheiten an andern Stellen ihre Erklärung erhalten werden, berichten ſie von den bereits früher gefaßten boshaften Plänen der Phariſäer und dem Verrathe des Judas. Es geſtaltet ſich daher die Sache ſo, daß wir nur zwei verſchiedene Berichte über das

letzte Mahl Jeſu mit ſeinen Jüngern beſitzen; der eine von Johannes fand ſchon bei der zuſammenhängenden Erklärung dieſes Evangeliſten ſeine Betrachtung, der zweite, der Bericht der Synoptiker, liegt uns nun zunächſt vor. Die einzige Stelle (Joh. 13, 21—29.), in der der Vorgang mit Judas in ſeiner Stellung fraglich iſt, wurde in der Erklärung des johanneiſchen Evangeliums bis zur Erläuterung von Mt. 26, 20 ff. verſchoben, weil ſie zu genau mit den Berichten der Synoptiker zuſammentrifft, als die eine Relation ohne die andere betrachtet werden könnte. Die durchgehende Zuſammenſtellung aller vier Erzählungen beginnt demnach erſt mit der Stelle Joh. 18, 1 ff., wo die Gefangennehmung des Herrn erzählt iſt. Wie nemlich in dem Bericht von dem letzten Abendmahle Chriſti mit den Seinen Johannes der ausführlichſte Referent iſt, indem er allein die erhabenen Reden, welche der Erlöſer nach Beendung des Mahles an die Schaar ſeiner Jünger hielt, im Zuſammenhange mittheilt; ſo erſcheint das Verhältniß gerade umgekehrt in dem Theil der evangeliſchen Geſchichte, welcher zwiſchen dem Einzuge in Jeruſalem (fünf Tage vor Oſtern) und dem letzten Abendmahle liegt. Joh. 12, 1. 12. Mt. 21, 1 Mr. 11, 1. Luc. 19, 29.) Hier erſcheint (vergl. das Nähere im Comm. Th. 1. S. 756 ff. zu Mt. 21, 1.) Johannes mit Lc. als der kürzeſte, indem er alle jene wichtigen Reden und Geſpräche, welche Jeſus nach Mt. (Cap. 21—25.), der hier am ausführlichſten iſt, mit den Phariſäern und mit den Jüngern in Jeruſalem hielt, ganz übergeht. Wegen dieſer wenigen Berührungspunkte zwiſchen dem Johannes und den Synoptikern bis auf die Gefangennehmung des Herrn iſt bis auf dieſelbe die abgeſonderte Betrachtung beider Relationen, wie wir ſie theils ſchon anſtellten und rückſichtlich des Berichts der Synoptiker vom Paſſahmahle gleich anſtellen werden, allein wünſchenswerth. Von der Gefangennehmung Chriſti an aber läßt ſich eine genaue ſynoptiſche Behandlung der vier Referenten vollkommen durchführen.

§. 1. Das letzte Mahl Jeſu mit ſeinen Jüngern.

(Mt. 26, 17—35 Mr. 14, 12—31. Lc. 22, 7—38. [Joh. 13, 21—29.])

Der Herr hatte ſeine große öffentliche Wirkſamkeit beendigt; ſeine Rede, die ſich noch in den unmittelbar vorhergehenden Ta-

gen in Warnen, Strafen, Ermahnen, Weiſſagen ſo gewaltig ergoſſen hatte, war verſtummt; die Verſtocktheit der Phariſäer, der Unglaube des Volks hatte ihre Wirkung gehemmt. Aber die Vollendung des erhabenen Werkes Chriſti konnte keine Verſtocktheit, kein Unglaube aufhalten; der Erlöſer war mit der feſten Ueberzeugung ſeines nahen Todes nach Jeruſalem zum Feſt gekommen, und ſtarken Muthes ging er in dieſen Tod, damit aus ſeinem Untergange neues Leben für die ſündige Welt hervorſprießen mögte, damit der Tröſter käme, der heilige Geiſt, der die Jünger erinnern ſollte alles deß, was der Herr geredet hatte, auf daß ſie in Stand geſetzt würden, ſeine ſcheinbar wirkungslos verklungenen Worte wieder aufzunehmen und ihre Bedeutung und Kraft für Jahrhunderte und Millionen durch die Schrift zu befeſtigen. Aus der geräuſchvollen Welt des feſtlich bewegten Jeruſalems zog ſich nun der Heiland in den ſtillen Kreis der Seinigen zurück; die Zwölfe, welche er erwählt hatte, die Stützen und Pfeiler einer ganzen neuen Welt zu ſeyn, waren es, in deren Mitte Jeſus das Feſtmahl zu feiern beſchloß. Auch in der engſten Schaar der Seinigen aber hatte das Reich des Böſen ſeinen Vertreter; zwar war keiner der Jünger ſo befeſtigt und begründet im Guten in ſeiner innerſten Natur, daß er den nahenden Anläufen des Feindes durchaus hätte widerſtehen können; als der Hirte geſchlagen ward, zerſtreuten ſich die Schafe alle; indeß nur Einer hatte ſich dem Einflüſtern des Böſen ſo geöffnet, daß er ſtatt ein Freund (wenn auch ein ſchwacher), ein Widerſacher des Heiligen Gottes ward. Dieſer Unglückliche nun, Judas Iſcharioth, war anfänglich noch gegenwärtig unter den Zwölfen; ſpäter aber verließ er einen Kreis, aus dem er geiſtig ſchon lange geſchieden war. Die Anweſenheit und die Entfernung dieſes verlornen Kindes mußte natürlich dem Mahl einen ganz verſchiedenen Character geben, und darnach zerfällt daſſelbe in zwei ungleiche Hälften. Die letztere allein gewährt den Eindruck eines durchaus innigen Zuſammenſeyns Jeſu mit ſeinen Getreuen, deſſen reine Seligkeit nur der Blick auf die noch bevorſtehende Stunde der Trennung und des bittern Leidens trübte. Ueber die erſte Hälfte eilen alle vier Referenten hinweg; ſie geben darüber nur ſo viel, als nothwendig ſchien, um erkennen zu laſſen, wie das Zuſammenſeyn der Jünger mit dem Herrn ſich

geſtaltet, ſo lange Judas noch unter ihnen war; aber mit Liebe und Herzenstheilnahme verweilen ſie bei der Schilderung der zweiten Hälfte des Mahls, da ſich der Erlöſer in der ganzen Fülle ſeines göttlichen Weſens ihnen offenbarte. Beſonders ruht Johannes mit einem ſehnſuchtsvollen Wohlbehagen bei dieſen Augenblicken aus, in denen er zuletzt an Jeſu Bruſt lag, gleichſam als zögere er, die Stunden zu ſchildern, deren zurückgerufenes Bild ſeine Seele ſo tief betrüben mußte.

Was ſodann die einzelnen Begebenheiten anlangt, welche uns durch die Evangeliſten von dem Mahl berichtet werden, ſo wurde ſchon erinnert, daß Joh. andere Momente von demſelben mittheilt, als die Synoptiker, bis auf Joh. 13, 21 — 29., welche Stelle mit Erzählungen dieſer Letztern zuſammentrifft. Nur die Abweichungen in der Relation des Lc., ſowohl von Johannes, als von Mt. und Mr., machen eine ſorgfältigere Erwägung der Reihenfolge der einzelnen Vorgänge bei dem Mahl nothwendig. Lc. ſtellt nemlich die Klage Jeſu über ſeinen Verräther (Lc. 22, 21 — 23.) nach der Einſetzung des h. Abendmahls, während ſie bei Mt. und Mr. vor derſelben ſteht. Johannes erwähnt zwar, wie ſchon zu Joh. 13, 1 ff. bemerkt ward, der Einſetzung des Abendmahls gar nicht, und die Stellung der Klage über den Verräther zu dieſem Factum kann daher nicht ſo genau ermittelt werden. Höchſt wahrſcheinlich iſt aber aus der Idee des h. Abendmahls ſelbſt, das ein Mahl der innigſten Liebe und Vereinigung ſeyn ſoll, daß ein ſo fremdartiges Glied, als Judas war, an dieſem Mahle nicht Theil haben konnte; zu geſchweigen, daß es auch gegen die Liebe und Barmherzigkeit des Herrn geweſen wäre, den Verräther das heilige Mahl noch zur Erhöhung ſeiner Schuld in unwürdigem Sinn mitgenießen zu laſſen. Ein anderes Moment in der Erzählung des Lc., das mit dem Bericht des Johannes nicht zuſammenſtimmt, iſt die Stellung des Streites über den Größeſten im Reiche Gottes unter den Jüngern nach jener Klage über den Verräther. (Lc. 22, 24 — 30.) Dieſer Wortwechſel hing unzweifelhaft, wie auch die Worte bei Lc. andeuten, mit dem Fußwaſchen (Joh. 13, 4 — 20.) zuſammen; durch dieſe ſymboliſche Handlung wollte der Herr ihnen die ſich ſelbſt erniedrigende Liebe, als das einzige wahrhaft Hohe im Reiche Gottes, anſchaulich machen. Nun aber zeigt Joh. 13, 4., daß das Fuß-

waſchen noch während des Mahles und vermuthlich zu Anfang ſtatt hatte; die Klage über den Verräther gehört aber, wie wir ſahen, in ihrer Stellung vor das Abendmahl; und dieſes ſchloß ſich nach den klaren Ausdrücken des Lc. ſelbſt (mit dem Paulus 1 Kor. 11, 25. wörtlich übereinkommt), wieder unmittelbar an die Paſſahmahlzeit an (μετὰ τὸ δειπνῆσαι.). Wir müſſen demnach ſagen, Lc. hat in beiden Punkten offenbar nicht genau referirt; man könnte nach ihm ſich verleiten laſſen, zu glauben, Judas habe d. h. Abendmahl mitgenoſſen, was doch weder der Relation des Mt. und Mr., noch der Idee der h. Handlung entſpricht; und ſodann könnte man meinen, es hätten die Jünger noch nach dem h. Abendmahle unter einander geſtritten, was offenbar der damaligen Stimmung ihrer Seelen, wie wir ſie aus dem Johannes kennen lernen, ganz entgegen iſt. Erklärlich iſt dieſe Erſcheinung bei Lc. wohl weniger aus dem Umſtande, daß er ſelbſt nicht dabei anweſend war (denn das würde auch von Mr. gelten, der doch ganz genau berichtet), als daraus, daß er überhaupt in dieſer Erzählung offenbar kein vollſtändiges Bild von dem Hergange beim Mahle liefern wollte, ſondern nur Nachträge zu geben beabſichtigte. Deshalb ſah er hier weniger auf die Reihenfolge, als auf die Mittheilungen ſelbſt. Nehmen wir nun aber alle vier Relationen zuſammen, ſo würden ſich die einzelnen Vorfälle bei dem letzten Mahle Jeſu ſo ordnen. Zuerſt berichten die Synoptiker von der durch Jeſus befohlenen Zurüſtung zum Mahl; die das Mahl ſelbſt einleitenden Worte des Erlöſers, wie die Erwähnung des erſten Bechers, der bei demſelben herumgereicht ward, hat Lc. (22, 14 — 18.) allein erhalten; hieran reiht ſich der Streit unter den Jüngern, wer der Größeſte ſey (Lc. 22, 24 — 30.), womit genau zuſammenhängt die Erzählung vom Fußwaſchen, welche Johannes allein gibt. (Joh. 13, 4 — 20.) An dieſe Handlung mag ſich nun die Klage über den Verräther und die damit in Verbindung ſtehende Entfernung deſſelben angeſchloſſen haben. Mit ſeiner Entfernung brach nun die Liebe des Erlöſers zu den Seinen wie ein verhaltener Strom aus ſeinem Herzen hervor, in den Worten: „nun iſt des Menſchen Sohn verkläret“ (Joh. 12, 31 ff.): an dieſe Worte ſchloß ſich (nach der Andeutung Joh. 13, 36 ff.) wahrſcheinlich die Warnrede an Petrus, die Lc. (22, 31 — 38.) allein hat; und dann folgte die Einſetzung des h. Abend-

mahls, der Aufbruch vom Mahle nach dem Lobgeſang und endlich die Reden (Joh. Cap. 14 — 17.), welche Chriſtus wahrſcheinlich noch in dem Saale ſtehend zu ſeinen Jüngern hielt. Nach dieſer Reihenfolge erklären wir nun die einzelnen Ereigniſſe bei dem letzten Mahle, mit Ausnahme der Berichte des Johannes (bis auf die erwähnte Stelle Joh. 13, 21 — 29.), welche ſchon in der zuſammenhängenden Erklärung dieſes Evangeliſten ihre Erörterung fanden.

Die Beſchaffenheit der Erzählungen der Synoptiker nun aber erfordert zu ihrem Verſtändniß eine Anſchauung von der Art und Weiſe, wie die Juden das Paſſahmahl feierten. Die johanneiſche Schilderung verlangte dies weniger, weil ſie die eigenthümlichen Formen dieſes feierlichen Mahles faſt gar nicht berührt; wir übergingen ſie daher bei der Stelle Joh. 13, 1. Die Relation des Lc. aber, in ihrem Verhältniß zu Mt. und Mr., macht die Betrachtung der jüdiſchen Sitte unerlaßlich. Wir haben freilich über dieſelbe, außer den Verordnungen im Pentateuch, nur ſpäte Nachrichten, die im Talmud enthalten ſind; es iſt aber höchſt wahrſcheinlich, daß ſich auf dem Wege der Ueberlieferung die Kunde von der Art und Weiſe, wie das Feſt gefeiert ward, im Weſentlichen richtig erhalten hat. Das Paſſahfeſt nun war nach der moſaiſchen Geſetzgebung nebſt dem Pfingſt- und Laubhüttenfeſt das Hauptfeſt der Juden. Es ward, wie bekannt, beim Auszuge aus Aegypten geſtiftet, und erhielt ſeinen Namen von der Verſchonung der Erſtgeburt. (Der Name des Paſchahlamus פֶּסַח [von פָּסַח ſchonen, ſchonend vorübergehen,] als des Verſchonopfers für die Erſtgeburt, ward auf das Feſt ſelbſt übertragen. Das Griechiſche πάσχα iſt nach dem aramäiſchen פַּסְחָא gebildet. Ein anderer gewöhnlicher Name des Feſtes war חַג הַמַּצּוֹת, dem das Griechiſche ἑορτὴ τῶν ἀζύμων [Lc. 22, 1.] entſpricht; derſelbe war von dem ungeſäuerten Brod, deſſen Gebrauch dieſem Feſte eigenthümlich iſt, entlehnt.) Den Mittelpunkt des ganzen Feſtes bildete das Opfer und der Genuß eines Lammes, das als die Hingabe für die Verſchonung der Erſtgeburt angeſehen ward, und ſo auf der einen Seite die wahre Natur eines Opfers hatte (in dem immer die Idee der Hingabe um eines andern willen liegt), auf der andern Seite aber auch zur Freude und zum Genuß gegeben war, weil ſich aus ſeiner Hingabe das Gefühl der Rettung

lebendig entwickelte. Man hat in neueſter Zeit geleugnet, daß das Paſſahlamm überall ein **Opfer** geweſen ſey, was doch im moſaiſchen Geſetz ausdrücklich behauptet wird (vergl. 2 Moſ. 12, 27. 23, 18. 34, 25,), — und ſelbſt **Hengſtenberg** (Chriſtologie S. 277.) glaubt zugeben zu müſſen, daß es kein **Verſöhnungs-opfer** war *). In ſofern iſt dies auch allerdings richtig, als das Paſſahlamm weder zu den **Schuld**- noch zu den **Sündopfern** gezählt werden kann, in denen die Idee der Sühnung beſtimmt ausgeſprochen lag; denn erſtlich brauchte man zu denſelben keine Lämmer und ſodann wurden dieſe Opfer ganz verbrannt, das Paſſahlamm ward aber als ein **Dankopfer** zum großen Theil verzehrt von denjenigen, die es opferten. Nichts deſtoweniger iſt aber doch in dem Opfer des Paſſahlammes die Idee der Stellvertretung ganz klar, da mit ſeinem Blut die Pfoſten der Wohnungen der Iſraeliten beſtrichen wurden, auf daß der Würgengel vorüberginge. (2 Moſ. 12, 7.) Am richtigſten ſagt man daher, das Paſſahlamm hat ſeinen ganz ſpecifiſchen Character, es durchdrang ſich in demſelben das Eigenthümliche des Verſöhnungsopfers mit dem des Dankopfers, und eben in dieſer Verbindung tritt das Vorbildliche deſſelben auf das Opfer Chriſti am ergreifendſten hervor, indem in demſelben eben ſowohl der Grund des tiefſten Schmerzes, als auch die Veranlaſſung zur lauterſten Freude vereinigt iſt. Das Paſſahlamm, als das **erſte** von Gott für die Iſraeliten eingeſetzte Opfer, befaßt demnach, als der **Keim** aller übrigen, ihre Eigenthümlichkeiten ſämmtlich in ſich. Schon am 10ten des Monats Niſan oder Abib mußten nun die Hausväter nach Moſis Verordnung den Bock zum Opfer auswählen; er durfte von Schafen oder Ziegen ſeyn, doch, wie alle Opferthiere, ohne Fehl. Am 14ten Tage deſſelben Monats gegen Abend (בֵּין הָעַרְבַּיִם 2 Moſ. 12, 6. ein unbeſtimmter Ausdruck, der bald von der Zeit **vor** Sonnenuntergang, von 5 — 6 Uhr Nachmittags,

---

*) **Scholl** in ſeiner Abhandlung: über die Opferideen der Alten, beſonders der Juden (in **Klaiber**'s Stud. der evang. Geiſtlichk. in Wirtemberg 4ten Bandes erſtes Heft, Stuttgardt 1832. S. 50 ff.) beweiſt, daß nach alttestamentlicher Anſicht **jedes** Opfer (auch das Dankopfer) als verſöhnend betrachtet ward, wenn der Opfernde der Verſöhnung bedurfte. Die Verſöhnung war bei allen Opfern die weſentliche Grundidee.

bald von der Zeit nach Sonnenuntergang von 6—9 Uhr Abends verſtanden wird,) wurde das Thier dann im Tempel geſchlachtet (weshalb nur in Jeruſalem das Paſſah gefeiert werden konnte,) und das Mahl bereitet. Zur würdigen Feier des Feſtes, das vom 15ten bis zum 21ſten Niſan währte, ward die Wohnung ſorgfältig von allem Sauerteige gereinigt, (vergl. über die Bedeutung dieſer ſymboliſchen Handlung 1 Kor. 5, 6 ff. und die Erklärung zu dieſer Stelle,) und während des Feſtes nur ungeſäuertes Brod (ἄζυμα = מַצּוֹת,) gebraucht, als Trauerbrod (ἄρτος πένθους, ὀδύνης, θλίψεως, 5 Moſ. 16, 3. Pſ. 127, 2. 1 Kön. 22, 27.). Das Paſſahlamm ſelbſt nun durfte nicht in Waſſer gekocht, ſondern mußte am Feuer gebraten werden; mit bittern Kräutern (מְרֹרִים) und ungeſäuertem Brode ward es verzehrt; bei dem Mahle durften nicht unter 10 und nicht über 20 Perſonen gegenwärtig ſeyn, welche das Lamm ganz verzehren mußten; das Uebrige ward mit Feuer verbrannt. Der Hergang bei der Mahlzeit war ebenfalls genau geordnet, und war nach dem ſpätern Bericht des Talmud folgender. Der Hausvater, der als Prieſter fungirte, eröffnete daſſelbe mit einem kurzen Gebet und reichte dann einen Becher Weins mit Waſſer gemiſcht bei den Gegenwärtigen herum. Nachdem alle getrunken und ſich die Hände gewaſchen hatten, wurden dann die genannten Speiſen, das Oſterlamm, die bittern Kräuter nebſt den ungeſäuerten Broden, ſowie außer dieſen auch noch andere Gerichte aufgetragen. Beim Eſſen fragte nun der Sohn des Hauſes den Vater, was dies Alles bedeute, und dieſer erzählte dann, es geſchehe zum Andenken an den Auszug aus Aegypten. Hierauf ward der 113te und 114te Pſalm geleſen, von denen der erſte ein allgemeines Loblied, der andere aber ein Triumphgeſang iſt, in dem der Auszug aus Aegypten als eine mächtige Errettung Jehova's geſchildert wird. Hieran ſchloß ſich der zweite Becher, nach deſſen Genuß der Hausvater das ungeſäuerte Brod (das in dünnen, flachen Kuchen beſtand,) zerbrach und an die Anweſenden vertheilte, die es in die Brühe der bittern Kräuter tauchten und aſſen. Hiernach folgte der dritte Becher, den man כּוֹס הַבְּרָכָה (Segensbecher) nannte und an dieſen ſchloß ſich der Geſang der Pſalmen 115 — 118. Nach dem vierten Becher ſprach man zuweilen noch die Pſalmen 120 — 137. (das ſind die ſogenannten Stufenlieder, [120 —

134.] nebſt einigen Lobpſalmen, welche man zuſammen das große Hallel nannte) und beſchloß alsdann mit einem fünften Becher das Mahl. (Man vergl. Lundius jüdiſche Heiligthümer S. 970 ff. Jahn's Alterth. Th. III. Winer's bibl. Reallex. S. 505 ff. Im A. T. ſind die Hauptſtellen über das Paſſahfeſt 2 Moſ. 12, 1 — 20 3 Moſ. 23, 4 — 8. 4 Moſ. 28, 16 — 25 5 Moſ. 16, 1 — 8.) Die Mittheilungen, welche nun die Evangeliſten von dem Paſſahmahl Jeſu geben, ſtimmen im Weſentlichen mit dieſer Schilderung überein. Der Herr fungirte unter den Seinen als der Hausvater und Prieſter, ſprach die Gebete und Geſänge, brach das Brod und vertheilte die Becher Weins, faßte aber überall die ſinnigen Gebräuche des Paſſahmahls in ihrer tiefſten Bedeutung und weihte ſie zu heiligen Handlungen höherer Art, die in dem neuen Jeruſalem, der Gemeinde des Herrn, wiederholt werden ſollten bis zu dem Tage ſeiner Zukunft. (1 Kor. 11, 26.)

Nach dieſen allgemeinen Bemerkungen betrachten wir nun zunächſt die Relation der Synoptiker (Mt. 26, 17 — 19. und Parallelen,) über die Bereitung des Paſſahmahls in Jeruſalem. Die Erzählung iſt häufig ſo aufgefaßt, als ſey ein wunderbares Element in derſelben; wunderbar ſollte das Vorherwiſſen Jeſu ſeyn, daß die beiden abgeſendeten Jünger einem Diener mit einem Waſſerkruge begegnen würden, wunderbar auch die Einräumung des Zimmers von dem Hauseigenthümer für das Paſſahmahl. Allein dem unparteiiſchen Ausleger gibt die Erzählung nicht das Geringſte an die Hand, das dieſe Auffaſſung rechtfertigte; und eben ſo ſehr als man ſich vor Verflachung ſolcher Erzählungen zu hüten hat, in denen nach der Abſicht der Referenten deutlich ein wunderbares Element ruht, eben ſo ſehr muß man auch das Hineintragen deſſelben vermeiden, in Stellen, in welchen es nicht ausdrücklich angedeutet liegt. Es entſpricht vollkommen der Meinung der Referenten, wenn man die Begebenheit ſo auffaßt, daß Chriſtus ſchon früher mit einem in Jeruſalem anſäſſigen, ihm geneigten Mann verabredet hatte, in einem Zimmer ſeines Hauſes das Paſſahmahl mit ſeinen Jüngern zu halten. Daß der Herr den Namen des Mannes und ſeine Wohnung den Jüngern, welche er abſendet, um Alles vorzubereiten, nicht ſchlechtweg nennt, ſondern ſie an einen ſie führenden Boten verweiſet, erklärt ſich ſehr einfach, wie ſchon Theophylakt, und nach ihm Viele erinnert ha-

ben, daraus, daß Judas Iſchariotb den Ort, wo das Paſſahfeſt gefeiert werden ſollte, nicht vorher wiſſen durfte; er hätte ſonſt die Hohenprieſter veranlaſſen können, Jeſum in der Stadt vor dem Mahle zu verhaften, und es lag natürlich dem Erlöſer daran, das heilige Mahl noch in Ruhe und Stille mit den Seinen zu feiern. Beim Hingange zum Mahl erfuhr Judas nun freilich den Ort, da konnte er ſich aber, ohne Verdacht zu erregen, nicht mehr entfernen, um es ſogleich den Prieſtern zu melden, und als er vor dem Abendmahl durch Jeſus veranlaßt ward, wegzugehen, war die Nacht ſchon hereingebrochen (Joh. 13, 30) und Judas konnte nicht hoffen, Jeſus, wenn er die Schergen zuſammengebracht haben würde, noch in der Stadt zu finden; er führte ſie daher gleich nach Gethſemane hinaus. Wollte man den wunderbaren Charakter der Erzählung feſthalten, ſo würde man keinen rechten Zweck von dem Wunder angeben können; auf dieſen kommt es aber immer vorzugsweiſe an, weil durch denſelben ſich die ächten Wunder unterſcheiden von nutzloſen Spielen mit höhern Kräften. Welcher Zweck ließe ſich aber hier von dem Wunderbaren in ſolcher Begebenheit abſehen? Man könnte ſagen, es ſollte zur Glaubensſtärkung der Jünger dienen; allein erſtlich verriethen ſie gar keine Schwäche, ſo daß ihnen eben jetzt eine Stärkung des Glaubens Bedürfniß geweſen wäre; ſodann war das Factum, nach den unendlich erhabenern Wundern, die ſie angeſchaut hatten, nicht bedeutungsvoll genug, um ſie weſentlich zu kräftigen; endlich hätte, damit es als Wunder überall erkennbar würde, hinzugeſetzt ſeyn müſſen, es habe keine Verabredung ſtatt gefunden. Da die Referenten dies auch mit keinem Worte andeuten, bleibt die angegebene Faſſung der Begebenheit die allein haltbare. Die Relationen des Lc. und Mr. zeichnen ſich übrigens durch Genauigkeit und Sorgfalt des Berichts wieder aus. Beide erwähnen des Menſchen mit dem Waſſerkruge, der die zwei Jünger leiten ſollte, ſchildern die Beſchaffenheit des Zimmers, das für das Mahl beſtimmt war, und Lc. (22, 8.) nennt ausdrücklich Petrus und Johannes als die beiden Jünger, die den Befehl erhielten, die Einrichtungen für den Abend zu treffen.

Mt. 26, 17. Uebereinſtimmend geben die Synoptiker den Tag, an welchem dieſe Vorbereitung getroffen ward, als die πρώτη ἡμέρα τῶν ἀζύμων an. Der Zuſatz des Mt. ποῦ θέλεις ἑτοιμάσω-

μέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα, und noch beſtimmter die Angaben des Mr. (ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον sc. οἱ Ἰουδαῖοι) und des Lc. (ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα) laſſen über den Sinn des Ausdrucks gar keinen Zweifel. Es iſt der Tag gemeint, an dem man ſchon allen Sauerteig und alles geſäuerte Brod aus den Häuſern entfernte, und auf der Grenze der beiden Tage, die nach jüdiſcher Sitte um 6 Uhr Abends bei Sonnenuntergang eintrat, des 14ten und 15ten Niſan, das Oſterlamm ſchlachtete und mit ſeinem Genuß das Feſt eröffnete *). Man würde in dieſer Stelle, dieſelbe allein betrachtet, nie eine Schwierigkeit haben finden können, erſt nach Vergleichung von Joh. 13, 1. 18, 28. 19, 14. 31. tritt dieſelbe hervor. Nach dieſen Stellen ſcheint es nämlich, als habe der Erlöſer nach der Darſtellung des Johannes nicht zur geſetzlichen Zeit, mit den Juden zuſammen, das Paſſahmahl gegeſſen; ja da Johannes vom Paſſahmahl gar nicht redet, bleibt zweifelhaft, ob nach ihm überall Chriſtus dieſes Mahl mit ſeinen Jüngern gefeiert habe. Auch das könnte gleich auffallend ſcheinen, daß die Juden nach der Darſtellung der Synoptiker Jeſum am erſten Feſttage des Paſſah müßten verurtheilt haben, was dem Character des Feſtes entgegen zu ſeyn ſcheint. Allein hierbei iſt nicht zu überſehen, daß ja die heidniſchen Römer die Hinrichtung vollzogen; was aber die gerichtlichen Verhandlungen anlangt, ſo waren die ſo wenig gegen den Character des Feſtes, daß, wie Tholuck zu Joh. 13, 1. erinnert, die Richter ſogar für die Sabbathe und Feſttage ein größeres Local hatten (מִדְרָשׁ הַגָּדוֹל), weil die Geſchäfte an ſolchen Tagen zahlreicher waren. Das Rechtſprechen und Alles, was damit zuſammenhing, z. B. das Verhaften, ward alſo als ein heiliges, dem Feſtcharakter ganz angemeſſenes Geſchäft betrachtet. (Vergl. hierzu Joh. 7, 37. 45. 46. Joh. 10, 31. Ap. Geſch. 12, 3.) Hierzu kommt noch, daß der typiſche Charakter des Paſſahlamms (1 Kor. 5, 7.) eben die Annahme

---

*) Nach Rauch's gleich näher zu charakteriſirender Anſicht wäre das Paſſahlamm nicht am Ende, ſondern am Anfange des 14ten Niſan, alſo im Uebergange vom 13ten auf den 14ten, von 3 bis 9 Uhr Nachmittags nach unſerer Rechnung, gegeſſen; eine Annahme, die vermuthlich die richtige iſt und die manche Erleichterung gewährt, wenn ſie auch nicht alle Schwierigkeiten zu entfernen ſcheint.

wahrſcheinlich macht, daß der Herr gerade an dem Tage, an welchem das Paſſahlamm geſchlachtet werden mußte, ſtarb. Die eigentliche Schwierigkeit bilden demnach doch bloß die johanneiſchen Stellen, die oben angeführt wurden. Dieſe einzeln betrachtet, laſſen ſich indeß auch (bis auf die Stelle 18, 28.) ohne große Mühe erledigen. Joh. 13, 1. erklärt ſich das: πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, ſehr leicht, wenn man bedenkt, daß Joh. für Griechen ſchrieb, die nicht, wie die Juden, den Tag mit Sonnenuntergang anfingen. Es konnte darnach der 14te Niſan ſowohl der Tag **vor** dem Paſſah, als auch (nach 6 Uhr Abends) der **erſte Tag** des Feſtes genannt werden. Dazu kommt, daß die angeführten Worte nicht mit der Erzählung vom Mahle Chriſti unmittelbar verbunden ſind, ſondern mit dem Wiſſen Jeſu, daß ſeine Stunde gekommen ſey. Erſt V. 2. reiht ſich καὶ δείπνου γενομένου ſo an, daß man deutlich ſieht, daſſelbe war ſpäter. Man muß demnach überſetzen: „als ſich das Paſſahfeſt näherte, wußte Jeſus, daß ſeine Stunde gekommen ſey, und als darauf das Mahl veranſtaltet ward u. ſ. w." (Doch ſehe man über die ſchwierige Conſtruction das Nähere bei der Erklärung der Stelle.) In den Stellen Joh. 19, 14. 31. aber, in denen der Todestag des Heilandes παρασκευὴ τοῦ πάσχα heißt, kann dieſer Ausdruck ſehr einfach ſo verſtanden werden, daß dieſer Tag, als der vor dem in das Paſſahfeſt fallenden, und eben dadurch eine beſondere Weihe erhaltenden Sabbath vorhergehende Tag oder Rüſttag gemeint iſt. Dieſe Erklärung des Ausdruckes hat um ſo mehr für ſich, da gar nicht nachgewieſen werden kann, daß παρασκευὴ auch in der Bedeutung „Rüſttag für ein Feſt" gebraucht ward. (Vergl. das Nähere in der Erklärung der angeführten Stellen.) Weit ſchwieriger aber iſt die Stelle Joh. 18, 28., und nur in Verbindung mit dieſer erhalten die andern eigentlich ihre Bedeutung. Hier heißt es nämlich, die Juden gingen nicht in das Prätorium des Pilatus, um ſich nicht zu verunreinigen: ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα. Sie ſcheinen alſo das Paſſahmahl noch nicht gehalten zu haben, während Jeſus es mit den Seinen ſchon den Abend vorher gefeiert hatte, nach den Synoptikern. Dieſe auffallende Abweichung in der Chronologie führte zu nicht minder auffallenden Folgerungen. Während **Bretſchneider** dieſelbe mit als Grund benutzt, um Johannes das Evangelium abzuſprechen, haben andere, wie **Uſteri**

und Theile *), daraus Schlüſſe zu Gunſten des Johannes und wider die Synoptiker gezogen. Gegen den von beiden Theilen in dieſer Differenz hiernach angenommenen Widerſpruch iſt aber ſchon auf entſcheidende Weiſe der merkwürdige Umſtand, auf den auch Tholuck (a. a. O.) ſehr viel Gewicht legt, daß die Kleinaſiaten in den bekannten Streitigkeiten über das Oſterfeſt im zweiten Jahrhundert eben die Anſicht vertheidigten, es ſey, nach dem durch Johannes in Epheſus in Uebung gekommenen Gebrauch, das Paſſahfeſt zugleich mit den Juden zu feiern. Die Occidentalen dagegen vertheidigten nach der Autorität von Petrus und Paulus die entgegengeſetzte Anſicht **). Hieraus geht klar hervor, daß man die johanneiſche Schilderung keineswegs im Widerſpruch fand mit der Annahme, Jeſus habe das Paſſahmahl mit den Juden zu einer Zeit gehalten. Wenn aber auch der Widerſpruch ſelbſt unauflöslich wäre, ſo fragte ſich doch, ob ſich hier nicht, wie an andern Stellen, einfach ſagen ließe, Johannes oder auch die Synoptiker hätten ſich in der Zeitangabe des Mahles geirrt und den einen Tag mit dem andern verwechſelt, ohne daß daraus weitere Folgerungen gegen ihre Glaubwürdigkeit zu machen wären. Die Unmöglichkeit hiervon kann man nun nicht gerade behaupten, allein wahrſcheinlich iſt dieſe Annahme doch in keiner Art zu machen. Denn eben in dieſen letzten Stunden, die der Herr auf Erden weilte, trägt die johanneiſche Darſtellung eine Genauigkeit und Sorgſamkeit, die unwahrſcheinlich machen, daß er ſich in einem ſo bedeutenden, leicht zu behaltenden Umſtande ſollte geirrt haben. Und ſelbſt bei den Synoptikern iſt ſchwer denkbar, daß ſie in einem ſo wichtigen Moment ſich ſollten getäuſcht haben. Dieß mußte denn allerdings zu Ausgleichungsverſuchen dringend auffordern, auf die ungemein viel Gelehrſamkeit und Scharfſinn verwendet iſt. Manche Vorſchläge ſind indeß gleich von vorn herein zurückzuweiſen; dahin gehört zunächſt die Anſicht von Beza, Calov u. a., daß die Juden das Eſſen des Oſterlamms einen

---

*) Der erſtere in der commentatio critica, in qua evangelium Johannis genuinum esse ex comparatis quatuor evangeliorum narrationibus de coena ultima et de passione J. Chr. ostenditur. Turici, 1823. Der letztere in Winer's krit. Journal. Bd. II. St. 2.

**) Vergl. die Stellen in meinen monum. hist. eccl. Vol. I. p. 271 ff.

Tag verſchoben hätten, wovon gar kein Grund abzuſehen iſt; ſo wie auf der andern Seite die Meinung, Jeſus habe willkührlich die Feier einen Tag früher angeſetzt. Um dieſe frühere Mahlzeit Jeſu erklärlicher zu machen, berief man ſich ſeit Iken auf eine verſchiedene Berechnungsweiſe des Mondes und ſeiner Phaſen, die bei Phariſäern und Sadducäern ſollte ſtatt gehabt haben, wodurch denn mindeſtens die Willkühr der frühern Feier wegfallen würde. Allein es beruht dieſe Annahme bloß auf dem Factum, daß die ſpätere Secte der Karäer, die aus den Sadducäern hervorgegangen ſeyn ſoll, eine andere Berechnungsweiſe der Mondsphaſen hatte; ob aber die Sadducäer dieſelbe ſchon zu Chriſti Zeit gehabt haben, iſt ganz ungewiß. Es bleiben daher nur zwei Hypotheſen, die von Bedeutung ſind und Anſpruch auf Beachtung machen können. Die eine iſt die von Grotius aufgeſtellte Hypotheſe, daß der Erlöſer nur ein πάσχα μνημονευτικόν, kein θύσιμον gegeſſen habe. Mit dem erſtern Namen bezeichnet man nämlich ein Lamm, welches, ohne ein eigentliches Paſſahlamm zu ſeyn, das, wie ſchon oben erinnert ward, nur in Jeruſalem geſchlachtet und gegeſſen werden durfte, als Erſatz für daſſelbe gegeſſen ward. Ein ſolches Gedenk-Paſſah eſſen die Juden nach der Zerſtörung Jeruſalems, ſeitdem ſie unter fremden Völkern zerſtreut leben; daß es aber auch während des Beſtehens des Tempels zur Zeit Chriſti Sitte geweſen ſey, außer Jeruſalem ein Gedenk-Paſſah zu eſſen, iſt nicht bloß unerweislich, ſondern auch unwahrſcheinlich; zu geſchweigen, daß doch Lc. 22, 7. immer auf das θύσιμον bezogen werden müßte, auch undenkbar iſt, daß Jeſus in Jeruſalem ſelbſt ein anderes als das gewöhnliche Paſſahlamm genoſſen haben ſollte. Dazu kommt, daß die Juden eben ihr Gedenk-Paſſah auch am Abend des 14ten Niſan feiern, um das Feſt ſo viel möglich dem urſprünglichen Charakter anzunähern, wornach denn nicht abzuſehen iſt, wie auf dieſem Wege die Differenz gründlich könne gehoben werden. Die gründliche Beſeitigung der Schwierigkeit iſt daher nur aus der andern Erklärung von Joh. 18,28. von der Chagigah zu hoffen. Am Schluß des erſten Paſſahtages ward nämlich ein feierliches Opfer gebracht, welches חֲגִיגָה hieß. Dieſes Opfer ward, wie alle übrigen an dem Tage gebrachten Opfer, auch פֶּסַח genannt. Das beweiſt 5 Moſ. 16, 2. aufs klarſte, wo es heißt: וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַיהוָה

צֹאן וּבָקָר. Hier wird kleines und großes Vieh unter dem פֶּסַח zuſammengefaßt; das eigentliche Paſſah mußte aber immer ein Schaf= oder Ziegenbock ſeyn, folglich werden auch die andern Opfer am Paſſahfeſt, zu denen man Rinder nahm, unter dem Worte פֶּסַח mitbegriffen. Dazu kommt noch der Umſtand, auf den Bynäus (vergl. Lücke Th. II. S. 474.) aufmerkſam macht, daß das Betreten eines heidniſchen Hauſes den Juden nur für denſelben Tag verunreinigte; eine Verunreinigung, die man טְבוּל יוֹם nannte. Es konnte alſo das Eingehen in das Prätorium des Pilatus die Juden wohl von der Chagigah abhalten, die auf denſelben Tag fiel, nicht aber von der Paſſahmahlzeit, die (vorausgeſetzt, daß Jeſus am 14ten Niſan geſtorben wäre) erſt auf den folgenden Tag, nämlich nach 6 Uhr Abends, gefallen ſeyn würde. Für dieſe Anſicht entſcheidet ſich auch Tholuck; im Ganzen hat Lücke dieſelbe Anſicht, nur iſt er gegen den Sprachgebrauch, daß פֶּסַח auch andere Opfer bezeichnen kann, den doch, außer der angeführten Stelle aus dem A. T., auch rabbiniſche Stellen hinlänglich beſtätigen. Allein auffallend bleiben könnte bei dieſer Annahme nur noch der Gebrauch des Artikels in der Phraſe φαγεῖν τὸ πάσχα (Joh. 18, 28.), indem derſelbe auf das eigentliche Paſſah hinzudeuten ſcheint; indeß, da alles Uebrige paßt, könnte man dieſen Artikel für eine Ungenauigkeit erklären *).

*) Tholuck äußert in der vierten Auflage ſeines Commentars über den Johannes (S. 243 f.), daß ihm die Abhandlung von Rauch: über das letzte Paſſahmahl Jeſu, (in Ullmann's Stud. und Krit. Jahrg. 1832. H. 3.) alle Bedenken rückſichtlich der Differenz zwiſchen Johannes und dem Synoptikern zu heben ſcheine. Rauch macht nämlich darauf aufmerkſam, daß wenn das Paſſah nach dem Geſetz am 14ten Niſan gegeſſen werden ſollte, nicht das Ende, ſondern der Anfang des Tages zu verſtehen ſey, wobei er ſich namentlich auf Joſephus (Arch. II. 5. III. 10.) beruft; ſo daß alſo beim Uebergange vom 13ten zum 14ten Niſan das Vaſſahlamm gegeſſen ſeyn müßte. Nach meiner Ueberzeugung iſt zwar dieſe Bemerkang ganz richtig, nur ſehe ich nicht ein, wie dadurch die Schwierigkeiten gänzlich könnten beſeitigt werden. Denn die ſchwierigſte Stelle, das φαγεῖν τὸ πάσχα (Joh. 18, 28.), kann auch nach dieſer Auffaſſung nicht anders verſtanden werden, als von den anderweitigen mit dem Feſte verbundenen Opfern; was, wie bemerkt wurde, immer eine gewiſſe Härte hat. Sonſt paßt allerdings Manches zu dieſer Annahme Rauch's; namentlich die Stelle im Talmud

18. 19. Unter dem ἑτοιμάζειν des Paſſah, das Jeſus den beiden Jüngern Petrus und Johannes (Lc. 22, 8.) aufträgt, iſt nicht bloß die äußere Einrichtung des Zimmers, ſondern vor Allem auch das Schlachten des Lammes zu verſtehen. Das mußte im Tempel geſchehen, und jeder Iſraelit übte an dem Tage gleichſam prieſterliche Rechte aus *). Das Zimmer, in dem das feierliche Mahl gehalten werden ſollte (Mr. und Lc. brauchen davon κατάλυμα = ξενοδοχεῖον. So Lc. 2, 7. Doch brauchen es die LXX. für לִשְׁכָּה, das 1 Sam. 9, 22. eben auch vom Speiſeſaal vorkommt), beſchreiben die beiden ſorgſamern Referenten als ein

---

(Sanhedrin Fol. 43. S. 1.), wo es heißt: am Abend des Paſſah (d. h. am Schluß des Tages) haben ſie den Jeſus gekreuzigt. Dies ſcheint nämlich vorauszuſetzen, daß der Herr am Anfang des Tages das Lamm aß. Auch die Behauptung des Clemens Alex. (in den Fragmenten ſeiner Schrift vom Paſſah, in J. A. Fabricii edit. oper Hippolyti, Vol. II. p. 66.), daß Chriſti Paſſahfeier als eine ſymboliſche auf den 13ten und ſein Leiden auf den 14ten Niſan gefallen ſey, ließe ſich darnach wohl erklären, indem er den Anfang des Tages als nach jüdiſcher Rechnung um 6 Uhr Abends fallend, nach griechiſcher Weiſe als auf den andern Tag gehörig angab. (Vergl. hierüber Ideler's Chronol., Berlin, 1831. S. 216 ff.) Eine gewiſſe Schwierigkeit ſcheint mir indeß immer noch zurückzubleiben, die ſich auch wohl ſchwerlich ganz zerſtreuen laſſen wird. Denn auch Schneckenburger's Verſuch (Beitr. S. 1. ff.) hat mich nicht befriedigt. Nach ſeiner Annahme ſollte der Herr bereits am Mittwoch gekreuzigt ſeyn und drei volle Tage, Donnerſtag, Freitag und Sonnabend, im Grabe gelegen haben. Er ſucht dieſe Anſicht dadurch zu begründen, daß er die παρασκευή (Joh. 19, 21. 43.) als ein beſonderes in den Paſſahcyclus hineingehöriges Feſt auffaßt, das ſich auf die Erndte bezog und gleichſam eine Vorbereitung auf Pfingſten war. Indeß haben mich die philoniſchen Stellen, auf welche ſich der genannte Gelehrte beruft, noch nicht von der Haltbarkeit dieſer Erklärung überzeugen können. Ich ſtimme Sieffert (über den Matthäus S. 128. Note) ganz bei, wenn er ſagt: „auf die Beſtimmung des Wochentags hat die ganze Unterſuchung über die Feier des letzten Paſſahmahls Jeſu gar keinen Einfluß; nach allen Evangeliſten ward Chriſtus am Freitag gekreuzigt; es fragt ſich nur, ob der Freitag der 14te oder 15te Niſan war."

*) Philo de vita Moſis, p. 686. ſagt vom Paſſahfeſte: σύμπαν τὸ ἔθνος ἱερᾶται. Die Prieſter allein waren außer Stande, alle Lämmer zu ſchlachten, deren Zahl ſich bei beſuchten Paſſahfeſten nach Joſephus auf 2 Millionen belaufen haben ſoll. Doch iſt dieſe Angabe ſicher übertrieben, da von jedem Lamm mindeſtens 10 Perſonen eſſen mußten.

ἀνάγαιον (= עֲלִיָּה, ὑπερῷον,) ἐστρωμένον. Den letztern Ausdruck erklärt Mr. durch das hinzugeſetzte ἕτοιμον, d. h. zum Speiſen eingerichtet, mit Tiſchen und Seſſeln verſehen. Es entſpricht dem latein. sternere, der namentlich vom Bereiten der Lagerſtätte für Gaſtmähler gebraucht wird. Ueber die Perſon des Hausbeſitzers erfahren wir nichts Näheres. Wenn Jeſus denſelben, wie oben erinnert wurde, wegen des Judas nicht nennen wollte, ſo hätte ihn, wie es ſcheint, Mt. ſpäter namhaft machen können, als er ſchrieb; doch ſagt er nur (26, 18.) πρὸς τὸν δεῖνα. (Dieſer Ausdruck entſpricht dem hebr. פְּלֹנִי, das immer mit אַלְמֹנִי verbunden vorkommt. Er bezeichnet das zwar Bekannte, welches man aber nicht nennen will. Vergl. Ruth 4, 1. 1 Sam. 21, 2.) Die Vermuthung iſt aber nicht unwahrſcheinlich, daß Mt. den Mann nicht nannte, um ihn nicht zu compromittiren, wornach er denn noch gelebt haben muß, als Mt. ſchrieb, oder wenigſtens ſeine Familie. Daß er ein Jünger Jeſu war, iſt nicht ausdrücklich erzählt, aber die Worte; ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστιν (Mt. 26, 18.) machen es höchſt wahrſcheinlich. Der Ausdruck καιρός μου kann in keiner Weiſe bloß auf die Zeitbeſtimmung des Mahles gehen, ſondern auf die ganze vom Vater geordnete Lebensentwicklung des Sohnes, welche ſich nun ihrer Vollendung nahte. Wenn ſcheinbar der Ausdruck καιρός μου, oder das ſynonyme ὥρα μου, von bloßer Zeitbeſtimmung vorkommt (z. B. Joh. 2, 4. 7, 6.), ſo zeigt die genauere Betrachtung, der Ausdruck hat auch in dieſen Stellen eine tiefere Bedeutung, worauf das Pronomen deutlich hinweißt; nemlich er ſoll das Fixirtſeyn des Zeitmoments durch den Willen des himmliſchen Vaters bezeichnen. Vergl. die Erklärung der a. St.) Dies macht denn wahrſcheinlich, daß der Beſitzer des Hauſes ein heimlicher Freund des Herrn war, und ſo gefaßt, bekommt das: πρός σε ποιῶ τὸ πάσχα nicht bloß den Sinn einer trocknen Ankündigung, ſondern es erſcheint dann als ein Ausdruck der Liebe des Erlöſers gegen dieſen Jünger. „Eben bei D i r will ich das Mahl halten mit meinen Jüngern.“ Wie Zachäus, ſo wird auch dieſer Mann darin eine Gunſtbezeugung geſehen haben, daß der Herr auf dieſe Art ſeine Wohnung weihete. Daß er ſelbſt nicht mit bei dem Mahle gegenwärtig war, erklärt ſich ſehr einfach, weil er als Hausvater ſelbſt mit den Seinen zu fungiren hatte beim Genuß des Paſſahmahls.

Nach dieſer Mittheilung über die Zurüſtung des Mahls folgt nun ſofort die Erzählung der Mahlzeit ſelbſt. Gegen den Abend (alſo beim Beginn des 15ten Niſan) legte ſich Jeſus mit den Seinen, und zwar mit allen Zwölfen, wie die Synoptiker einſtimmig angeben, zum Eſſen nieder. (Mt 26, 20. ὀψίας γενομένης. Lc. hat ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα. Hier iſt es reine Zeitbeſtimmung, da das Pronomen fehlt, da die nach dem Geſetz beſtimmte Stunde kam. Für das ἀνέκειτο bei Mt. hat Luc. 22, 14. ἀνέπεσε, beide Ausdrücke ſind die gewöhnlichen für das: ſich zum Mahle niederlaſſen.) Lc. allein gibt uns die Worte, mit denen der Erlöſer das Mahl ſelbſt einleitete (22, 14—18.), und die feierliche Eröffnung deſſelben. Die Worte gehen, wie es natürlich war, von der Erwähnung ſeines bevorſtehenden Leidens aus und von der Sehnſucht Jeſu, noch einmal und zuletzt das Paſſahmahl in dieſer zeitlichen Weltordnung (dem αἰὼν οὗτος) mit ihnen zu genießen. Der Anfang: ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κ. τ. λ. hat etwas tief Inniges und Herzrührendes. Rein menſchlich und allen Empfindungen der Liebe, der Sehnſucht, des Schmerzes zugänglich, fern von aller ſtoiſchen Apathie erſcheint der Erlöſer. (Ἐπιθυμεῖν hier, wie öfter, in edlem Sinn; es bezeichnet ein ſtarkes Sehnen, Verlangen = כָּסַף. Noch verſtärkt iſt die Bedeutung durch das hinzugefügte ἐπιθυμίᾳ. Vergl. 1 Moſ. 31, 30., wo die LXX. es auch haben.) Ganz der oben beſchriebenen jüdiſchen Sitte gemäß eröffnete nun Chriſtus das Mahl mit einem Dankgebet (εὐχαριστήσας εἶπε) und gab dann den Becher herum. (Lc. 22, 17.) Dieſer Becher iſt wohl zu unterſcheiden von dem beim h. Abendmahl herumgereichten Becher, der erſt nach geendigtem Mahl gefüllt ward. (Vergl. Lc. 22, 20.) Dieſer iſt der erſte Becher vor dem Mahl, von den andern zunächſt nachfolgenden ſchweigt die evangeliſche Geſchichte. An die gewöhnlichen Worte aber, mit denen dieſer Kelch herumgereicht ward: λάβετε τοῦτο, καὶ διαμερίσατε ἑαυτοῖς, reiht Lc. noch V. 18. die Bemerkung: οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἔλθῃ. Denſelben Gedanken hatte (nach Luc. 22, 16.) Jeſus auch ſchon ausgeſprochen, wo er das φαγεῖν τὸ πάσχα erwähnt hatte. (In der letzten Stelle ſteht nur für ἔλθῃ ἡ βασ. die Formel: πληρωθῇ ἐν τῇ βασ. Die Lesart βρωθῇ iſt ſicher nach Mt. 26, 29. gebildet und zu verwer=

fen. Es fragt ſich nur, was bei πληρωθῇ zu ergänzen ſeyn mag. Man könnte πάντα ergänzen; allein nach Mt. 26, 29., wo derſelbe Gedanke genauer ausgedrückt iſt, muß πάσχα ergänzt werden, ſo daß der Sinn iſt: „bis das Paſſahmahl im Reiche Gottes in vollendeter Geſtalt gefeiert werden wird.") Ueber den Gedanken ſelbſt werden wir zu Mt. 26, 29. ausführlicher reden; hier fragt ſich nur noch, ob die Stellung dieſer Worte nach Lc. vor dem Abendmahl, oder nach Mt. 26, 29. nach demſelben die richtige ſey. Mir iſt in keiner Beziehung unwahrſcheinlich, daß Jeſus denſelben Gedanken mehrmal ausgeſprochen habe. Es concentrirte ſich in demſelben der ganze Troſt, den der Erlöſer ſeinen Jüngern bei der Erwähnung ſeines Leidens und des letzten Mahles reichte: „für jetzt zwar feiern wir das Paſſamahl nicht mehr zuſammen, aber wir werden es in meinem Reiche herrlicher wieder begehen." Dazu paßt auch ſehr gut, daß nach Lc. 22, 29. 30. Jeſus bei dem Streit der Jünger, wer der Größeſte ſey, wieder auf denſelben Gedanken kommt. Will man aber die doppelte Stellung nicht annehmen, dann ſteht dieſer Gedanke ſicher nach dem Abendmahl zweckmäßiger, weil eben ſchon im Abendmahl das Paſſah vergeiſtigt iſt und demnach dahin die Idee zu gehören ſcheint, daß es im Reiche Gottes ſeine endliche Vollendung empfangen wird.

Ohne Zweifel ſchloß ſich nun, wie oben ſchon in der Angabe der Reihenfolge der Momente beim letzten Mahle des Herrn bemerkt ward, hier der Streit unter den Jüngern an, wer der Größeſte ſey (Lc. 22, 24—30.), durch den das Fußwaſchen (Joh. 13.) motivirt ward. Dieſes fand (wie Joh. 13, 4. ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου, vergl. mit V. 12., deutlich zeigt) nach dem Niederlaſſen zum Mahle ſtatt, aber noch bei der Anweſenheit des Judas, ſo daß der Erlöſer, was ſeine Demuth erhöht, ſeinem Verräther ſelbſt die Füße mit wuſch. Es kann daher dieſe Rede nur hier ihren Platz gewinnen, denn gleich nach der Aeußerung Jeſu über den Verräther entfernte ſich derſelbe. Ueber die Veranlaſſung jenes Streits nun iſt nichts erzählt, die gewöhnliche Vorſtellung aber über ſeine Entſtehung, daß nämlich die Apoſtel die Aufrichtung des irdiſchen Reiches Chriſti immer noch erwarteten, und nun nach den höchſten Stellen, die ſie ſich darin dachten, ſtreb-

ten, läßt ſich ſchwer vertheidigen. Die Rede Chriſti wäre nämlich, wenn ſolche Motive im Gemüth der Jünger ſie veranlaßt hätte, gar nicht geeignet, dieſe ihre falſchen Hoffnungen zu zerſtören, ja dieſelbe wäre ganz eingerichtet, die Jünger darin zu befeſtigen, indem Jeſus ihnen verheißt, ſie ſollten auf Thronen ſitzen und die zwölf Stämme Iſraels richten. (Vergl. Luc. 22, 30. mit Mt. 19, 28. und das hierzu im Comm. Bemerkte.) In der Parallele (Mt. 20, 20 ff.), die von einer äußeren Veranlaſſung ausgeht, in der die andern Jünger wenigſtens ein ſolches Streben nach irdiſch-theokratiſcher Macht in den Kindern Zebedäi zu bemerken glaubten, fehlt daher auch jede Erwähnung, die ſo hätte mißverſtanden werden können, als beförderte der Erlöſer ſelbſt ſolches Streben; vielmehr ſtellt Jeſus Mt. 20, 28. die Hingabe des eigenen Lebens als die nothwendige Aeußerung der reinen Liebe hin. Ueberdies würden nach dieſer Anſicht die Jünger höchſt theilnahmlos erſcheinen, wenn es ihnen möglich war, in einem ſo heiligen Moment mehr an ſich, als an ihren Herrn und Meiſter zu denken. Weit annehmlicher ſcheint daher die Vermuthung, daß etwa über die Plätze beim Mahl ſich ein Streit entſpann. Jeder wünſchte ſich, unmittelbar in der Nähe des Herrn zu ſitzen, und nur bei der Erringung dieſer Plätze, die im Grunde die Liebe ſie ſuchen ließ, mogten Berufungen auf ein höher oder niedriger Stehen im Reiche Chriſti gehört werden. Dieſe, wiewohl nur beiläufig ausgeſprochenen Berufungen mochten Chriſtus veranlaſſen, die Demuth und Selbſterniedrigung, als die eigenthümliche chriſtliche Tugend, ſeinen Jüngern nochmals einzuſchärfen.

Lc. 22, 24. findet ſich der Ausdruck φιλονεικία, der im N. T. nicht weiter vorkommt. 2 Macc. 4, 4. ſteht es gleich μάχη. In dem: τό, τίς αὐτῶν κ. τ. λ. iſt τό als der abſolute Accuſativ zu faſſen.

25 26. Die folgenden Worte entſprechen ganz der Stelle Mt. 20, 25 ff. Doch ſind die Abweichungen auch ſo groß, daß man ſich keine Uebertragung dieſer Worte von einer Begebenheit auf die andere zu denken braucht; die einfachen Gedanken konnten ſehr leicht unter ähnlichen Veranlaſſungen wiederholt werden. Eigenthümlich iſt dem Lc. der Name εὐεργέτης, der als Ehrenname bisweilen Königen gegeben ward, z. B dem Ptolemäus Euerge-

tes *). Philo (in der legat. ad Cajum) nennt den Kaiſer Caligula σωτὴρ καὶ εὐεργέτης. 2 Macc. 4, 2. ſcheint der Ausdruck kein Titel zu ſeyn, ſondern nur Bezeichnung der Wirkſamkeit des Onias. Bei dem: ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως, ergänzt man am beſten ἔσεσθε. Μείζων wird durch den Gegenſatz νεώτερος in ſeiner Bedeutung beſtimmt; Mt. 20, 26. ſetzt dem μέγας den διάκονος entgegen.

27. Die Worte: ἐγὼ δέ εἰμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν, führen offenbar auf das Fußwaſchen, ſo daß die Erzählung im Johannes an dieſer Stelle eine nicht unbedeutende Stütze findet. (Vergl. Joh. 13, 7 ff.)

28. Wie dieſer Vers ſich an das Vorhergehende anſchließt, iſt dunkel. Kuinoel vermuthet, die Jünger hätten Manches dazwiſchen geredet, was ausgelaſſen ſey. Allein das iſt wenig wahrſcheinlich; mindeſtens muß, wenn auch die Rede verkürzt ſeyn ſollte, doch auch in der Verkürzung ein Zuſammenhang in ihr nachweisbar ſeyn. Derſelbe iſt ohne Zweifel folgender. Auf die demüthigende Bemerkung Jeſu, die durch die Aeußerung ihres fleiſchlichen Sinnes hervorgerufen war, läßt der Erlöſer wieder ein erhebendes Wort folgen. Er erkennt ihre treue Geduld und Hingabe an ihn an, die ſie vermocht hatte, alle ſeine Leiden und Kämpfe mit durchzumachen; dadurch hatten ſie gezeigt, daß jene ſelbſterniedrigende Liebe auch (in ihrem neuen Menſchen) bereits in ihnen ſey, und dieſe machte ſie des Reiches Gottes fähig und würdig. (Πειρασμός=διωγμός, vergl Lc. 8, 13. mit Mt. 13, 21.)

29. Als ſeinen treuen Jüngern, ja Kindern des Geiſtes, vermacht ihnen der Heiland, einer Erbſchaft gleich, das Reich. Die eigentliche Bedeutung von διατίθεμαι (wovon διαθήκη, Teſtament) muß feſtgehalten werden, und darf keineswegs (wie Kuinoel, Henneberg u. A. wollen) in die allgemeine: „verſprechen,“ aufgelöst werden. Gerade die Vergleichung der Uebertragung der Weltherrſchaft vom Vater auf den Sohn leitet auf die Idee einer κληρονομία, die der Herr wieder den Seinen bei ſeinem Abſchiede als heiliges Vermächtniß hinterläßt. (Vergl. zu Joh. 17, 22.)

---

*) Luther überſetzt die Worte: εὐεργέται καλοῦνται, man heißt die gnädige Herren; in dem Zuſammenhange ganz entſprechender Ausdruck.

30. Die Art, wie das Reich geſchildert wird, geſtattet offenbar, wie ſchon erinnert wurde, nicht, die Apoſtel als in jüdiſchen Meſſiasanſichten ſo gar verſunken zu denken; ſonſt würde der Erlöſer ſie ſicher nicht in ihren Irrthümern befeſtigt haben. (Vergl. über das ἐσθίειν καὶ πίνειν zu Mt. 8, 11. 26, 29. Lc. 14, 15. Ueber das καθίζειν ἐπὶ θρόνων κ. τ. λ. zu Mt. 19, 28. im Comm.) Die Worte: ἐν τῇ βασιλείᾳ μου, fehlen in ſehr guten Codd. Vielleicht ſchienen ſie manchen Abſchreibern überflüſſig nach dem: ἐπὶ τῆς τραπέζης μου. Die Lesart: καθίσησθε iſt der gewöhnlichen: καθίσεσθε, rückſichtlich der Autoritäten, ziemlich gleich; die Entſtehung der erſtern ſcheint aber leichter zu erklären, als die der letztern, weil das vorhergehende: ἐσθίητε καὶ πίνητε, leicht καθίσησθε ſchreiben ließ. Es wäre nicht undenkbar, daß ſich die folgenden an Petrus gerichteten Worte, ſo wie Lc. ſie mittheilt, gleich an das Vorhergehende angeſchloſſen hätten; allein ſchon in der allgemeinen Ueberſicht über die Reihenfolge der Momente beim letzten Mahle des Herrn ward bemerkt, daß die Parallelen bei Johannes (13, 31 — 38.) dies doch unwahrſcheinlich machen. Da nemlich dieſer Evangeliſt die Zeitfolge ſo genau bewahrt, während Lc. ſie in dieſem Theil ſeiner Geſchichte offenbar vernachläſſigt, auch unglaublich iſt, daß der Herr dieſelben oder ganz ähnliche Worte zweimal bei einer Gelegenheit ſollte geſprochen haben, ſo müſſen wir mit Johannes die Stelle Lc. 22, 31 — 38. mehr gegen das Ende des Mahls verlegen, wozu auch der Inhalt derſelben wohl paßt. Lc. hat nur in verkürzter Weiſe die Redeelemente hier mitgetheilt, in denen übrigens ſehr anziehende Gedanken uns erhalten worden ſind.

Die nächſte Stelle, welche nach der oben gerechtfertigten Reihenfolge der einzelnen Momente bei dem Mahle uns nun zur Erklärung vorliegt, iſt demnach *die Klage des Herrn über den Verräther*, an welche ſich ſeine Entfernung ſchloß. (Mt. 26, 21 ff. Mr. 14, 18 ff. Joh 13, 21 ff. Lc. 22, 21 — 23.) Dieſelbe reiht ſich an die vorhergehende Verheißung an die treuen Jünger höchſt paſſend und zweckgemäß an; die Freude über jene mußte im Gemüth des Heilandes durch den Gegenſatz den Kummer über dieſen wecken. Ueber die unpaſſende Stellung der hierher gehörigen Worte beim Lc. iſt ſchon oben das Nöthige erinnert worden. Die johanneiſche Relation aber kommt, wie ebenfalls ſchon

bemerkt iſt, hier ganz zur Sprache, weil die Abweichungen in den Berichten, welche durch die Erzählung des Johannes erſt recht verſtändlich wurden, eine genaue ſynoptiſche Behandlung erfordern. Lc. nemlich ſtellt dieſe Worte über den Verräther nicht allein zu ſpät, indem er ſie nach dem Abendmahl geſprochen ſeyn läßt, ſondern gibt ſie auch bloß andeutend. Mt. und Mr. haben ſie zwar ausführlicher, aber man könnte ihre Darſtellung ſo verſtehen, als habe Jeſus laut vor Allen die Worte geſprochen: ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ, οὗτός με παραδώσει. Joh. allein macht durch ſeine Mittheilungen den ganzen Hergang anſchaulich. Nur Mt. 26, 25. ſcheint ein Zug von dieſem Evangeliſten nachgebracht zu ſeyn, der im Joh. fehlt. Ueber die Art, wie er in die Geſchichte einzufügen ſeyn dürfte, wird gleich das Nähere bemerkt werden.

21. 22. Während des Mahls (ἐσθιόντων αὐτῶν) ward der Herr heftig ergriffen von Schmerz und Wehmuth bei dem Gedanken, daß einer ſeiner Jünger ihn verrathen werde (Joh. 13, 21. ἐταράχθη τῷ πνεύματι.) Abſichtlich ſprach er aber dieſen Gedanken jetzt offen aus; einmal vielleicht in der Hoffnung, noch durch die Kraft der wehmuthsvollen Liebe das Herz des unglücklichen Jüngers zu erweichen*); dann aber auch, um im entgegengeſetzten Fall ſeine Entfernung zu veranlaſſen, indem er ihm kund that, ſeine ſchwarze Abſicht ſey enthüllt. Selbſt hier aber noch übte der Erlöſer die höchſte Schonung, indem er nicht offen gegen die andern Jünger über den Judas ſich ausſprach, viel weniger ſchalt oder Unwillen äußerte, ſondern unter einem anſtändigen Schein den Verräther hinausziehen ließ. (Joh. 13, 27 ff.)

23. Die Jünger, beſtürzt über dieſe Eröffnung ihres Meiſters, und in ihrer Unſchuld lieber die Schuld in ſich ſuchend**), als ſie irgend Jemandem aufbürdend, wenn ſie auch den Zuſtand des Judas ahnen mogten, fragen Jeſum (ἀπορούμενοι περὶ τίνος λέγει, Joh. 13, 22.) bin ich es? Nach der Darſtellung des Mt. und Mr. ſcheint der Herr auf dieſe Frage eine ganz offene Antwort

*) Doch vergl. darüber das Nähere zu Luc. 22, 32.

**) Nur Johannes und Petrus, die im entwickeltſten Bewußtſeyn ſtanden unter den Jüngern, waren ſich klar, daß in ihnen die Möglichkeit zu einer ſolchen That nicht vorbereitet ſey. Sie ſcheinen nicht gefragt zu haben: bin ich es, ſondern nur: wer iſt es?

zu geben, indem er ſagt: der mit mir in die Schüſſel taucht, der iſt es. Allein darnach erſcheint erſtlich die Frage des Judas (Mt. 26, 25.), ob er es ſey, ganz überflüſſig, ſodann widerſpricht dieſe offene Antwort der ſchonenden Art, wie Johannes den Erlöſer handeln läßt. Ohne Zweifel müſſen wir uns daher die Relation des Mt. und Mr. aus dem Joh. vervollſtändigen und ergänzen: er ſprach auf die Anfrage des Johannes, die Petrus veranlaßte, leiſe zu dem erſtern: dem ich den Biſſen eintauche, der iſt es. Freilich bleibt auch ſo noch eine Differenz, aber freilich eine ganz unweſentliche. Nach Mt. und Mr. taucht Judas in dem Augenblicke, da geſprochen wird, mit Jeſu in die Schüſſel, nach Joh. taucht Jeſus ihm einen Biſſen ein und reicht ihm denſelben. Auf dieſe ganz unweſentliche Abweichung iſt aber gar kein Gewicht zu legen; genug um den Namen nicht zu nennen, gibt Jeſus dem Johannes ein Zeichen an, woran er den Verräther erkennen kann. Jedenfalls müſſen wir aber ſagen, Johannes hat ſicher die richtige Darſtellung des Vorgangs gegeben, die andern beiden Evangeliſten haben denſelben in etwas modificirter Form mitgetheilt. Ganz irreleitend iſt die Auffaſſung, die Henneberg wieder vertheidigt hat, wornach das ὁ ἐμβάψας μετ᾽ ἐμοῦ bei Mt. und Mr. bloß in der Bedeutung, „einer von meinen Hausgenoſſen, der täglich mit mir ißt und trinkt,“ genommen wird. Das paßte ja auf alle Jünger, und war demnach gar keine Antwort auf die Frage: bin ich es? Die Handlung des Eintauchens, ſo wie Joh. ſie faßt, erklärt ſich übrigens aus der Feſtſitte ganz einfach. Der Hausvater nahm nemlich von dem Oſterkuchen ein Stück (ψωμίον), tauchte es in die bittere Brühe (חֲרוֹסֶת) und reichte es der Reihe nach jeden Tiſchgenoſſen dar. Denkt man ſich daher, daß bei der Frage des Johannes, wer es ſey, eben die Reihe an den Judas gekommen war, ſo erklärt ſich ganz einfach, was den Herrn veranlaßte, eben dieſes Zeichen zu wählen. Τρύβλιον, oder τρυβλίον wird von Suidas erklärt durch πινακίον, patina, paropsis. Bei den LXX. für קְעָרָה 2 Moſ. 25, 29.)

24. Das Geſchick des Menſchenſohnes knüpft nun die Rede Chriſti an eine höhere Nothwendigkeit an. (Lc. 22, 22. κατὰ τὸ ὡρισμένον sc. ὑπὸ τοῦ Θεοῦ.) Dieſe Nothwendigkeit iſt der Wille und die Ordnung Gottes, welche in den Weiſſagungen der Schrift bekannt gemacht iſt. (Mt. und Mr. haben: καθὼς γέγραπται περὶ

αὐτοῦ. Vergl. über die Weiſſagungen, die gemeint ſind, zu Lc. 24, 26. 27. 1 Kor. 15, 4. — Das ὑπάγειν bei Mt. und Mr., wie πορεύεσθαι bei Lc. entſpricht dem hebr. הָלַךְ in der Bedeutung „*ſterben*." Vergl. z. B. 1 Moſ. 15, 2.) Die Nothwendigkeit des Vollendungsweges des Herrn nach dem rein objectiven Standpunkt hebt aber die Freiheit des Menſchen für ſeinen ſubjectiven Standpunkt nicht auf. (Vergl. zu Mt. 26, 54.) Es gibt keine Prädeſtination zum Böſen (vergl. im Comm. Th. I. S. 317. 441 ff. 863 ff. zu Mt. 10, 1. 13, 10 ff. 24, 1.), und daher trifft den, durch welchen des Menſchen Sohn dahin ging, der Fluch des Herrn. Die Verwünſchungsformel: καλὸν ἦν αὐτῷ κ. τ. λ. iſt der Ausdruck der tiefſten Geſunkenheit, der gänzlichen Verlorenheit. Er iſt ſo ſtark, daß er *jede Hoffnung* auszuſchließen droht, denn eine, wenn auch ſpäte Gewinnung fürs ewige Leben ließe noch immer die Geburt als eine Wohlthat erſcheinen. (Vergl. Joh. 17, 12. υἱὸς τῆς ἀπωλείας. Im A. T. Hiob. 3, 11. Jerem. 15, 10. 20, 14. — Ueber die ſündliche Entwicklung des Judas im Allgemeinen und ſeine Beurtheilung vergl. das Nähere zu Mt. 27, 9.) Eine merkwürdige Beſtimmung fügt noch Johannes (13, 27.) in der Parallele hinzu: μετὰ τὸ ψωμίον τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς. Dieſe Worte weiſen auf Joh. 13, 2. zurück und haben an Lc. 22, 3. eine Realparallele. Aus der Vergleichung dieſer Stellen geht hervor, daß der Ausdruck εἰσῆλθε nicht zu preſſen iſt, indem Lc. ſchon da von dem Eingehen des Teufels in das Herz des Judas ſpricht, wo Johannes erſt den Ausdruck braucht, „er gab ihm den Gedanken ins Herz," übte alſo eine fernere, weniger unmittelbare Wirkung auf ihn aus. Der Sinn der Worte iſt nun klar und verſtändlich; er ſoll die tiefſte Stufe ſittlicher Geſunkenheit bezeichnen. Nur kann ich *Lücke's* Bemerkungen nicht billigen, der (Th. II. S. 371.) den Ausdruck einen *bildlichen* nennt. Mit demſelben Recht könnte man die Wirkung des h. Geiſtes einen bildlichen Ausdruck nennen, was doch *Lücke* nicht anerkennen wird. Iſt das Daſeyn eines Reichs der Finſterniß gewiß, ſo iſt auch deſſen Wirkſamkeit anzunehmen, und dieſelbe eine ganz *reale*, nur freilich keine *materielle*, und zur Abwehrung grob materieller Anſichten von den Wirkungen der Welt des Böſen mag der genannte Gelehrte wohl jenen Ausdruck gewählt haben. Wichtig ſind aber ſolche Stellen, beſonders im Johannes, weil ſie

zeigen, daß derſelbe auch im Evangelium dieſelbe Lehre vom Teufel vorträgt, die er in der Offenbarung ausſpricht, und welche alle Schriftſteller des N. T. vertreten.

Nach der Bemerkung des Johannes knüpfte ſich die Vollendung der ſchwarzen That des Judas an den Biſſen, welchen der Erlöſer ihm reichte (μετὰ τὸ ψωμίον). Es iſt wohl nicht unwahrſcheinlich, daß er die Anfrage des Evangeliſten bei Chriſto entweder verſtand, oder ihren Sinn, zuſammengenommen mit der darauf folgenden Handlung Jeſu, ahnete, und dies ſeinen Zorn entflammte. Merkwürdig bleibt aber immer, daß dies Ueberreichen des Brodes an den Judas ihm zum Fluch ward, wie gleich darauf im Abendmahl das Brod den treuen Jüngern der Träger des Segens wird.

25. Schließlich bemerkt noch Mt., auch Judas habe gefragt: bin ich's? und der Herr habe offen geantwortet: σὺ εἶπας. (Eben ſo im Lat. tu dixti. Vergl. Plaut. Mercat. I. 2. 52.) Dieſe Erzählung ſcheint mit Joh. 13, 28. im Widerſpruch zu ſtehen, wornach allen Jüngern das Vorhaben des Judas unbekannt blieb. Am einfachſten iſt daher zu ſagen: in der Beſchämung und im Zorn, ſich enthüllt zu ſehen, ſtotterte vermuthlich auch Judas noch dieſelbe Frage heraus, welche die andern Jünger gethan hatten; entweder achteten die Jünger aber nicht darauf, oder ſie ward leiſe und kurzweg, wie auch Jeſu Antwort, geſprochen, ſo daß die Jünger auf keine weitern Gedanken dadurch kamen. Johannes und Petrus aber, die ihn als den Verräther kannten, mogten den Augenblick der Ausführung ſeines Plans nicht ſo nahe halten. Nach dem hier ſo ſorgfältig berichtenden Johannes, forderte der Erlöſer ſelbſt ihn auf, zu eilen mit der Ausführung ſeines Vorhabens: ὃ ποιεῖς, ποίησον τάχιον. In dieſen Worten liegt, wie ſich von ſelbſt verſteht, keine Aufforderung zur That, ſondern nur zur Entfernung aus dem Kreiſe der Seinen und zur Beſchleunigung deſſen, was ihm doch ſchon gewiß war. Die Jünger konnten leicht den Sinn dieſer Worte mißverſtehen, und ſelbſt Johannes, der wußte, er ſey der Verräther, mogte, wie geſagt, denken, die Zeit der Ausführung ſey nicht ſo nahe. Sie muthmaßten daher Verſchiedenes über ſeine Entfernung; aber freilich wenig Wahrſcheinliches, denn da die Dunkelheit ſchon eingebrochen war, konnten weder paſſend Einkäufe gemacht, noch auch Almoſen ausge-

theilt werden *). Johannes ſchließt ſeine Mittheilung mit den maleriſchen Worten: ἦν δὲ νύξ. Dieſelben erwecken neben der chronologiſchen Beziehung auf die vorgerückte Tageszeit in dem Leſer die Idee, daß es die Stunde war, in der die Finſterniß Macht hatte. (Luc. 22, 53.) Mit der Entfernung des Repräſentanten der Finſterniß im Kreiſe des Herrn brach nun die Liebe in ihm hervor, gleich einem lange verhaltenen Strom, in den Worten: νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου κ. τ. λ., deren Erklärung uns ſchon im Johannes beſchäftigte. (Joh. 13, 31 ff.)

Mit den im Johannes (a. a. St.) folgenden Worten haben die Redeelemente große Aehnlichkeit, die Lc. 22, 31 — 38. allein hat. Nur hat der Erſtere das Perſonelle meiſtens weggelaſſen (bis auf die Stelle Joh. 13, 36 — 38.) und mehr das Allgemeine gegeben; Luc. dagegen hat gerade das den Petrus Betreffende ausführlicher erwähnt, weshalb beide Relationen ſehr gut unabhängig von einander erklärt werden können. Sehr paſſend reiht ſich aber dieſes Geſpräch des Herrn mit Petrus an die Klage über den Verräther an. Der Letztere war der Verſuchung gänzlich erlegen, Petrus dagegen, wiewohl nach ſeiner Natürlichkeit ebenfalls den Angriffen des Feindes ſehr ausgeſetzt, fiel zwar, indeß bei der Lauterkeit ſeines innerſten Seelengrundes konnte er ſich in Buße und Glauben wieder aus ſeinem Fall erheben, und derſelbe mußte ihm ſogar zum Beſten dienen, indem er die alte Natur gänzlich brach und ihn ſo befähigte, ein recht wirkſamer Arbeiter im Reiche Gottes zu werden. Die Erinnerung an den bevorſtehenden Fall von Seiten des Erlöſers mußte aber im Gemüth des Apoſtels eine wohlthätige Demüthigung wirken und jede Ueberhebung über den unglücklichen Judas verhindern. Vor die Einſetzung des Abendmahls gehört indeß auch dieſe Rede noch, indem (nach Mt. 26, 30.) ſich unmittelbar an den Lobgeſang, mit dem daſſelbe beſchloſſen wurde, der Aufbruch nach dem Oelberg anſchloß, indem die großen johanneiſchen Reden (Joh. 14.— 17.), in welche dieſe Worte auch nicht hineingehören können, vorher geſprochen waren. Vor Allem aber fragt ſich noch, wie die Worte Mt. 26, 30 — 35. Mr. 14, 26 — 31. ſich zu der vorliegenden Stelle des Lc. verhalten. Beide Evangeliſten (Mt. 26, 30. Mr.

*) Ueber γλωσσόκομον ſiehe zu Joh. 12, 6.

14, 26.) ſtellen die Worte nach dem beendigten Abendmahl, ſo daß ſie etwa auf dem Wege bis zum Oelberge geſprochen ſeyn könnten. Sehr möglich wäre es auch in der That, daß der Erlöſer noch einmal auf denſelben Gegenſtand zurückgekommen wäre, wie ja auch Joh. 16, 31. 32. etwas Verwandtes wieder vorkommt. Aber ich muß doch geſtehen, daß mir wegen des nachweisbaren engen Zuſammenhangs mit der Stelle des Lc. wahrſcheinlicher iſt, daß Alles in einer zuſammenhängenden Rede beſprochen ward. Mindeſtens iſt es für die Auslegung zweckmäßig, gleich den Bericht des Mt. und Mr. mit der Erzählung des Lc. zuſammenzufaſſen, da in beiden alles Weſentliche identiſch iſt.

Ausgehen mogte wohl die Rede Jeſu, als Judas das Zimmer verlaſſen hatte, von der allgemeinen Bemerkung: πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε (Mt. 26, 31.), das bildet einen Gegenſatz mit dem obigen: εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με. (Mt. 26, 21.) Die Rede iſt darauf berechnet, jede ſelbſtgefällige Regung zu dämpfen. (Ueber σκανδαλίζεσθαι vergl. im Comm. Th. I. S. 551. zu Mt. 18, 6.) Die Nothwendigkeit dieſer Erſcheinung führt der Herr auf eine Weiſſagung des A. T. zurück, Zachar. 13, 7. Die Stelle iſt ihrem Zuſammenhange nach, wie die letzten Capitel des Zacharias überhaupt, ſehr ſchwierig; ſie enthalten aber unverkennbare Beziehungen auf den Meſſias, und dafür ſpricht die Benutzung Chriſti in unſerer Stelle auch. Die Berichte des Mt. und Mr. ſtimmen in der Citation genau überein (Mt. ſetzt nur hinzu: τῆς ποίμνης); dies iſt wieder ein Wink, der auf irgend eine Benutzung führt, die nach dieſer Mr. mit dem Mt. vorgenommen haben kann; denn die LXX. leſen: πατάξατε τοὺς ποιμένας καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρέβατα. (Der cod. Alex. lieſt πάταξον und διασκορπισθήσονται, vielleicht aber iſt dies eine Correction nach den Citaten im N. T.) Der hebr. Text hat den Imperativ des Singulars הַךְ. Die Annahme eines ſprichwörtlichen Gebrauchs der Worte aber, den man vorgeſchlagen hat, verbietet offenbar das: γέγραπται γάρ. In dem Gedanken liegt übrigens das Einigende, Verbindende, Zuſammenhaltende in der Wirkſamkeit Chriſti ausgeſprochen. Er iſt der lebendige, Kraft ausſtrömende Mittelpunkt ſeiner Kirche, gleichſam das Herz des Körpers; leidet Er, ſo leidet Alles mit. Die gelegentliche Erwähnung, daß der Herr nach der Auferſtehung nach Galiläa gehen werde (Mt. 26, 32.), wird bei den

Stellen Mt. 28, 7. Mr. 16, 7. wieder berührt werden. Hier fragt ſich nur, wie iſt der Zuſammenhang dieſer Worte bei Mt. und Mr. zu faſſen? Offenbar ſoll den Zerſtreuten ein allgemeiner Sammelplatz angewieſen werden; dort in Galiläa, will Jeſus ſagen, werdet ihr mich wieder ſehen nach der Zerſtreuung.

Sehr einfach macht nun von den Worten Chriſti: πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε, die Bemerkung Petri (Mt. 26, 33), „und wenn Alle, ſo ich doch nicht,“ den Uebergang zu der Anrede an ihn. (Lc. 22, 31.) „Gerade dir,“ antwortet Jeſus, „ſteht der ſchwerſte Kampf bevor!“ Der Ausdruck: ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον, ſpricht die Idee aus: „es gibt im Gange der ſittlichen Entwicklung Momente, in denen die ganze Macht des Böſen mit allen Verſuchungen dem Menſchen nahe tritt; in ſolchen bewährt ſich das Edle im Menſchen, aber auch das Unlautere wird offenbar.“ Auf den Repräſentanten des Böſen wird dieſe ſcheidende Thätigkeit deshalb zurückgeführt, weil die Sünde in allen ihren Formen als ihm unterworfen gedacht wird. Von Seiten Gottes geſtaltet ſich daher die Thätigkeit negativ als ein Ueberlaſſen an die Welt der Sünde, als ein Zurückhalten der Kräfte der Gnade. (Vergl. die ausführliche, ganz dieſer Idee entſprechende Darſtellung im Prolog des Hiob.) Der Zweck ſolcher Sichtung iſt einmal die Vollendung und Begründung der Guten in ihrem Element, wie auch dann die Ausreiſung der Böſen in dem ihrigen, um ſie ausſcheiden zu können. Die Beziehung des σατανᾶς auf menſchliche Perſönlichkeiten, etwa auf Synedriſten, oder gar auf den Judas ſelbſt, die die andern Jünger zu verführen geſucht hätten, iſt als unhiſtoriſch und unexegetiſch hier eben ſo zurückzuweiſen, wie bei der Verſuchungsgeſchichte des Herrn. Vergl. zu Mt. 16, 23. (Der Ausdruck σινιάσαι findet ſich nur hier, er kommt von σίνιον, vannus, Getreideſchwinge. Vergl. Mt. 3, 12. Dem Sinn nach iſt es gleich πειράζειν, jedoch bezeichnet es die ſtärkſten Formen der Verſuchung.)

32. In dieſer Sichtung fiel nun Judas als Spreu aus, Petrus ward zwar zu Fall gebracht, aber im Glauben erhob er ſich wieder. Hierauf weiſt ihn der Herr prophetiſch hin, und führt ſeinen Glaubensſieg auf ſein Gebet für ihn zurück. Dieſer merkwürdige Gedanke führt auf die Betrachtung der Fürbitte.

Man kann ſich nämlich hier des Gedankens nicht erwehren, betete der Heiland auch für Judas? Beſtimmte Erklärungen gibt die Schrift hierüber nicht; aus der Idee der Fürbitte kann man ſich aber die Frage folgendergeſtalt beantworten. Die Fürbitte, auch die des Erlöſers ſelbſt, kann immer nur ſo gedacht werden, daß ſie die Freiheit desjenigen, für den ſie geſchieht, nicht aufhebt. Sie kann daher die Beſtimmung des dem Guten zugewendeten Gemüths für die Wahrheit wohl unterſtützen, aber nicht das widerſtrebende Gemüth zum Guten zwingen. Hiernach läßt ſich ſagen: ſo lange noch Judas im innern Schwanken begriffen war, ob er ſich in die ſchwarzen Pläne ſeines Herzens ergeben ſollte oder nicht, ſo lange wird der Herr ihn mit ſeinem Gebet begleitet haben, um dem Beſſern in ihm den Sieg zu ſichern. Nachdem er ſich aber in die Gedanken ganz mit ſeinem Willen ergeben hatte, war eigentlich die That ſchon vollzogen, und deshalb konnte in ſolchem Zuſtande die an den Judas herandringende Kraft des Geiſtes nur ſchaden, indem ſie, wegen des fortgeſetzten Widerſtandes gegen dieſelbe, ſeine Schuld erhöhen mußte. (Vgl. hierüber das Nähere zu 1 Joh. 5, 16., wo das Gebet für den, der eine Sünde zum Tode beging, als nicht nothwendig dargeſtellt iſt.) Wann dieſe Hingabe bei Judas eingetreten ſey, iſt nicht entſchieden zu beſtimmen; ſchon nach Joh. 13, 11. kannte Jeſus Judas als ſeinen Verräther genau, und nach 6, 64. ſogar ſchon ἐξ ἀρχῆς, d. h. von der Berufung an. Das Gebet für Petrus richtete ſich nun aber nur auf das Beharren in der πίστις, nicht auf die Treue, oder die Bewahrung vor dem Fall. Der Fall ſcheint nämlich, gleich einer wohlthätigen Kriſis in ſchweren Krankheiten, für Petrus nothwendig geweſen zu ſeyn, um ſeinen alten Menſchen ganz zu brechen und dem neuen für immer den Sieg zu verſchaffen. Es kam daher nur darauf an, daß Petrus den Glauben an die vergebende Liebe des Herrn feſthielt, um ſogleich von ſeinem Fall ſich wieder erheben zu können. An dieſe ſeine Erhebung aus dem Fall durch Buße und Glauben (vergl. zu Mt. 26, 75.) knüpft ſich dann ſeine Wirkſamkeit; nach ſeiner Bekehrung ſollte er, der Fels des Glaubens, die Glaubensſchwachen kräftigen. (Die ἀδελφοί ſind alle Chriſten überhaupt, die Apoſtel und nächſten Freunde des Herrn nicht ausgeſchloſſen. Die Apoſtelgeſchichte zeigt, wie Petrus es war, der den wankenden

Glauben der übrigen Jünger kräftigte. — Ἐπιστρέφειν = שוב iſt hier von der μετάνοια, von der geiſtigen Bekehrung, zu verſtehen. Die Bemerkung Kuinoel's, daß vom Fall Petri erſt V. 34 die Rede ſey, erledigt ſich leicht, wenn man erwägt, daß das; ἵνα μὴ ἐκλείπῃ ἡ πίστις σου, den Fall vorausſetzt. Die Lesart ἐκλίπῃ haben die Codd. D K u. viele andere; indeß iſt doch ἐκλείπῃ geſicherter.)

33. 34. Die natürliche Sicherheit des Petrus, ſein Vertrauen auf eigne Kraft und ſeinen guten Willen war ſo groß, daß er ſelbſt auf dieſe Mahnung des Heilandes nicht achtete. Jeſus ſagte ihm aber ſeine Verleugnung ganz unumwunden voraus. An Unlauterkeit im Gemüth des Petrus iſt hier gar nicht zu denken; er meinte es redlich mit ſeinen Erklärungen; aber in ſeiner Unerfahrenheit wußte er nicht, wie oft nach Gottes Zulaſſung alle innere Kraft dem Menſchen entzogen wird, und wie in ſolchem Stande der Nacktheit und innern Entblößung nur der demüthige Glaube an die Kraft Gottes den Sieg verſchaffen kann. Im augenblicklichen Gefühl ſeiner Kraft und in trotzigem Selbſtvertrauen hielt er ſich für unüberwindlich auch in dem ſchwerſten Kampf. (Mr. 14, 30. in der Parallele zu dieſer Stelle, ſchreibt: ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι. Dieſer Ausdruck geht auf die Annahme, daß der Hahn um Mitternacht und dann wieder gegen Morgen kräht. [Φωνεῖν = קָרָא.] Deßhalb hieß die Morgenvigilie ἀλεκτοροφωνία. Mr. 13, 35.) Nach Mt. 26, 35. beruhigte ſich der ſeines Ernſtes ſich bewußte Petrus noch nicht mit dieſer entſchiedenen Verkündigung ſeines Falls, und rühmte ſich noch einmal, mit Jeſu in den Tod gehen zu wollen. Dem Charakter des Petrus iſt eine ſolche an Eigenſinn grenzende Feſtigkeit ganz gemäß, und daher hat der Zuſatz des Mt. nichts Unwahrſcheinliches.

35—38. Die folgende Stelle, welche dem Lc. eigenthümlich iſt, hat etwas ſehr Dunkles. Offenbar will Chriſtus ſein bevorſtehendes Leiden als die höchſte Spitze ſeiner Erniedrigung darſtellen. Darauf führt V. 37., in dem das: καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη, aus Jeſ. 53, 12. zu der allgemeinen Idee des Leidens und Sterbens des Herrn noch das Beſondere ἔτι τοῦτο hinzufügt, daß er nicht als Gerechter, ſondern mit dem Schein der Ungerechtigkeit und unter Miſſethätern ſterben wird. (Die LXX. leſen hier: ἐν τοῖς ἀνόμοις. Man überſehe übrigens nicht, daß

der Herr ſelbſt dieſe Stelle [Jeſ. Cap. 53.] von ſich erklärt, was für die allgemeine Anſicht von dem wichtigen Capitel von höchſter Wichtigkeit iſt. — Τελεσθῆναι iſt hier gleichbedeutend mit πληρωθῆναι, wie τέλος ἔχειν mit πληροῦσθαι. Nur das iſt auffallend, daß die Erfüllung aller auf den Herrn bezüglichen Weiſſagungen [τὰ περὶ ἐμοῦ] ſchon an dieſe Zeit vor der Gefangennehmung angeknüpft iſt. Denn die Schrift weiſſagt ja auch von der Zukunft des Herrn in der Herrlichkeit, und ſelbſt Einzelheiten von den Leiden des Herrn, die geweiſſagt ſind [z. B. „mich dürſtet," „ihr ſollt ihm kein Bein zerbrechen," Joh. 19, 28. 36.] fallen ſpäter. Am einfachſten iſt wohl, zu ſagen, daß der Erlöſer vermuthlich den ganzen bevorſtehenden Act ſeiner Leiden, der ſein irdiſches Leben beſchloß, als Einen auffaßte; der Ausdruck: τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει, wäre dann folgendergeſtalt zu übertragen: „was von mir für dieſes irdiſche Leben geſchrieben ſteht, iſt in der Erfüllung begriffen mit Allem, was es in ſich faßt." Dann fallen jene ſcheinbar noch zukünftigen Momente mit in die Gegenwart hinein.) Mit dieſer letzten ſchweren Zeit, „da die Finſterniß Macht hatte," (Lc. 22, 53.) vergleicht nun der Heiland die frühere des Segens. Die Schilderung jener Segenszeit wird in Worten entworfen, die aus der Inſtruction der Apoſtel (Mt. 10, 9. 10.) entnommen ſind. (Vergl. im Comm. Th. I. S. 325.) Alles Aeußere fiel ihnen damals ohne Sorge zu, und die Fülle im Aeußern war ein Bild von den ſtrömenden Kräften des Geiſtes im Innern. Dieſer Segenszeit tritt aber nun die Zeit des Kampfes und der Noth entgegen, in der man ſorgſam Alles, was man herbeiſchaffen kann, bereiten muß. So weit iſt nun der Zuſammenhang klar und der Sinn der bildlichen Rede leicht verſtändlich. Schwierig aber iſt der Zuſatz: ὁ μὴ ἔχων, πωλησάτω τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ καὶ ἀγορασάτω μάχαιραν, ſammt der Bemerkung und der Antwort Jeſu. Was nämlich zuerſt das μὴ ἔχων anlangt, ſo ſteht es offenbar dem ἔχων gegenüber; wozu aber dieſer Gegenſatz ſey, leuchtet nicht ein. Aus dieſer Schwierigkeit heraus, iſt man auf die Erklärung des ἀράτω gekommen, wornach es heißen ſoll: wegthun, verkaufen; ſo daß der Sinn wäre: wer Taſche oder Beutel hat, verkaufe dieſe, wer ſie nicht hat, verkaufe den Mantel und kaufe ein Schwerdt. Dann fällt aber (um von der Sprachwidrigkeit ganz zu ſchweigen, daß

αἴρειν verkaufen heißen ſolle) der wichtige Gegenſatz mit V. 35. ganz weg. Offenbar will der Herr ſagen: damals konnte Jeder Beutel und Taſche zu Hauſe laſſen, nun aber muß, wer ſie hat, beides mitnehmen. Beſſer faßt man daher die Stelle ſo: wer etwas hat, nehme mit was er kann, auch ein Schwerdt; wer aber nichts hat, der ſuche ſich mit den größten Aufopferungen (ἱμάτιον Bild des Nothdürftigſten) wenigſtens das zu verſchaffen. Man kann dann μὴ ἔχων = οὐδὲν ἔχων = אֲשֶׁר אֵין לוֹ nehmen. Die zweite Schwierigkeit liegt ſodann in der Erwähnung des Schwerdts. Es fällt natürlich auf, daß der Erlöſer, der König des Friedens, ſollte ſeine Freunde zu äußerlichem Widerſtande auffordern wollen. Dazu paßt, wenn es überall denkbar wäre, aber auch gar nicht das: ἱκανόν ἐστι (V. 38.), da doch nur zwei Schwerdter da waren, und eben ſo wenig das Wort Chriſti an Petrus: ſtecke dein Schwert in die Scheide (Mt. 26, 52), als er von demſelben Gebrauch machen wollte. Die Erklärungen der Stelle aus einem Ueberſetzungsfehler, oder indem man μάχαιρα für Schlachtmeſſer nimmt, ſo daß es mit βαλάντιον und πήρα als Werkzeug für eine Reiſe parallel ſteht, ſind offenbar bloß aus Verzweiflung an der Stelle hervorgegangen. Die einzige Weiſe, ſie richtig zu erklären, iſt die, daß man μάχαιρα, eben ſo wie βαλάντιον und πήρα, in bildlichem Sinn nimmt. Beide Ausdrücke können hier nicht aufs Reiſen gehen, weil nichts zu reiſen iſt; ſie bezeichnen bloß das ſich bereiten, rüſten. Eben ſo geht μάχαιρα auf die Vertheidigung, aber nicht auf die leibliche, ſondern auf die geiſtige. Es iſt demnach das Schwerdt des Geiſtes (Epheſ. 6, 17.) gemeint, daß ſie ſich bereiten ſollen. Der Sinn der ganzen Stelle iſt dann dieſer: „früher, in den Tagen des Segens, ſorgte und kämpfte der Herr für euch, ihr durftet nichts bereiten, Alles floß euch zu; jetzt aber, in den böſen Tagen, müßt ihr alle Sorge und Mühe anwenden und demnach, was ihr beſitzt an zweckdienlichen Mitteln fürs geiſtliche Leben, ſammeln; mindeſtens aber braucht ihr das Schwerdt des Geiſtes, um am böſen Tage Widerſtand thun und das Feld behalten zu können; erkauft euch daher daſſelbe mit der äußerſten Anſtrengung, entſaget allem Irdiſchem, auch dem Nothwendigſten, um allein dem Unvergänglichen anzugehören und ſeine Kräfte zu empfangen." (Vergl. über den Unterſchied von guten und böſen Tagen

zu Lc. 22, 53.) Die Jünger nun mißverſtanden dieſen innern Sinn der Worte Jeſu, ſie dachten an eiſerne Schwerdter und äußerten, einige hätten ſie ſchon. Der Erlöſer fühlte, daß es nutzlos ſeyn würde, in ſolchem Moment ſich in ausführliche Deductionen des Einfachſten einzulaſſen; die Jünger waren ſchon zu benommen, als daß zu hoffen ſtand, ſie auf den richtigen Standpunkt der Beurtheilung bringen zu können; er ſprach daher ſein: ἱκανόν ἐστι aus, wie man Kindern eine ausweichende Antwort ertheilt, wenn man die Unmöglichkeit empfindet, ſich ihnen verſtändlich zu machen. Es beſchließt nemlich die Phraſe: ἱκανόν ἐστι, eine Art Doppelſinn, indem ſie eben ſo gut auf die zwei Schwerdter ſich beziehen kann, in der Bedeutung: „zwei Schwerdter reichen hin!“ — als auch auf die ganze Unterhaltung, in dem Sinn: „es iſt genug von dieſer Sache, ich ſehe, ihr verſteht mich doch nicht.“ Die Annahme einer Ironie, in dem Sinn: „ja, eure zwei Schwerdter reichen hin, das wird eine ſchöne Vertheidigung werden,“ ſcheint mir für die ernſte Stimmung des Herrn nicht paſſend zu ſeyn. (Im Hebr. entſpricht dem ἱκανόν der Ausdruck רַב, in den Formeln: רַב עַתָּה, לָכֶם רַב, oder רַב לָךְ. Vergl. Geſenius im Lex. unter רַב.)

Den Schluß der Erzählung vom letzten Mahle des Herrn macht dann endlich die Geſchichte der Einſetzung des h. Abendmahls (Mt. 26, 26—29. Mr. 14, 22—25. Lc. 22, 19. 20. Vergl. mit 1 Kor. 11, 23—26), für welche die unmittelbar vorhergehenden Buß- und Ermahnungsreden Jeſu gleichſam die Beichtpredigt bilden, welche die Jünger zu ernſter Selbſtprüfung leiten ſollte. (1 Kor. 11, 28.) Nachdem Judas ſich entfernt hatte und alles Nöthige beſprochen war, ſchritt der Erlöſer zur Stiftung einer heiligen Handlung, die er zur ewigen Erinnerung, bis zu ſeiner Wiederkunft, ſeiner Kirche hinterließ. In der verborgenſten Stille des kleinen Kreiſes der Seinen vollzog der Erlöſer die unſcheinbare Handlung, die aber von welthiſtoriſchem Intereſſe werden ſollte *). Leider iſt aber eben das Mahl der Liebe

*) Das Abendmahl hat, wie manche zu glauben ſcheinen, ſein außerordentliches Intereſſe nicht rein hiſtoriſch bloß darin, daß über daſſelbe im Laufe der Jahrhunderte ſo viel gekämpft und geſtritten iſt, und Millionen es als ein köſtliches Kleinod der Kirche betrachtet haben und noch betrachten;

bis auf die Gegenwart Veranlaſſung zu den heftigſten und langwierigſten Streitigkeiten geworden unter allen, von denen die Kirchen- und Dogmengeſchichte zu berichten hat*). Die einfachen Worte der Einſetzung haben daher die mannigfaltigſten Auffaſſungen ſich gefallen laſſen müſſen. Die Exegeſe würde indeß ganz ihre Aufgabe verkennen, wenn ſie ſich in das Detail der Erklärungen einlaſſen wollte, welche zur Unterſtützung der einen oder andern Partheimeinung erfunden ſind. Es iſt das Geſchäft der Dogmengeſchichte, darüber zu berichten. Die Exegeſe ſoll vielmehr zunächſt nur den Leſer einfach in die Ideenreihe zurückverſetzen, welche der Herr beim Sprechen der Worte und die Jünger beim Hören derſelben gehabt haben müſſen. Freilich aber muß der Interpret dabei ſeine individuelle Anſicht im Verhältniß zu den herrſchenden offen darlegen. Hierbei iſt indeß zunächſt nicht zu überſehen, daß die begriffliche Anſicht der Jünger vom Sacra-

ſondern es hat vornemlich ſeine Bedeutung rein in ſich ſelbſt. Eins der tiefſten metaphyſiſchen Probleme, die Frage vom Verhältniß des Geiſtes zur Materie, kommt, wie bei der Auferſtehung und Verklärung des Fleiſches überhaupt (vergl. zu Mt. 21, 1.), ſo auch namentlich bei der Lehre vom h. Abendmahl zur Sprache. Aus den verſchiedenen Grundanſichten über dieſes Problem entwickelten ſich auch eben deshalb die verſchiedenen Theorien über das Abendmahl. In der katholiſchen Lehre von der Transſubſtantiation erſcheint der die Materie im Geiſt verflüchtigende Idealismus, in der Zwingli'ſchen Anſicht der ſtarre, Geiſt und Materie abſolut trennende Dualismus, in der lutheriſch-calviniſchen Auffaſſung dagegen ſpricht ſich der ächte Realismus aus, der Geiſt und Materie weder verwechſelt, noch trennt, ſondern beide in ihrer wahren Verbindung und Zuſammengehörigkeit auffaßt. Die Lehre von den zwei Naturen in Chriſto iſt demnach das Vorbild für die Lehre vom Verhältniß des Höhern und Niedern im Abendmahl; wie in Chriſto Göttliches und Menſchliches vereinigt iſt, ohne daß Eins durch das Andere aufgehoben würde, ſo auch verbindet ſich im Abendmahl das Wort Gottes mit der Materie und weiht es zum Sacrament. Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, in dieſem Worte Auguſtin's liegt der einzig richtige Kanon für die Lehre von den Sacramenten.

*) Die neueſten Schriften über das Abendmahl ſind, von Scheibel, Breslau 1823; von Schulz, Leipzig, 1824; von Schultheß, Leipzig, 1824; von Lindner, Leipzig 1831. Eine Reviſion über die neueſten Verhandlungen über die Lehre vom Abendmahl hat Sartorius gegeben in der evang. K. Zeitung Jahrg. 1832. Maiheft.

ment des Altars bei der Einſetzung des h. Mahls ſelbſt nicht wohl als vollendet gedacht werden kann. Es iſt vielmehr höchſt wahrſcheinlich, daß dieſe die Fülle der Ideen, welche der Erlöſer mit ihr verband, keineswegs erfaßten. Wir finden ſie ja vor der Ausgießung des heil. Geiſtes in allen Beziehungen noch ſo unentwickelt, daß wahrſcheinlich iſt, ſie werden den tiefen Sinn der Handlung erſt nach derſelben ganz gefaßt haben, zumal da wir gar keine Veranlaſſung haben, anzunehmen, Chriſtus habe mit der Handlung eine Erklärung über ihr Weſen verbunden. Tröſtlich iſt dieſe Betrachtung in ſo fern, als ſich daraus ableiten läßt, daß nicht der Grad der Reinheit der Vorſtellung von dem Weſen des Abendmahls den Segen ſeines Genuſſes bedingt (vorausgeſetzt, daß nicht abſichtlich das Auge des Geiſtes vor dem Richtigen verſchloſſen wird), ſondern die Lauterkeit der Sehnſucht nach Kraft und Stärkung von oben. Demnach können auch Glieder aller Verfaſſungen, welche die verſchiedenſten Vorſtellungen vom Abendmahl haben, daſſelbe mit Segen genießen, falls ſie nur Glauben haben, d. h. geiſtige Empfänglichkeit für die von Chriſto dargebotenen Kräfte des Lebens. Sodann aber darf die Exegeſe, um den Leſer der Gegenwart in die Ideenreihe zurückzuverſetzen, die der Herr ſelbſt und die Apoſtel nach ihrer Erleuchtung durch den heil. Geiſt bei der Einſetzung und Feier des heil. Abendmahls hatten, ſich nicht losgetrennt dünken von der kirchlichen Praxis, den authentiſchen Erklärungen der Schrift über das Weſen des Abendmahls und von dem allgemeinen Zuſammenhange der chriſtlichen Lehren. In dem einen, wie in dem andern Fall muß ſie in Irrthum gerathen. Was nämlich zuerſt die kirchliche Praxis anlangt, ſo muß dieſelbe hier deshalb zur Sprache kommen, weil von einer zu wiederholenden Handlung die Rede iſt. Wollte ein Exeget die Relationen des Mt. und Mr. allein und bloß grammatiſch erklären, ſo könnte er folgern, Chriſtus habe bloß mit einer ſymboliſch ſeinen Tod darſtellenden Handlung von ſeinen Jüngern Abſchied nehmen wollen, an eine Wiederholung dieſes Mahls habe er gar nicht gedacht. Aus Joh. 13, 14 — 17. könnte er dagegen folgern, das Fußwaſchen habe nach Jeſu Abſicht wiederholt werden ſollen. Die kirchliche Praxis der alten Kirche aber,

die von den Apoſteln, welche wir als authentiſche Interpreten der Meinung des Herrn anſehen müſſen, begründet ward, zeigt von beiden gerade das Gegentheil. Und da die Berichte des Lc. und Paulus auch den beſtimmten Befehl der Wiederholung in den Einſetzungsworten haben, ſo iſt klar, daß Mt. und Mr. ſelbſt ihn, aus der kirchlichen Praxis bei ihren Leſern bekannt, vorausgeſetzt haben. Was zweitens die authentiſch gegebenen Erklärungen anlangt, ſo iſt beſonders 1 Kor. 10, 16 — 22. 11, 23 — 29. und in gewiſſer Beziehung (worüber das Nähere im Comm. z. d. St. bemerkt wurde) auch Joh. 6. dahin zu zählen. In dieſen Stellen wird dem Abendmahle ein ſpecifiſcher geiſtiger Character zugeſchrieben, es wird eine Prüfung ſeiner ſelbſt vor dem Genuß deſſelben gefordert und Segen oder Fluch an daſſelbe geknüpft. Dadurch wird die Zwingli'ſche Anſicht, daß das Abendmahl bloß ein Gedachtnißmahl ſey, gleich von vorn herein ausgeſchloſſen, weil derſelben zufolge kein ſpecifiſcher Character im Abendmahle denkbar iſt. Zur Beſtimmung der Frage endlich, wie ſich das ſpecifiſch Höhere im Abendmahl zu den Elementen verhalte, wird nothwendig Berückſichtigung des Zuſammenhanges erfordert, in dem die Lehre mit dem ganzen übrigen Lehrkreiſe des Evangeliums ſteht, nach dem Grundſatz der Auslegung nach der Analogie des Glaubens. Vorzüglich kommen bei der Lehre vom Abendmahl zur Sprache die bibliſchen Lehren vom Verhältniß von σάρξ und πνεῦμα überhaupt und von der Verklärung des Leibes insbeſondere. Wo nun die bibliſche Lehre von der Auferſtehung und dem σῶμα πνευματικόν (1 Kor. 15, 44 ff.), das in ihr die Gläubigen erhalten, geläugnet wird, und wo man Geiſt und Leib in ſtarrem Dualismus, ohne irgend eine Annäherung zu geſtatten, aus einander hält, da muß natürlich das Specifiſche im Abendmahl in eine allgemeine geiſtige Wirkung, wie ſie ſich auch im Gebet kund gibt, verflüchtigt werden. Eben ſo zeigt ſich die katholiſche Verwandlungstheorie auch ſchon nach der Analogie des Glaubens als irrig, denn wie der Fleiſch werdende Logos (Joh. 1, 14.) die σάρξ nicht in ſich verwandelte, oder ſich in die σάρξ, ſondern wie ſtets, auch im Zuſtande der Verklärung des σῶμα Chriſti, Menſchliches und Göttliches in ihm vereinigt iſt, ſo eben auch im Abendmahle. Nach der monophyſitiſchen Transſubſtantiationslehre der Katholiken erſcheint denn auch das Abendmahl als ein wie-

derholtes Opfer, wozu aber der Umſtand ſchon nicht paßt, daß dann Chriſtus ſich ſelbſt vor dem wahren Opfer, das er auf Golgatha brachte, geopfert hätte, weil er das Abendmahl vor ſeinem Tode einſetzte. Mit Recht aber kann man die urſprüngliche Einſetzung des Abendmahls, wie die Opfer des A. T., als Vorbild auf den kommenden Opfertod Chriſti betrachten, wie man die ſtets erneute Wiederholung deſſelben als ein Nachbild deſſelben anſehen darf *). Immer aber iſt dies nur eine von den vielen Beziehungen, die im Abendmahl, wie in einem Blüthenkranze, verknüpft ſind, und zwar nicht die weſentlichſte unter ihnen. — Dem Geſagten zufolge halte ich allerdings die Auffaſſung des h. Abendmahls von Luther für diejenige, welche im Weſentlichen ſowohl mit der kirchlichen Praxis, als auch mit den authentiſchen Erklärungen der Einſetzungsworte und dem Zuſammenhange der Schriftlehren übereinſtimmt. Nach meiner Ueberzeugung lehrt die Schrift, daß in dem h. Abendmahl der mit ſeiner verklärten Menſchheit zur Rechten Gottes ſitzende Erlöſer eben dieſes ſein verklärtes leibliches Weſen, das freilich nie vom geiſtigen und göttlichen Seyn getrennt werden kann (ſein vergeiſtigtes Fleiſch und Blut), den Gläubigen mittheilt, als ein φάρμακον τῆς ἀθανασίας, wie Ignatius es nennt, einen Keim des neuen Lebens auch für den aufzuerweckenden Leib derſelben. (Vergl. zu Joh. 6, 54 ff.) Abweichend von der lutheriſchen Anſicht iſt aber die meinige darin, daß mir 1) nicht in der Idee des Abendmahls zu liegen ſcheint, daß Alle, die es genießen, den Leib des Herrn empfangen. Wiewohl nemlich der Leib des Herrn genoſſen wird, ſo wird er doch nicht mündlich emfangen (wie Luther ſagt, vergl. die Stelle bei Scheibel vom Abendmahle S 344.), da es ein geiſtiger Leib iſt. Wo demnach

*) Dieſen nachbildlichen Charakter des Abendmahls will vermuthlich Scheibel auch nur hervorheben, wenn er das Abendmahl als Opfermahl geltend gemacht wiſſen will. Nur ſoll dieſer Ausdruck wohl zugleich die Idee bemerklich machen, daß, wie man durch ein Opfermahl ſich verband zu irgend einem gemeinſchaftlichen Zweck, ſo das Abendmahl das geiſtlich-leibliche Bindungsmittel für die Gläubigen ſeyn ſoll. Paulus macht 1 Kor. 10, 17. dieſe Beziehung ausdrücklich geltend, indem er die vielen Gläubigen als Einen Leib auffaßt, (wie viele Körner Ein Brod bilden,) weil ſie Eines Brodes theilhaftig ſind.

die Organe für den geiſtigen Leib fehlen, der Mund des Glaubens, wo überall kein neuer, geiſtiger Menſch durch die Taufe geboren iſt, der genährt werden konnte, da kann auch der Leib des Herrn nicht genoſſen werden. (Ueber 1 Kor. 11, 29., wodurch man das Gegentheil zu beweiſen ſucht, vergl. den Comm. z. d. St.) 2) Daß nach meiner Ueberzeugung nicht der ganze Chriſtus, und zwar der am Kreuz geſtorbene*), im Abendmahl genoſſen wird, ſondern eine Wirkung von ihm, und zwar von dem verklärten Erlöſer. So lange nemlich der Herr auf Erden wandelte, war ſein Körper zwar in der Verklärung begriffen, aber nicht in ihr vollendet; es war in ihm noch die possibilitas moriendi; erſt nach der Auferſtehung trat die impossibilitas moriendi ein. Die Anſicht, daß der ganze Chriſtus im Abendmahl gegenwärtig ſey, leitete auf die Lehre von der Ubiquität des Leibes Chriſti und der Rechten Gottes, die in der Art, wie Luther ſie aufſtellte, nicht bibliſch iſt; das Wahre in dieſer Vorſtellung iſt nur das, daß der Herr nach der Vereinigung der Naturen auch mit ſeiner Menſchheit allenthalben hin wirkt. Wie die Sonne überall hin ihre Strahlen einſendet, ſo haucht der Erlöſer eine belebende Kraft von ſich, die, göttlich und menſchlich zugleich, auch den Menſchen nach Geiſt, Seele und Leib zu verklären im Stande iſt, und die aufgenommen wird, wo Organe für dieſelbe vorhanden ſind. Jede Wirkung Chriſti enthält aber die Kraft, ihn ganz im Gemüth zu produciren**), wie der Funke

*) Vergl. über das: *σῶμα ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, αἷμα ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον*, das auf dieſe Vorſtellung geleitet hat, die nachfolgende Erklärung des Einzelnen.

**) Dieſer Gedanke iſt nicht zu überſehen, indem ohne denſelben meine Anſicht mißverſtanden werden würde, wenn ich ſage, nicht der ganze Chriſtus iſt im Abendmahl gegenwärtig, ſondern ſeine Wirkung. In der Lehre Luther's von der Ubiquität des Leibes Chriſti liegt allerdings auf der einen Seite etwas an doketiſchen Menophyſitismus Grenzendes und inſofern iſt ſie irrig, aber auf der andern Seite hatte Luther auch, indem er ſie aufſtellte, etwas ganz Richtiges vor Augen, nemlich die nothwendige Vorausſetzung, daß die verklärte Leiblichkeit Chriſti der allgegenwärtigen Wirkſamkeit des Sohnes Gottes müſſe folgen können, wenn von einer realen Gegenwart des Fleiſches und Blutes Chriſti im Abendmahl ſollte die Rede ſeyn. Dieſen letztern Gedanken können wir aber feſthalten, ohne die lutheriſche Lehre von der Ubiquität Chriſti und der Rechten Gottes re-

die Flamme erzeugen kann, von der er ſtammt. (Vergl. zu Joh. 4, 14.) Wie demnach in der Perſon des Erlöſers die göttliche und die menſchliche Natur unmiſchbar, aber auch untrennbar vereinigt ſind, eben ſo iſt im Abendmahl die Kraft Chriſti mit Brod und Wein verbunden, ohne daß eins die Weſenheit des andern aufhöbe oder auch nur alterirte.

Betrachten wir hiernach die einzelnen Berichte über das Abendmahl, ſo iſt zuvörderſt klar, daß 1 Kor. 11, 23 ff. als die Hauptſtelle anzuſehen iſt. Denn nicht nur berichten Mt. und Mr. kürzer, die Belehrung aus der kirchlichen Praxis vorausſetzend, während bei Joh. die Geſchichte der Einſetzung des h. Abendmahls ganz fehlt, da Joh. 6. nur beziehungsweiſe auf das Abendmahl geht (vergl. über die Gründe dieſer Auslaſſung zu Joh. 13, 1.), ſondern auch Lc. (wiewohl im Ganzen offenbar dem Paulus folgend, beſonders wegen des: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν Lc. 22, 19.) tritt zurück, und vor Allem erklärt der Apoſtel (1 Kor. 11, 23.), daß er auf unmittelbare Weiſe vom Herrn, eben für die kirchliche Praxis, Belehrung über das Abendmahl empfangen habe. Man kann daher ſagen, der Erlöſer ſelbſt gibt über die Abſicht bei der Stiftung des Abendmals in jener Stelle Aufſchluß (Vergl. über das: παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, zu 1 Kor.

---

cipiren zu dürfen, wenn man die individuelle Perſönlichkeit des Gottmenſchen trennt von der von ihm ausgehenden Wirkung. Freilich aber darf dieſe Wirkung nicht als eine von Chriſto abſolut geſchiedene angeſehen und aufgefaßt werden, dann würde es ſo herauskommen, als ſey nicht Chriſtus im Abendmahl, ſondern etwas Anderes, nämlich die Wirkung von ihm. Vielmehr iſt feſtzuhalten, daß alles was in Chriſto iſt und von ihm ausgeht, ſomit auch ſeine gottmenſchliche Wirkung, ſeine Natur theilt. In der Wirkung iſt er nemlich ſelbſt, im Keim, oder in der Fähigkeit der Production ſeiner ſelbſt, wie im Funkeln die Fähigkeit liegt, die größeſte Flamme in empfänglichem Stoff zu erzeugen. Die Seele alſo, welche die reale Wirkung Chriſti in ſich aufnimmt, empfängt damit die Möglichkeit, ihm ähnlich zu werden; das göttliche Saamenkorn in ihm ruft eine neue Geiſtesbildung hervor, die erſt die Seele, dann auch den Leib verklärt, und welche ohne jene Wirkung des Erlöſers nie hätte erzeugt werden können. Die ſtreng lutheriſche Anſicht von der Ubiquität hat Sartorius in dem geiſtvollen Aufſatz (in der evang. Kirche Zeit Jahrg. 1833. Febr.) über die communicatio idiomatum zuletzt vertheidigt. Ueber die Ubiquität der Rechten Gottes vergl. das Nähere zu Mt. 26 62 ff.

11, 23. den Comm.); ſie darf daher bei der Erklärung der Synoptiker nicht unberückſichtigt bleiben. Was ferner die *Form* der Handlung anlangt, ſo wurde ſchon bei der Einleitung zu dieſem Paragraphen bemerkt, daß eine Vertheilung von Brod und ein Herumreichen mehrerer Becher unter dem Abſingen von Pſalmen bei jedem Paſſahmahl gebräuchlich war. Dieſer Sitte gab der Herr eine tiefere Bedeutung, indem er das Brechen des Brodes und das Vertheilen des Weines als Symbole ſeines Opfertodes am Kreuz auffaßte. Nach Ausbildung der Transſubſtantiationslehre lag es nahe, das Abendmahl als factiſche *Wiederholung* des Opfers ſelbſt anzuſehen, eine Auffaſſung, die aber der Praxis der alten Kirche, wie dem Lehrzuſammenhange der Schrift durchaus widerſpricht; es ſollte nur, wie ſchon bemerkt wurde, das *Eine* Opfer, mit dem er vollendet hat Alle, die geheiligt werden (Hebr. 10, 14), *bildlich* darſtellen. Das *Weſen* des h. Abendmahls liegt in dem die äußere Handlung begleitenden *Wort*, das als ein Wort des Herrn Geiſt und Leben iſt und wirkt. (Joh. 6, 63. *Zunächſt* iſt da nun zu merken der von Mt. und Mr. allein bewahrte Ausdruck: λάβετε, φάγετε, πίετε. (Bei Mr. fehlen die beiden letzten Ausdrücke auch. Manche Codd. leſen zwar φάγετε, allein es iſt wohl nur aus Mt. in den Text gekommen.) In dieſen Worten ſpricht ſich die Receptivität von Seiten der Jünger, welche die Gemeine repräſentiren, aus. Chriſtus iſt der Spendende, geiſtlichen Hunger und Durſt mit ſich ſelber Stillende; die Gemeine wird durch ihn genährt. Aus dieſem Verhältniß folgt, daß der Herr ſelbſt Brod und Wein nicht mitgenoſſen haben kann. Es iſt hier von keinem Abſchiedsmahl die Rede, bei dem *Alle* als coordinirt dieſelbe Speiſe zum Zeichen inniger Vereinigung genießen, ſondern von einem Ernährtwerden gleich dem Kinde durch die Mutterbruſt, wobei von keiner Wechſelſeitigkeit die Rede ſeyn kann *). Daraus läßt ſich dann entnehmen, daß nach dem Sinn der heil. Handlung das *Selbſtcommuniciren der Geiſtlichen* (wie es in der katholiſchen Kirche nicht nur, ſondern hie und da auch in der evangeliſchen gebräuchlich iſt) nicht ſtatt haben ſollte. Der fungi-

*) Fälſchlich glaubte dies ſchon *Chryſoſtomus*, der in ſeiner Erklärung des Matthäus (hom. 72.) ſagt: τὸ ἑαυτοῦ αἷμα καὶ αὐτὸς ἔπιε.

rende Geiſtliche ſteht nämlich da an Chriſtus Statt, die das heilige Mahl Genießenden bilden die Gemeine; beim Selbſtcommuniciren müßte der Geiſtliche Beides in ſich vereinigen, was widerſprechend zu ſeyn ſcheint. (Vergl. Rußwurm über das Selbſtcommuniciren der evang. Geiſtlichen. Hanover, 1829.) Wo indeß der Gebrauch einmal exiſtirt und man ſich nicht überzeugen kann, daß er unangemeſſen ſey, da wird der Herr auch zu ſolcher Weiſe der Feier ſeinen Segen ſpenden. Sodann kommt die Bezeichnung des Mitzutheilenden zur Sprache, die Worte: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, τὸ αἷμά μου. In der aramäiſchen Sprache, die Jeſus ohne Zweifel im engſten Kreiſe der Seinigen redete, lauteten die Worte wahrſcheinlich: הוּא בְשָׂרִי, הוּא דָמִי oder wohl richtiger nach Scheibel (a. a. O. S. 135.) זֶה הוּא דָמִי. זֶה הוּא גוּפִי. Mindeſtens iſt גּוּף jedenfalls richtiger, als בָּשָׂר, welches dem griech. σάρξ entſpricht, indem gewiß in dieſen bedeutungsvollen Worten die größte Genauigkeit des Ausdrucks von den Evangeliſten beobachtet ward; wie denn auch alle vier Referenten σῶμα haben, was um ſo auffallender iſt, da das folgende αἷμα eher auf σάρξ leiten mußte, welcher Ausdruck ſich auch Joh. 6. findet. Der Grund, weshalb hier eben σῶμα gewählt ward, läßt ſich aus der Relation des Lucas *) und Paulus erkennen. Der Zuſatz ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, κλώμενον forderte es gebieteriſch. Da nämlich σῶμα den leiblichen Organismus (todt oder lebend) als Totalität bezeichnet, deſſen lebende Subſtanz σάρξ, deſſen todte κρέας heißt, ſo konnte der Begriff des durch den Tod Zerſtörens (den das κλώμενον mit Bezug auf das Zerbrechen der Opferkuchen andeutete) nur auf σῶμα angewendet werden. Vergl. über das ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, ἐκχυνόμενον, in Beziehung auf den verſöhnenden Opfertod Chriſti, wie über περὶ πολλῶν die ausführliche Entwicklung im Comm. Th. I. S. 745 ff. zu Mt. 20, 28.) Der Erlöſer verglich alſo den ganzen Kuchen (מַצָּה), den er zerbrach, mit ſeinem Leibe; nicht aber reichte er Jedem das σῶμα, ſondern wie einen Theil des Kuchens, ſo einen Theil des σῶμα, d. i. σάρξ **). Dem Sinn nach hätte demnach eben ſo gut σάρξ ſtehen

---

*) Die Abhängigkeit des Lc. von Paulus (vergl. Einl. Th. I. S. 19 ff.) ſpricht ſich in den Worten der Einſetzung des Abendmahls unverkennbar aus.

**) Dieſe Auffaſſung von dem Brechen des Brodes beim Genuß, als eines

können, nur wegen der ſymboliſchen Beziehung auf den Tod wählte Jeſus σῶμα = גוף. Bei αἷμα entſtand hier gar keine Schwierigkeit, weil die Ganzheit deſſelben nicht anders bezeichnet werden konnte, als ſein Theil. Wie aber nicht Jeder das ganze σῶμα erhielt, ſo auch nicht Jeder das ganze αἷμα, nämlich nicht den ganzen, die Fülle des Bluts bezeichnenden Becher, ſondern Alle theilten ſich in den einen Becher; der Eine, Chriſtus, vertheilte ſich unter ſie Alle, auf daß Er in ihnen und ſie in Ihm lebten. Αἷμα iſt nun mit σάρξ (für welchen Ausdruck σῶμα in den Einſetzungsworten zu nehmen iſt) die andere Hälfte des phyſiſchen Daſeyns. Während σάρξ das mehr Materielle iſt, wird αἷμα als das die σάρξ Belebende aufgefaßt, als der Träger der ψυχή (1 Moſ. 9, 4. 5 Moſ. 12, 23.) Beides daher mit dem πνεῦμα vollendet die menſchliche Weſenheit. Von der Wirkſamkeit des πνεῦμα, als welche ſich von ſelbſt verſteht, iſt hier nun nicht die Rede; aber σάρξ und αἷμα theilt der Erlöſer ſeinen Gläubigen im Abendmahle mit. Beſondern Nachdruck hat aber natürlich das hinzugefügte Pronomen: σῶμά μου, αἷμά μου. Denn Fleiſch und Blut an ſich iſt kein nütze (Joh. 6, 63. Röm. 7, 18.), es kann nicht einmal das Reich Gottes ererben, viel weniger ſchenken. (1 Kor. 15, 50.) Aber Chriſti Fleiſch und Blut, das unverweslich und herrlich iſt (1 Kor. 15, 42. 43.) hat Kräfte des ewigen Lebens, wer daſſelbe iſſet und trinket, hat Leben in ſich und wird auferwecket am jüngſten Tage. (Joh. 6, 53 ff.) Mit dieſem himmliſchen Fleiſch und Blut alſo ſpeiſet der Herr die Seinen, wie eine Mutter ihre Kindlein mit ihrem Blut nähret in ihrer Brüſte Milch. Schulz (a. a. O. S. 93 ff.) meint, man könne zwar von σώματα ἐπίγεια und ἐπουράνια reden, aber nicht von σὰρξ πνευματική oder dergleichen. Bloß zufällig kommt

Vorbildes vom Untergang des Niedern, um das Höhere hervorzurufen, findet ſich auch bei Dſchelaleddin (in Tholuck's Blüthenſamml. S. 101.), der ſingt:

Wenn die Blüthe fällt, erhebt die Frucht ihr Haupt,
Wenn der Körper bricht, erhebt der Geiſt ſein Haupt.
So iſt Untergang ſtets der Erſcheinung Loos,
Nie ſonſt ſteigt das Ewige aus ihrem Schooß.
Muß in Stück' doch auch das Brod gebrochen ſeyn,
Soll der Leib des Brodes als Nahrung ſich erfreun.

der Ausdruck allerdings im N. T. nicht vor, aber ein σῶμα beſteht doch nothwendig aus σάρξ, es ſey nun grob irdiſcher oder verklärter Natur; und alſo iſt nicht abzuſehen, weshalb das Epitheton nicht auch zu σάρξ geſetzt werden könnte. Nach ſeinem Dualismus, der zwiſchen Materie und Geiſt abſolut ſcheidet, hätte aber Schulz conſequenterweiſe behaupten müſſen, es könne auch kein σῶμα πνευματικόν geben *), denn Geiſt und Leib ſind ein für allemal neben einander, nicht in einander nach dieſem Syſtem, das freilich die heilige Schrift nicht kennt.

Nach dieſer Begriffsbeſtimmung von σῶμα und αἷμα fragt ſich nun aber, wie bei der Stiftung des h. Mahls Jeſus von ſeinem verklärten Leibe habe reden können, da er noch den ſterblichen Leib trug? Die Ausdrücke bei Lc. und Paulus ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, ἐκχυνόμενον, ſcheinen die Meinung zu begünſtigen, daß es nicht der verklärte Leib war, ſondern der natürliche, leidensfähige, ans Kreuz geſchlagene, den der Herr mittheilen will. Allein die eifrigſten Vertheidiger dieſer Anſicht wollen doch eben auch, daß der Leib des Herrn Kräfte des ewigen Lebens mittheile, er kann alſo nicht dem verweslichen, ſündlichen Leibe des Menſchen gleich ſeyn; die Behauptung, es ſey der ans Kreuz geſchlagene Leib des Herrn, iſt ihnen nur in ſofern wichtig, als ſie der Meinung von einem idealen, ätheriſchen, doketiſchen Leibe dadurch entgegentreten wollen, um die Realität des Leibes Chriſti feſtzuhalten. Und in dieſer Beziehung iſt in jener Behauptung volle Wahrheit, nur würde dieſe Wahrheit zweckmäßiger anders ausgedrückt, ſo daß man zwar die Realität und die Identität des Leibes des Herrn vor und nach der Auferſtehung nachdrücklich gegen alle doketiſche Irrthümer behauptete, aber doch wohl unterſchiede zwiſchen dem verklärten und nicht verklärten Körper Chriſti. Die Mit-

*) Man müßte denn σῶμα = οὐσία nehmen, wie Tertullian corpus (= substantia) braucht, und deßhalb vom spiritus ſagt, est corpus sui generis. Schulz ſcheint mit dem Begriff σῶμα nur den abſtracten Gedanken von etwas Ganzem, Abgeſchloſſenem zu verbinden; aber was iſt darnach ein σῶμα πνευματικόν; was individualiſirt denn den Geiſt wohl anders als der Leib? Die gnoſtiſche Lehre von einem ὅρος, d. i. von einem die Geiſter individualiſirenden, in ſich abgrenzenden Princip, wird niemand erneuern wollen, und doch iſt ſie ein kräftiger Beweis, wie ſchwierig ohne die Annahme einer verklärten Leiblichkeit die Fixirung der geiſtigen Individualitäten iſt.

theilung des Fleiſches und Blutes Chriſti konnte aber natürlich immer nur von dem erſtern ausgehen. Denken wir uns nun die Verklärung des Leibes des Herrn ſich allmälig vollendend (vergl. hierüber im Comm. Th. I. S. 521 ff. zu Mt. 17, 1. und bei der Auferſtehungsgeſchichte), ſo hat die Wirkſamkeit deſſelben vor der Wiederkehr von den Todten gar nichts Auffallendes, ſo wenig als es auffällt, daß der Heiland durch Anhauchen den Geiſt ſchon mittheilte (Joh. 20, 22.), obgleich derſelbe ſpäter erſt ausgegoſſen werden konnte. (Joh. 7, 39.) In dem ſterblichen Leibe ruhte ſchon der unſterbliche, ähnlich, wie in dem Wiedergebornen der neue Menſch lebt, wiewohl noch umhüllt von dem alten; die Auferſtehung war nur die Löſung des Schmetterlings aus der Puppe, in der er ſich ſchon lange ausgebildet hatte.

So bleiben denn nur die Worte τοῦτό ἐστι zu betrachten, welche man ſo lange als den Schlüſſel zum Verſtändniß der ganzen Stelle anſah. Allein Schulz (S. 116 ff.) hat gewiß Recht, wenn er bemerkt, daß aus dieſer Formel weder für die eine noch für die andere Anſicht vom Abendmahl etwas bewieſen werden kann. Sollte freilich die katholiſche Anſicht durch die Schriftworte beſtätigt werden, ſo müßte μετεμορφώθη oder etwas Aehnliches ſtehen. Aber τοῦτό ἐστι kann, rein grammatiſch die Sache angeſehen, eben ſo gut heißen, es bedeutet, als es iſt wirklich, ſo daß zwiſchen Luther's und Zwingli's Anſicht bloß nach dieſen Worten nicht entſchieden werden kann. (Unter den zahlreichen Beiſpielen, die Schulz anführt, vergl. man nur folgende von τοῦτό ἐστι, 1 Petr. 1, 25. Philem. V. 12. Lc. 12, 1. Hebr. 10, 20. und vom tropiſchen Gebrauch von εἶναι überhaupt Joh. 15, 1. 5. 14, 6. 10, 7. 9. öfter.) Nur kann es eben ſo gut die andere Bedeutung haben, „es iſt in That und Wahrheit." In unſerer Stelle iſt kein entſcheidendes Moment für die eine oder andere Anſicht gegeben, nur die authentiſchen Erklärungen der Schrift und ihr Lehrzuſammenhang, verbunden mit der älteſten kirchlichen Praxis, müſſen hier zur Entſcheidung für die ſtrenge Auffaſſung der Worte führen.

V. 27. 28. iſt nur noch des Ausdruckes αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης bei Mt. und Mr. Erwähnung zu thun, wofür bei Lc. und Paulus ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι ſteht. Beide Formeln ſind im Weſentlichen nicht verſchieden. Beide faſſen nur die

beſondere Relation des vergoſſenen Blutes des Erlöſers zu der geſtifteten καινῇ διαθήκῃ des neuteſtamentlichen Lebens auf. Es fragt ſich nur, worin dieſe Relation eigentlich begründet liege? Offenbar in der ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, denn ohne Blutvergießen geſchieht keine Vergebung. (Vergl. über dieſen Gedanken zu Hebr. 9, 22.) Im N. T. wird die Sünde nicht mehr unter göttlicher Geduld behalten, wie unter der Oeconomie des A. T. (Röm. 3, 25.), ſondern durch die Verſöhnung Chriſti, die ſein Opfertod vollendete, ward ſie aus dem Mittel gethan (Kol. 2, 14.), indem er ward ein Fluch für uns. (Galat. 3, 12.) In ſofern alſo das neue Verhältniß der Menſchen zu Gott durch das Blutvergießen des Herrn begründet ward, konnten beide obige Ausdrucksweiſen gewählt werden *). Die Behauptung, daß der Herr ſeinen Tod hier nicht als ein Sühnopfer, ſondern als ein Bundesopfer darſtelle (die Dr. Paulus noch in der Recenſion von Uſteri's Paul. Lehrbegriff in den Heidelb. Jahrbüchern 1831, September S. 844. ausſpricht,) wird durch den ausdrücklichen Zuſatz: ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Mt. 26, 28.) hinlänglich widerlegt. Lc. und Paulus haben nur allein den beſtimmten Befehl: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 1 Kor. 11, 26. beſtimmt die Art des Andenkens, ſo wie den Termin näher. Jene ſoll ſich vorzugsweiſe auf den Tod beziehen, als worin ſich die verſöh-

---

*) Lindner (in ſeiner Schrift über das Abendmahl, Leipz. 1831.) hat in Folge dieſer Stellen die Anſicht aufgeſtellt, daß dasjenige, was Chriſtus im Abendmahl mittheile, eben die Vergebung der Sünden ſey. Dieſe Vorſtellung iſt aber ſicher falſch. Allerdings iſt da, wo Chriſtus iſt, Vergebung der Sünden, und da er im Abendmahl gegenwärtig iſt, kann es nicht ohne Sündenvergebung ſeyn; aber darin beruht nicht ſein ſpecifiſcher Character, vielmehr ſetzt es die Sündenvergebung voraus, als die negative Seite, und ergänzt ſie durch die poſitive, nämlich die Mittheilung des neuen höhern Lebens. Die allgemeine Vergebung der Sünden wird nämlich in ſofern vorausgeſetzt, als nur Getaufte und Gläubige das Abendmahl genießen dürfen; die fortgehende tägliche Sündenvergebung iſt durch das vor der Einſetzung des Abendmahls hergehende Fußwaſchen ſymboliſirt, von dem die Beichte mit der Abſolution das Nachbild iſt. Zum Genuß des Abendmahls kommt alſo der Chriſt als einer der Vergebung der Sünden bereits empfangen hat, in dem der Keim des neuen Lebens bereits ruht, der nun aber in dieſem neuen Leben durch himmliſche Speiſe genährt und gekräftigt werden muß.

nende, hoheprieſterliche Thätigkeit Chriſti concentrirte; **dieſer** ſoll reichen bis an die παρουσία (ἄχρις οὗ ἔλθῃ). Den großen Act der vollzogenen Verſöhnung der Welt auf Golgatha ſollte demnach die Feier des h. Abendmahls ſtets im Bilde wiederholen und dadurch der Welt predigen (καταγγέλλετε τὸν θάνατον τοῦ κυρίου), daß ſie verſöhnt ſey; wie jedes Opfer unter der Oeconomie des A. T. predigte, daß Adam gefallen und eine Herſtellung der menſchlichen Natur nothwendig ſey. Während aber dieſes Opfer nur die Sehnſucht weckte nach Vergebung der Sünden, nährt das h. Mahl thatkräftig den Menſchen mit dem lebendigen Brode, das vom Himmel kam, um der Welt das Leben zu geben. Das Abendmahl ſetzt demnach nothwendig die **Taufe** voraus, aber nicht umgekehrt die Taufe das Abendmahl. Nur der leiblich Geborne kann leibliche Speiſe genießen, ſo vermag auch nur der geiſtig Geborne geiſtige Speiſe zu genießen. Wie aber der Act der Geburt ein **einmaliger** iſt, während der Genuß der Speiſe häufig wiederholt wird, ſo iſt auch die Taufe nur **einmal** zu vollziehen, während das Abendmahl öfter gefeiert werden muß. Scheinbar ſpricht zwar gegen dieſes Verhältniß, daß das Abendmahl vor der Taufe eingeſetzt zu ſeyn ſcheint und zwar das Abendmahl noch vor der Verklärung Chriſti. (Vergl. zu Mt. 28, 18.) Allein erwägt man nur, daß die Taufe doch ſchon früher von Johannes dem Täufer und den Apoſteln geübt ward (vergl. zu Joh. 4, 1 ff.) und dieſelbe nur Mt. 28,18. als bleibender, allgemeiner Gebrauch **für alle Völker** vom Herrn hervorgehoben wird, ſo erledigt ſich dieſes Bedenken. Hätte Jeſus das Abendmahl nach ſeiner Auferſtehung als der Verklärte eingeſetzt, ſo hätte dies leicht eine doketiſche Auffaſſung des Abendmals zur Folge haben können. Je näher aber dieſelbe ſchon an ſich lag, wie die Geſchichte der erſten Jahrhunderte zeigt, deſto ſorgfältiger mußte ſie hier vermieden werden.

29. Der Zweck dieſer Darſtellung des Todes des Herrn für die Sünde der Welt in der Form des Abendmahls konnte nun nur ſo lange Bedeutung haben, als der Herr von ſeiner Gemeine hienieden getrennt war. Nach ſeiner glorreichen Rückkehr mußte ſich das Mahl anders geſtalten. Darauf deutet der Schluß der Rede des Herrn nach Mt. und Mr. hin, dem zufolge der Herr erklärt: „erſt in dem Reiche ſeines himmliſchen Vaters wieder vom

Gewächs des Weinſtocks trinken zu wollen.“ (Vergl. über die richtige Stellung dieſer Worte zu Lc. 22, 16. Es iſt nicht zu überſehen, daß Lc. die Worte dreimal hat [22, 16. 18. 30.], wodurch ſehr wahrſcheinlich wird, daß der Herr ſie bei dem letzten Mahle mehrmals ſprach.) Aus dieſen Worten könnte man aber glauben, folgern zu dürfen, daß doch der Herr ſelbſt das Abendmahl mitgenoſſen habe. Allein die Worte σῶμα μου, αἷμά μου widerſtreben dieſer Annahme immer zu ſehr; einfacher ſagt man daher, das πίειν ἐκ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου *), geht auf den frühern Genuß der Weinbecher (Lc. 22, 17.), aus denen auch der Herr trank. Hierauf führt auch beſonders Lc. 22, 16., wo es vom Paſſahlamm heißt: οὐκέτι οὐ μὴ φάγω ἐξ αὐτοῦ, ἕως ὅτου κ. τ. λ. Hier iſt klar, daß nicht vom Brode im Abendmahl die Rede ſeyn kann, ſondern vom Paſſahmahl; ſo daß alſo der Sinn der Worte dieſer iſt: „im Reiche Gottes werde ich ein neues Paſſahmahl mit euch feiern.“ Was dieſe Idee ſelbſt betrifft (vergl. die im erſten Theil des Comm. darauf ſich beziehenden Bemerkungen zu Lc. 22, 30.), ſo hat man ſich gewöhnt, dem herrſchenden Idealismus gemäß, der Auferſtehung und Verklärung des Fleiſches verſchmäht, darin bloß die allgemeine Vorſtellung der Freude feſtzuhalten. „Dort werden wir uns inniger, geiſtiger an einander freuen, als hier.“ Man ſollte aber doch wahr genug ſeyn, zu geſtehen, daß für dieſen Gedanken dann ſehr mißverſtändliche Ausdrücke (namentlich für die, wie man meint, in den grob materialiſtiſchen Meſſiasanſichten befangenen Jünger) gewählt wurden. Mehr bei der grammatiſchen Wahrheit (man beachte beſonders das ὅταν αὐτὸ πίνω καινόν) bleiben ohne Zweifel diejenigen **), welche geſteben, hier leuchtet die jüdiſche Idee von einem Mahle durch, das im meſſianiſchen Reich, wo auch das Phyſiſche verklärt ſeyn wird, ſtatt haben würde. Der Schriftlehre am gemäßeſten iſt aber zu ſagen, daß dieſe Idee ſelbſt vom Hochzeits-

*) Man bemerke wohl, Jeſus ſagt nicht: ἐκ τούτου τοῦ ποτηρίου, ſondern: ἐκ τούτου τοῦ γεννήματος. Das οὗτος macht offenbar den Gegenſatz mit καινός, und die Rede geht daher in dieſen Worten auf das Mahl im Allgemeinen zurück.

**) Die Erklärung dieſer Stelle von dem Zuſammenſeyn Chriſti mit ſeinen Jüngern nach ſeiner Auferſtehung iſt ganz unſtatthaft, indem dieſe Zeit nie allein βασιλεία τ. Θ. heißt.

mahl des Lammes (δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου, Offenb. 19, 9.) ihre innere Wahrheit hat. Jede Beſorgniß vor Materialismus beſeitigt hierbei hinlänglich die Bemerkung, daß in der Welt der Verklärung Alles verklärt iſt, demnach auch die Idee eines Bundesmahls mit dem Herrn in der Welt der Auferſtehung verklärt aufgefaßt ſeyn will. So gefaßt, beſchließt dann dieſer Gedanke trefflich das Mahl überhaupt; denn über die Zeit der allmäligen Entwicklung des ſenfkornartig in dem κόσμος ſich unter vielem Kampf und Streit herausbildenden Gottesreiches hinausreichend, verſetzt der Herr ſich mit den Seinen in die vollendete Harmonie des Lebens, in der auch die κτίσις dem Innern entſprechend erſcheint (vergl. zu Röm. 8, 18 ff.) und das Paradies hergeſtellt iſt. Wie daher im Paradieſe nur Pflanzennahrung im Gebrauch war, ſo ſtiftete auch der Heiland wieder ſtatt des blutigen Paſſah's ein unblutiges Mahl von den einfachſten Nahrungsmitteln, unter denen die höhern Kräften des Lebens ſich dem Menſchen auf ähnliche Weiſe einflößten, wie er einſt von dem Genuß der Frucht in die Gewalt des Todes gerathen war. Mit dem Blick in das wiederhergeſtellte Paradies ging denn der Herr getroſt dem Cherubsſchwerdt entgegen, das jedem durchs Herz dringen muß, der in daſſelbe eingehen will, deſſen Schrecken aber Jeſus für alle überwunden hat, die ſich im Glauben ſein Verdienſt zueignen.

§. 2. Jeſu Kampf in Gethſemane und Gefangennehmung.

(Mt. 26, 36—56. Mr. 14, 32—52. Lc. 22, 40—53. Joh. 18, 1—11.)

Nach beendigtem Mahl*), an das ſich, wie oben ſchon erinnert wurde, die von Johannes mitgetheilten Reden (Cap. 14—17.) anſchloſſen (welche zweifelsohne noch in dem Speiſeſaal ſelbſt geſprochen wurden), eilte nun der Erlöſer hinaus ſammt den

*) Mt. 26, 30. geht das ὑμνήσαντες auf die Pſalmen, welche zum Schluß des Mahles geſungen zu werden pflegten; man nannte ſie das große Hallel. (Vergl. die obige Darſtellung von dem Gange der jüdiſchen Paſſahfeier.)

Seinen aus der Stadt, von der nun ſeine Gnadengegenwart wich. Jeſus gieng über den Bergſtrom Kidron nach dem Oelberge. (Κεδρὼν = קִדְרוֹן von קָדַר dunkel, ſchwarz ſeyn; vielleicht iſt der Name von der Tiefe des dichtverwachſenen Waldthals, in dem der Bach ſtrömte, abzuleiten. Die Lesart τῶν Κέδρων rührt ſicher nur von unwiſſenden Abſchreibern her, die den Namen für eine Pluralform halten zu müſſen glauben. Der Bach floß zwiſchen der Stadt und dem Oelberge und ergoß ſich ins todte Meer. Im A. T. wird er oft genannt. Vergl. 2 Sam. 15, 23. 1 Kön. 2, 37. 15, 13. 2 Kön. 23, 4. 6. Vergl. über ὄρος τῶν ἐλαιῶν im Comm. Th. I. S. 763. zu Mt. 21, 1.) Hier, auf oder am Oelberge, war ein Landgut (χωρίον, Mt. 26, 36. Mr. 14, 32.) mit einem Garten (κῆπος = גַּן Joh. 18, 1. 2.), den Jeſus häufig mit den Seinen beſuchte und der dem Judas wohl bekannt war; dorthin ging der Herr. (Γεθσημανῆ oder Γεθσημανεί nennen Mt. und Mr. das Landgut, d. i. גַּת שְׁמָנֵא Oelkelter, Oelpreſſe.) Kaum angelangt, zog er ſich aber in die Einſamkeit, tiefer in den Garten zurück; die übrigen Jünger mogten im Hauſe bei dem befreundeten Beſitzer verweilen, nur drei, jene drei Vertrauten, die auch bei der Verklärung gegenwärtig waren (vergl. zu Mt. 17, 1 ff.) folgten ihm und ſchauten ſeinen gewaltigen Seelenkampf an, damit ſie, wie die Höhe, ſo auch die Tiefe des Lebens des Herrn ermeſſen könnten. (Ἀδημονέω von ἀδημῶν, ſorgenvoll, ängſtlich; es iſt ein ſtarker Ausdruck für Angſt, Zagen der Seele. Symmachus braucht es für עָטַף Pſ. 61, 3. und für חָפַז Pſ. 116, 11.)

Hier nun aber ſind wir angelangt an den Moment, welchen wir als den Beginn des Leidens Chriſti im engern Sinn des Worts betrachten können, und es ziemt ſich, hier einen Ruhepunkt in der Betrachtung des Einzelnen zu machen und die Lebensentwicklung des Heilandes im Großen zu überſchauen *). Daß

---

*) Vergl. hierüber meinen Aufſatz in Knapp's Chriſtoterpe, Jahrg. 1833. S. 182 ff., der eine weitere Ausführung der hier angedeuteten Gedanken enthält. Ich bemerke noch hier, daß das Symboliſche der Namen Kidron, Gethſemane, Golgatha, nicht zu überſehen iſt. Durch die ganze heilige Schrift zieht ſich die Auffaſſung der Namen als bedeutſamer Bezeichnungen für die Charactere von Perſonen oder Verhältniſſen hin.

nun Leiden ohne Maaß über den Heiligen Gottes hereinbricht, ſcheint weniger auffallend zu ſeyn, denn auch die Edelſten des Menſchengeſchlechts wurden durch Stunden großer Noth und ſchwerer Kämpfe geführt, und am Ende ward das Leiden Jeſu jetzt nur ein ſichtbares, unſichtbar hatte es lange auf ihm gelaſtet*). Das Anſchauen der Sünde der Welt, das Erfahren des Unglaubens, der Liebloſigkeit, des Unverſtandes der Menſchen war lange für das Herz des Sohnes Gottes ein peinliches Leiden, das ſich für die letzten Augenblicke ſeiner irdiſchen Wallfahrt nur gleichſam in größter Höhe concentrirte. Aber wunderbar erſcheint es dem Beobachter, daß der Erlöſer in ſolchen Leiden nicht etwa unerſchüttert ſteht, gleich dem Felſen im Ungewitter, ſondern daß er zagt, wimmert, um Abwendung der Angſtſtunde ſeinen himmliſchen Vater anfleht. Vergleicht man nemlich dieſes Benehmen Jeſu mit dem Betragen anderer, ſelbſt vorchriſtlicher, Weiſen, z. B. des Sokrates, oder edler Märtyrer, wie des Huß, des Polykarpus u. A., ſo ſcheint ſich ja in dieſen mehr Standhaftigkeit und Muth zu offenbaren, als wir in Chriſto entdecken. Zur Verſtändigung dürften folgende Betrachtungen dienen. Zuvörderſt iſt nicht zu überſehen, daß das Evangelium eine Auffaſſung des Lebens eröffnet, der zufolge ſtoiſche Gleichgültigkeit, Härte und Starrheit in Beziehung auf Schmerz und Leiden aller Art nicht als das Höchſte erſcheinen; es ehrt und pflegt vielmehr behutſam die zarten Empfindungen der Wehmuth, des Mitleids, des Schmerzgefühls und ſchämt ſich der Thränen und des wahren, ſchlichten Ausdrucks der Angſt und des Zagens nicht. Indeß iſt hierbei wohl zu bemerken, daß der Herr nicht zagte vor dem rohen Pöbel, welcher ſeinen wahren Schmerzausdruck mißverſtanden haben würde, ſondern nur in Gegenwart ſeiner vertrauteſten Freunde. Jenes wäre gegen das Decorum geweſen, dieſes war nicht dagegen. Sodann iſt das Zagen Jeſu nicht ſowohl ein Beben vor den ſichtbaren Feinden und vor phyſiſchem Schmerz**), ſein Kampf war ein unſichtbares See-

*) Clem. Alex. quis dives salvetur c. 8. edit. Segaar. p. 22. πάσχει δι' ἡμᾶς ὁ σωτὴρ ἀπὸ γενέσεως μέχρι τοῦ σημείου, i. e. usque ad crucem. Der Wandel in einer ſündigen Welt war als ſolcher nothwendig dem Heiligen Gottes ein fortdauerndes Leiden und Mitleiden.

**) Die Anſicht, als ob das bevorſtehende äußere körperliche Leiden

lenleiden, eine Verlaſſenheit von Gott (vergl. zu Mt. 27, 46.), ein Kämpfen wider die Macht der Finſterniß. (Vergl. zu Lc. 22, 53.) Wie nemlich der Erlöſer beim Beginn ſeines Lehramtes durch den Feind von Seiten der Luſt verſucht ward, ſo nun am Ende deſſelben von Seiten der Furcht. (Vergl. im Comm. Th. I. S. 168.) Endlich aber war das Leiden des Herrn nicht etwas nur in ſeine individuelle Lebensentwicklung Hineingehöriges (Hebr. 2, 10.), ſondern es ſtand daſſelbe im Zuſammenhange mit der Entwicklung der Menſchheit im Ganzen. (Vergl. das Nähere zu Mt. 27, 45 ff.) Chriſtus litt und duldete als Repräſentant der geſammten Menſchheit, er trug ihre Schuld, ſo daß ſein Leiden einen ſpecifiſchen, mit keinem andern zu vergleichenden Charakter trägt. Nicht bloß das Zagen an ſich iſt aber das Auffallende in der folgenden Mittheilung über den Herrn, ſondern auch das Schwanken in der innern Stimmung Jeſu. Vergleichen wir nemlich die Glaubensgewißheit und den ſiegenden Muth, die ſich in dem hohenprieſterlichen Gebet (Joh. 17.) ausſprechen, ſo fällt allerdings auf, daß nach wenigen Stunden der Erlöſer in ſolchem innern Kampf erſcheinen konnte, als die vorliegende Stelle ihn uns darſtellt. Es iſt daher begreiflich, daß man auf den Gedanken kommen konnte (Bretſchneider, Uſteri und Goldhorn*) haben dieſe Anſicht beſonders vertheidigt), die Erzählung der Synoptiker von dem Kampf Jeſu auf Gethſemane ſey vielleicht irrig, da nemlich der genaue Johannes, der allein Augenzeuge der Begebenheit war, nichts davon erzählt. (Lc. hat die Erzählung zwar abgekürzt, aber im Weſentlichen doch gleichförmig mit Mt. und Mr.) Indeß gegen die Annahme, daß der Erlöſer gar nicht einen ſolchen innern Seelenkampf gekämpft haben ſollte, dagegen ſprach zu viel, als daß ſie ſich halten konnte. Zuerſt nämlich

---

den Kampf des Heilandes hervorgerufen habe, iſt durchaus das Weſen ſeiner Erſcheinung trübend, ja vernichtend. Chriſtus würde dann in der That an Seelenſtärke nicht nur vielen Märtyrern, ſondern ſelbſt vielen natürlichen, ja unſittlichen Menſchen nachſtehen, die weit furchtbarere Martern ohne Zagen ertrugen.

*) Jene beiden in ihren bekannten kritiſchen Schriften über den Johannes; der letztere in einer beſondern Abhandlung in Tzſchirner's Magazin, Bd. I. St. 2.

ſpricht Johannes ſelbſt, nur an andern Stellen ſeines Evangeliums, auch von ſolchem Kampf (vergl. Joh. 12, 20 ff.); und dann haben die andern Schriftſteller des N. T. (Hebr. 5, 7 ff.), ſo wie ſelbſt die Weiſſagungen des A. T. (Pſ. 22, 69. Jeſ. 53.) die Idee des Zagens mit in ihr Meſſiasbild aufgenommen. Man wählte daher eine mildere Darſtellung, indem man behauptete, die drei erſten Evangeliſten hätten dem Kampf, der allerdings ſtatt fand, nur nicht die rechte Stelle angewieſen, er gehöre in die frühere Zeit, da, wo Joh. 12, 20 ff. ihn hin verlege. Möglich wäre nun eine ſolche Umſtellung allerdings; allein die Begebenheit, von der Joh. 12, 20 ff. erzählt iſt, hatte unter ganz andern Umſtänden ſtatt, man müßte daher auch ſchon außer der chronologiſchen Umſtellung eine thatſächliche Verkehrung der Begebenheit Seitens der Synoptiker annehmen; wenn das Schweigen des Johannes ſo entſcheidend ſeyn ſollte. Zu einer ſolchen Vorausſetzung kann daſſelbe aber nicht ermächtigen, denn im Johannes finden ſich häufige Lücken, da, wo die Synoptiker etwas ſorgfältig genug dargeſtellt haben*)

Die Sache erledigt ſich leicht, wenn man einen Grund angeben kann, aus dem ſich ſo plötzliche Schwankungen im innern Leben Jeſu erklären laſſen. Als ſolchen bietet ſich uns aber die Erſcheinung an, welche auch häufig im Leben gläubiger Männer (z. B. des Apoſtels Paulus nach 2 Kor. 12.) ſich zeigt und mindeſtens als Analogie benutzt werden kann, daß eine plötzliche Entziehung der höhern Kräfte des Geiſtes eintritt, welche eben die innere Stimmung des Gemüths bedingen. Daß eine ſolche Verlaſſenheit am Kreuze ſtatt hatte, ſagt die evangeliſche Geſchichte ausdrücklich. (Mt 27, 46.) Bei der Verſuchungsgeſchichte ſahen wir uns genöthigt, ſie vorauszuſetzen (vergl. im Comm. Th. I. S. 173. zu Mt. 4, 1.); nichts iſt daher einfacher, als daß wir etwas Aehnliches auch hier an-

*) Ich halte für unmöglich, andere Gründe als den angedeuteten, für dieſe Auslaſſung anzugeben. Man könnte glauben, daß Johannes ſeine gnoſtiſchen Leſer hätte berückſichtigen wollen, indem er dieſe Erzählung ausließ, welche ſich an dem Zagen Chriſti hätten ſtoßen können; allein dann hätte Johannes überall deſſelben nicht Erwähnung thun müſſen; die Bemerkung beweiſt demnach zu viel, folglich nichts, wenn man ihr überhaupt eine Bedeutung zuſchreiben will.

nehmen. Die Größe des Kampfes Jeſu auf der einen, wie des Sieges auf der andern Seite erhält durch dieſe Vorausſetzung erſt ihre volle Bedeutung; während ein Sokrates nur ſiegen konnte, indem er im vollen Beſitz ſeiner geiſtigen Kraftfülle blieb, ſiegte der Erlöſer über die ganze Macht der Finſterniß auch in der Verlaſſenheit von Gott und von der Fülle ſeines Geiſtes.

38. 39. Das Bekenntniß ſeines tiefen Schmerzes und die flehende Bitte an ſeine Jünger, durch ihre Nähe und ihr Wachen ihn zu ſtärken, bildet einen wunderbar ergreifenden Contraſt mit der Beſtimmung Chriſti und dem Zwecke dieſer Leiden ſelbſt. Er, der Helfer aller Welt, bekennt denen, welchen er Hülfe bringt, ſeine Hülfsbedürftigkeit und holt von ihnen ſelbſt ſich Hülfe, die ſie nicht gewähren können! (Περίλυπος findet ſich noch Mr. 6, 26. Lc. 18, 23. 24. Es iſt nach der Analogie von περιχαρής gebildet*). Das ἡ ψυχή μου ſteht nicht ſchlechthin für ἐγώ, es iſt verſchieden von τὸ πνεῦμά μου. Jenes bezeichnet mehr das rein Menſchliche, das Gefühl Ergreifende; dieſes das geiſtige Bewußtſeyn Faſſende. Vergl. nur Joh. 13, 21., da ward weniger das perſönliche Gefühl erfaßt, daher ἐταράχθη τῷ πνεύματι. Vergl. hierüber zu Joh. 11, 34.) Zum Gebet entfernt Jeſus ſich etwas von ſeinen Jüngern und fällt auf ſein Antlitz nieder zur Erde. (Lc. 22, 41. ſetzt genau beſtimmend dazu ὡσεὶ λίθου βολήν. In dem Ausdruck ἀπεσπάσθη ἀπ' αὐτῶν liegt das Heftige, Gewaltſame in den Bewegungen Jeſu ausgedrückt.) Das Gebet ſelbſt gibt Mr. in der ausführlichſten Form, indem er außer dem Vorübergehen des Bechers (vergl. zu Mt. 20, 22.) noch des Vorbeigehens der Leidensſtunde erwähnt. Auffallend iſt nun aber in dieſem Gebet des Erlöſers die auf die Allmacht (πάντα δυνατά σοι) gegründete Bitte des Sohnes, ihn der Leidensſtunde zu überheben. Darin ſcheint ſich neben dem beſtimmten Wiſſen vom Willen des Vaters ein abweichender Wille im Sohne auszuſprechen. Allein es iſt dieſe Bitte zuvörderſt nicht iſolirt, losgetrennt von dem Zuſatz: πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ, zu faſſen. In der erſten Bitte ſpricht ſich nur ἀσθένεια τῆς σαρκός aus, die der Erlöſer theilen mußte, wenn ſein Leiden kein

*) Die Worte ſind nach den Pſalmſtellen 41, 5. 11. 42. 5., die wahrſcheinlich dem Erlöſer in der ſchweren Leidensſtunde vorſchwebten.

bloßes Scheinleiden ſeyn ſollte; in der zweiten Bitte liegt der Ausdruck des ſiegenden Geiſtes. Sodann iſt nicht zu überſehen, daß der Wunſch, des Todes und bittern Leidensweges überhoben zu werden, kein ſündlicher, ſondern vielmehr ein reiner, lauterer, heiliger Wunſch war. Denn der Tod iſt der Sünde Sold und als ſolcher ſelbſt der ſündlichen Creatur bitter, für die er doch in gewiſſer Hinſicht eine Befreiung von Noth und Jammer genannt werden kann; wie vielmehr aber mußte derſelben der reinen, unbefleckten Seele Jeſu Schauder erregen. Es wäre demnach eine falſche, fakirartige, Abſtumpfung und Gefühlloſigkeit verrathende Seelenſtellung geweſen, wenn der Erlöſer, ohne ſolchen lebenswarmen, innig wahren, Mark und Bein bewegenden Ausdruck des Schauders ſeiner heiligen Menſchenſeele vor dem finſtern Thal des Todes, in daſſelbe hineingeſchritten wäre*). Es trübt dieſer Zug ſo wenig ſein heiliges Bild, daß er ganz und gar zur Vollendung deſſelben gehört. Eine höhere Nothwendigkeit forderte nun aber hier die Ueberwindung des an ſich durchaus wahren Gefühls; kein zwingender Wille des Vaters zwar trieb den Sohn in den bittern Tod, denn der göttliche Wille des Sohnes war eins mit dem des Vaters; aber der Conflict der abſoluten Gerechtigkeit mit der Gnade, mit einem Wort, das Geheimnißvolle im Werk der Erlöſung des menſchlichen Geſchlechts, fordert ein vollgültiges Opfer, und das freiwillige Eingehen in dieſe höhere Nothwendigkeit, das ohne ſchweren Kampf gegen die menſchliche Empfindung nicht möglich war, finden wir eben in dieſem erhabenen heiligen Moment gezeichnet. Mit dem Siege auf Gethſemane war daher eigentlich ſchon Alles vollendet, der Wille des Vaters war ſelbſt von der ψυχή Jeſu ganz ergriffen, und wie auch im menſchlichen

*) Auf die Reinheit Chriſti und die dadurch herbeigeführte Schärfung ſeiner Leiden macht auch Luther aufmerkſam. Er ſchreibt: Wir Menſchen in Sünden empfangen und geboren, haben ein unrein, hart Fleiſch, das nicht bald fühlet. Je friſcher, geſunder der Menſch und je eine feinere Haut, und je reiner Blut, je eher es fühlet und empfindet, was ihm widerfährt. Weil nun Chriſti Leib rein und ohne Sünde geweſen iſt, unſer Leib aber unrein, ſo fühlen wir kaum des Todes Schrecken in zwei Grad, da ſie Chriſtus in zehn gefühlt hat, ſintemal er der größeſte Märtyrer ſeyn und das höchſte Schrecken des Todes fühlen ſoll." Vergl. die Predigt vom Leiden Chriſti im Garten. Leipziger Ausg. Th. XVI. 187.

Kampf das Gemüth wieder ruhig wird, wenn der Entſchluß unabänderlich feſtſteht, ſo eben gewahren wir es auch hier im Leben des Erlöſers. Der Kampf auf Gethſemane war daher auch furchtbarer als der auf Golgatha (vergl. Hebr. 5, 7.), wie gemeiniglich für erregbare Gemüther die Erwartung einer Gefahr peinlicher iſt, als ſie ſelbſt mit allen ihren Schrecken.

40. 41. Nach dieſem erſten Siege über den Angriff der Finſterniß kehrte Jeſus zu den drei Jüngern zurück und fand ſie, der Mahnung ohngeachtet, ſchlafend. (Die Bemerkung des Lc. 22, 45. ἀπὸ τῆς λύπης ſeyen ſie eingeſchlafen, iſt ſo zu erklären, daß der Kummer wegen der heftigen Gemüthsbewegung, die er hervorruft, als die Urſache der Ermattung und Schläfrigkeit zu faſſen iſt. Nach derſelben Anſicht ſteht Jeſ. 1, 5. für דַּוָּי ſiech, krank, bei den LXX. εἰς λύπην.) Petrus, als den Sprecher unter ihnen, anredend, fordert der Herr wieder zur Wachſamkeit auf und zum Gebet, mit der Warnung, daß Beides die Verſuchlichkeit mindere. Der Ideenzuſammenhang iſt hier offenbar dieſe: „die Hingabe an den Schmerz und ſeine Folgen drängt die beherrſchende Kraft des Geiſtes zurück und erleichtert dadurch der inwohnenden Sünde den Sieg; Kampf gegen die andrängende Stimmung und Gebet, der aus der Welt des Geiſtes dem Menſchen neue Kraft zuführt, ſichert gegen die Verſuchung.“ Daher macht auch Chriſtus auf die Schwäche der menſchlichen Natur aufmerkſam (ἡ σὰρξ ἀσθενής), welche verhindert, das auszuführen, was der edlere Menſch (πνεῦμα, bei Paulus νοῦς) erwählt. (Vergl. über die Worte das Nähere zu Röm. 7, 22. 23.)

42 — 44. Zum zweiten und zum dritten Mahl geht der Heiland zum Gebet und wieder findet er bei ſeiner Rückkehr die angefochtenen, von der Macht der Finſterniß ganz beherrſchten Jünger ſchlafend. Lc. hat dieſes dreifachen Kampfs nicht erwähnt, ſondern ihn kurz zuſammengefaßt, wie wenn nur **ein** Gebet ſtatt gehabt hätte; ſicher aber iſt die genauere Schilderung von Mt. und Mr. die richtigere. Den drei Abſätzen in der Verſuchungsgeſchichte ſtehen dieſe drei Angriffe durch die Furcht parallel. — Lc. 22, 43. 44. werden aber noch einige Züge nachgebracht, die den beiden andern Referenten entgangen ſind. Die beiden Verſe fehlen aber in den Handſchriften AB. 13. 69. 124. u. a. Andere, wie ES. 24, 36, haben Aſterisken bei dieſen Verſen. Allein

nichts deſtoweniger ſind ſie ächt; die Auslaſſungen und Zeichen rühren wohl nur daher, daß man die Stärkung Jeſu durch einen Engel ſo auffaßte, daß er dadurch als zu tief erniedrigt erſchien; man beſorgte demnach, die Worte möchten dem Arianismus günſtig ſcheinen. (Es gehört übrigens dieſe Stelle zu denen, in welchen unter dem ἄγγελος keine äußerlich als Perſönlichkeit ſichtbare Erſcheinung zu verſtehen ſeyn dürfte; er erſchien ja nur Chriſto [ὤφθη αὐτῷ], und zwar wahrſcheinlich bloß innerlich im Geiſt. Die Stärkung durch den Engel iſt daher zu verſtehen von dem Zufluß geiſtiger Kräfte, die dem in der höchſten Verlaſſenheit ringenden Erlöſer ward.) Wie aber Chriſtum, in dem das ewige Wort des Vaters (Joh. 1, 1.) Fleiſch geworden war (Joh. 1, 14.), ein Engel ſtärken konnte, wird begreiflich, wenn man die Idee feſthält, daß in den Stunden der Verſuchung und des Kampfes die Fülle des göttlichen Lebens ſich zurückzog, ſo daß die menſchliche ψυχή Chriſti die kämpfende und eben ſo auch die geſtärkte war. Ohne Zweifel müſſen wir uns dieſe Stärkung nach dem dreifachen Gebet, von dem Lc. nur ſchweigt, erfolgt denken; dann ſteht dieſelbe ganz Mr. 1, 13. parallel, wo es nach vollendeter Verſuchung heißt: οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ. Das folgende καὶ γενόμενος κ. τ. λ. iſt dann als Plusquamperfectum zu faſſen, und bezeichnet die höchſte Höhe des Kampfes und des Ringens, mit der dann die Hülfe eintrat. Wiewohl dies grammatiſch zuläſſig iſt (vergl. Winer's Gr. S. 225.), ſo ſcheint doch das καὶ γενόμενος mit dem folgenden ἐγένετο δὲ der Annahme zu widerſtreben; es bleibt dann nur zu ſagen, daß Lc. auch hier die Folge der Momente nicht ganz genau angibt. (Ἀγωνία iſt oft gleichbedeutend mit ἀγών, Kampf, Streit. Dann bedeutet es Angſt, Zagen, Todeskampf. Es findet ſich im N. T. nur hier. — Ἐκτενέστερον von ἐκτενής, das auch vorkommt vom Gebet, Ap. Geſch. 12, 5.) Als phyſiſchen Ausdruck des furchtbaren Kampfes des Erlöſers nennt Lc. noch den ἱδρὼς ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος. Wiewohl nach mediciniſchen Angaben in den höchſten Stadien der Seelenangſt eine blutige Ausſchwitzung ſtatt haben kann (vergl. die Stellen bei Kuinoel Vol. II. p. 654), ſo müſſen wir doch anerkennen, daß in dieſen Worten des Lc. zunächſt nur eine Vergleichung des Schweißes mit Blutstropfen ausgeſprochen liegt; das ὡσεί wäre, wenn von eigentlichen Blutstropfen

die Rede ſeyn ſollte, ganz unpaſſend. Der Vergleichungspunkt iſt aber ein doppelter, zuvörderſt der Umſtand, daß ſich der Schweiß Chriſti zu förmlichen Tropfen bildete, was ſchon einen hohen Grad von Anſtrengung vorausſetzt, dann, daß dieſe Tropfen durch ihre Größe und Schwere ſich ablöſten und auf die Erde fielen. Möglich iſt nun, daß als dritter Vergleichungspunct noch die röthliche Färbung hinzukam, die dann auf Exſudationen der Adern führen würde, indeß beſtimmt ausgeſprochen liegt es in den Worten nicht, aber freilich widerſprechen die Worte dieſer Annahme auch nicht direct, und da dieſelbe einmal in der Kirche die gewöhnliche geworden iſt, iſt kein Grund vorhanden von ihr abzuweichen, noch weniger aber ſie zu bekämpfen.

V. 47 ff. wird dann der Act der Verhaftung Chriſti ſelbſt erzählt. Nachdem Jeſus den ſchweren Kampf durchgekämpft hatte, war Ruhe und volle Haltung ihm wiedergegeben, ſo daß er vor Judas und der Schaar, die ihn begleitete, in ergreifender Hoheit erſchien. Mr. und Lc. geben übrigens den Vorgang in abgekürzter Form, Joh. und Mt. aber erzählen ausführlich und ergänzen ſich wechſelſeitig. Ueber die Zurüſtungen zur Verhaftung Jeſu berichtet Joh. 18, 3. Ungewiß, ob die Jünger Chriſti ſich nicht vertheidigen würden, hatten die Hohenprieſter nicht nur von der Tempelwache (ἐκ τῶν ἀρχιερέων ὑπηρέτας) einige mit ſich genommen, ſondern auch eine Abtheilung römiſcher Soldaten (ἡ σπεῖρα heißt eigentlich eine Cohorte, vergl. Ap. Geſch. 10, 1. 27, 1. Hier iſt natürlich nur eine Abtheilung einer Cohorte gemeint). Nicht bloß mit Waffen hatten ſich die Krieger verſehen, ſondern auch mit Fackeln (Φανοί, von Pech oder Wachs) und Laternen λαμπάδες, in denen Oel brennt). Dieſe Fackeln waren, da es (wegen des Paſſah) nothwendig Mondlicht geweſen ſeyn muß, entweder wegen bedeckten Himmels, oder wegen der Beſorgniß erforderlich, Jeſus mögte ſich in der Wohnung oder im Garten verborgen haben. Nach Mt. und Mr. hatte nun Judas, der die Schaar führte, ein Zeichen (Mr. 14, 44. hat den Ausdruck σύσσημον, der nur hier im N. T. vorkommt; er bedeutet ein Zeichen, über das Mehrere übereinkommen) mit den Kriegern verabredet, damit ſie die Perſon Jeſu ſogleich erkennen könnten; er wollte ihn küſſen. Dieſen Contraſt, daß Judas den Ausdruck der Liebe und Freundſchaft zum Zeichen des gräßlichſten Verraths

gewählt hatte, deckt das Wort Chriſti bei Lc. 22, 48. auf Ἰούδα, Φιλήματι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως; doch über den Hergang bei der Annäherung des Jutas mit der Schaar gibt Joh. 18, 4 ff. noch genauere Berichte. Der Herr, in voller Klarheit des Bewußtſeyns über die Bedeutung des Augenblicks (εἰδὼς πάντα τὰ ἐρχόμενα ἐπ' αὐτόν), ging ihnen entgegen, fragte, wen ſie ſuchten und gab ſich ihnen mit einem: ἐγώ εἰμι hin. Hier berichtet nun Joh. 18, 6. ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ἔπεσον χαμαί. Einen beſondern Wunderact brauchen wir allerdings für dieſe Erſcheinung nicht zu poſtuliren; aber die Perſon Jeſu ſelbſt iſt das Wunder, und die Hoheit, die aus ihm ſtrahlte, konnte leicht Menſchen, die von ihm wußten, ja zum Theil ihn gehört haben mogten (vergl. Joh. 7, 46.), aufs Aeußerſte ergreifen. Finden ſich ja ſogar ähnliche Erſcheinungen im Leben von Männern, denen, wie z. B. dem Marius, bloß rohe Kraft zu Gebote ſtand. Die Erzählung des Mt. von dem Kuß des Judas vereinigt ſich aber, wie Lücke (Th. II. S. 462.) bemerkt, einfach mit dem Bericht des Joh., wenn man annimmt, Judas ſey zuerſt allein vorangegangen. Als der Herr ihn ſah und Judas ihn geküßt hatte, ging er mit ihm der kommenden Schaar entgegen, um die Jünger zu ſchützen, und bei dieſer Gelegenheit fielen die Bewaffneten, getroffen von ſeiner Macht des Geiſtes, nieder. In dieſem Schutz, den der Heiland den Seinen äußerlich gewährte, findet Joh. ſchon eine Erfüllung des Worts Chriſti (Joh. 17, 12.), deſſen eigentlicher Sinn doch ohne Zweifel auf die ewige Bewahrung ihrer Seelen geht. In dieſem Beiſpiel zeigt ſich, wie die Jünger des Herrn ſelbſt in ſeinen reichen Worten mehrfache Beziehungen ſtatuirten.

Das Unternehmen eines Jüngers, mit den beiden vorhandenen Schwerdtern (Lc. 22, 38.) ſich zu vertheidigen, beſchreibt Joh. ſo genau, daß er ſowohl Petrus nennt (von deſſen Charakter ſich ſchon ein ſolches Wagniß am erſten erwarten ließ), als auch den Knecht des Hohenprieſters, derſelbe hieß Malchus. Da Joh. in deſſen Hauſe bekannt war (Joh. 18, 15.), erklärt ſich dieſer Umſtand leicht. Nach Joh. 18, 26. kannte er auch die Verwandten dieſes Malchus. Joh. und Lc. bemerken auch ſogar, daß es das rechte Ohr war, das abgehauen ward; Lc. allein aber berichtet von der plötzlichen Heilung der Wunde (Lc. 22, 51.). Die-

ſer Umſtand erklärt am beſten, weshalb Petrus ſich unverletzt zurückziehen konnte; das Erſtaunen über die Heilung wird die allgemeine Aufmerkſamkeit in Anſpruch genommen haben. Nach Joh. 18, 11. ſagte der Herr dem Petrus außer dem Befehl, das Schwerdt in die Scheide zu ſtecken, nur die bedeutungsvollen Worte: τὸ ποτήριον, ὃ δέδωκέ μοι ὁ πατὴρ, οὐ μὴ πίω αὐτό; Mt. 26, 52. 53. gibt die Rede in ausführlicherer Form. Das Auffallende einer längern Rede an Petrus unter den obwaltenden Umſtänden verliert ſich, wenn man annimmt, daß die Worte während der Heilung geſprochen wurden. Aller Aufmerkſamkeit richtete ſich auf dieſelbe, und dies machte Chriſto möglich, dem Petrus die nöthigen Winke zu ertheilen. Was zuvörderſt die Worte Jeſu: οἱ λαβόντες μάχαιραν, ἐν μαχαίρᾳ ἀπολοῦνται, anlangt, ſo gehen ſie ohne Zweifel auf Petrus nach 1 Moſ. 9, 6. (Offenb. 13, 10.) Die eigenmächtige Selbſthülfe gegen obrigkeitliche Anordnungen wird dem Morde gleichgeſetzt. Die ſchon von Euthymius Zigabenus vorgeſchlagene Beziehung auf die Juden, in dem Sinn: „jene meine Mörder werden ſchon umkommen,“ iſt durchaus unſtatthaft. Die Wahl des Wortes μάχαιρα weiſt deutlich auf das vorhergehende: ἀπόστρεψόν σου τὴν μάχαιραν zurück; und das Folgende ſtellt Gottes Hülfe der eigenmächtigen des Petrus entgegen. Parallel damit iſt auch das Wort: ἐᾶτε, ἕως τούτου (Lc. 22, 51.) zu faſſen, das man auch auf die Häſcher hat beziehen wollen, in dem Sinn: „laßt mich ſo lange machen,“ nämlich bis des Malchus Ohr geheilt ſeyn wird. Beſſer nimmt man die Worte als Zuruf an die Jünger: „haltet ein! bis hierher und nicht weiter!“ Sodann aber iſt der Gedanke von den zwölf Legionen Engeln ſehr merkwürdig. Die Zahl Zwölf könnte wohl aus Berückſichtigung der Zahl der Jünger gewählt ſeyn, und der Ausdruck λεγεών ſpielt offenbar auf die στρατία οὐράνιος Lc. 2, 13. an (entſprechend der צְבָא־יְהוָה); ſo daß als allgemeiner Gedanke reſultirt: „meint ihr, ich brauche irdiſche Hülfe von euch Wenigen, da mir die himmliſche Hülfe der Heerſchaaren Gottes zu Gebote ſtehet?“ (Παραστήσει iſt hebraiſirend für παραστῆσαι geſetzt, vergl. Geſenius Lehrgeb. S. 771.) Das Auffallende der Worte liegt aber in dem: ἢ δοκεῖς ὅτι οὐ δύναμαι ἄρτι (d. i. auch jetzt noch, nachdem es ſchon ſo weit gekommen iſt) παρακαλέσαι κ. τ. λ. Nach dieſen Worten ſcheint es

nämlich, als ſetze der Herr die Möglichkeit, daß er nicht in den Tod zu gehen brauche, während doch gleich die folgenden Worte (V. 54) ὅτι οὕτω δεῖ γενέσθαι wieder die Nothwendigkeit ſeines Hingangs ausſprechen. Bei der Stelle Mt. 26, 24. war ſchon vom Verhältniß der Nothwendigkeit und Freiheit die Rede, dort aber ward die Nothwendigkeit des Hingangs Chriſti mit der Freiheit der That des Judas zuſammengeſtellt, der ihn verrieth. Hier hingegen ſcheint auch die Möglichkeit der Ueberhebung des Todes in Chriſto ſelbſt geſetzt zu ſeyn. Allein auch hier wieder kann man die Möglichkeit nur als eine ſubjective auffaſſen; in der Menſchheit Chriſti, als welcher immer noch die possibilitas peccandi zukam, lag die Möglichkeit des nicht Eingehens in die höhere Nothwendigkeit; da aber in der Perſon des Herrn die Menſchheit nicht iſolirt, ſondern in der Vereinigung mit der Gottheit auftrat, welche fort und fort inniger wurde, und bei der bevorſtehenden Verklärung gleichſam ſchon ein totales Durchdrungenſeyn der Menſchheit von der Gottheit vorausſetzte, war auch in ihm objectiv die Unmöglichkeit gegeben, etwas Anderes zu wollen, als was in dem ewigen Rathſchluß Gottes gegeben war. In dieſem Verhältniß erſcheint demnach dieſelbe Bindung der Gegenſätze in der Perſon Chriſti, die wir in andern Beziehungen in ihm antreffen. Den ewigen Rathſchluß des Vaters ergriff Jeſus in ſeiner menſchlichen Seele in freier Hingabe: „Niemand nahm ſein Leben von ihm, er ließ es von ihm ſelber." Joh. 10, 18. (Vergl. im Comm. Th. I. S. 173 ff. zu Mt. 4, 1. — Vergl. über das πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί, ein Gedanke, der ſich auch V. 56. wiederholt, das zu Mt. 26, 24. Bemerkte. Die Schrift iſt der offenkundig gewordene Wille Gottes, in ſofern liegt in ihr die Nothwendigkeit. Ihre Weiſſagungen ſind unabhängig von der Treue oder Untreue des Menſchen, ohne doch ſeinen freien Willen aufzuheben; ſie erfüllen ſich unbedingt.) In dem Schlußverſe Mt. 26, 55. 56. ſtraft noch der Erlöſer die Häſcher, daß ſie, wie zu einem Räuber, bewaffnet gekommen wären; er erinnert ſie an ſein freies, offenes Lehren im Tempel und rügt damit ihre Unlauterkeit, indem ſie ſich fürchteten vor dem Volk. Auch dies mußte aber geſchehen (τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν), auf daß die Weiſſagung (Lc. 22, 37. Jeſ. 53, 12.) erfüllt würde. Nach Luc. 22, 53. ſchloß ſich hieran noch das bedeutungsvolle

Wort: αὕτη ὑμῶν ἐστιν ἡ ὥρα, καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους. An Ironie, in dem Sinn: „ihr Böſewichter führt eure Thaten am liebſten zur Nachtzeit aus," iſt nicht zu denken. Theils ziemt ſich dieſelbe nicht für den Heiland in ſolchem Moment, theils paßt dazu nicht der Ausdruck ἐξουσία τοῦ σκότους. Die Auslegung aber, die Kuinoel vertheidigt: „dies iſt die von Gott euch zur Vollführung eurer Pläne gegebene Zeit und die Macht eurer Sünde," iſt zwar in der erſten Hälfte ohne Zweifel richtig, aber was die zweite anlangt, ſo paßt der Ausdruck ἐξουσία τοῦ σκότους nicht für die Sünde der Häſcher ſelbſt. Σκότος bezeichnet nicht die Sünde in einem oder dem andern Individuum, dieſe heißt ſtets ἁμαρτία, ſondern das ſündliche Element überhaupt, den Gegenſatz von φῶς. Es wird daher in dieſen merkwürdigen Worten der Gedanke ausgeſprochen, daß auch das Sündliche nur zur Realität kommen kann nach Gottes Willen (den wir in Beziehung auf das Böſe als negativ wirkend, quoad formale actionis, d. i. als Zulaſſung auffaſſen), und Gott in gewiſſen Zeiten dem Licht, in andern der Finſterniß nach ſeiner Weisheit die Vorherrſchaft geſtattet. (Vergl. zu Joh. 9, 4. und zu Lc. 22, 35.) In dem Moment, wo der Heilige Gottes durch die Sünde der Menſchen ans Kreuz gebracht werden konnte, war gleichſam der Culminationspunkt des Böſen überhaupt; mit der Erreichung deſſelben zerſtörte es ſich aber eben ſelbſt und offenbarte ſo ſeine Nichtigkeit, indem der Mord des Gerechten die Sünde der ganzen Welt ſühnte.

Der Weiſſagung des Herrn gemäß (Mt. 26, 31.) zerſtreuten ſich nun die Jünger des Erlöſers (Mt. 26, 56.). Mr. 14, 51. berichtet noch genau von einem Jünglinge, der leicht bekleidet ergriffen ward, aber floh, indem er die Leinwand fahren ließ. Dieſe Mittheilung erhält nur dann eine Bedeutung, wenn wir annehmen, die Perſönlichkeit, von der ſie berichtet wird, ſey in irgend einer Art merkwürdig. Mir iſt am wahrſcheinlichſten, daß Mr. hier von ſich ſelbſt erzählt. (Die pleonaſtiſche Verbindung von εἷς τις findet ſich im N. T. noch Joh. 11, 49. Vergl. Winer's Gramm. 3te Aufl. S. 100. Da εἷς für den unbeſtimmten Artikel ſteht [Joh. 6, 9.], wäre τις oder εἷς hinreichend geweſen. — Σινδών entweder von Sidon, oder vielleicht vom hebr. סדין [vergl. Geſenius im Lex. u. d. W.] = λέντιον, Leinwand. — Die

den Jüngling greifenden νεανίσκοι ſind die ὑπηρέται ἀρχιερέων Joh. 18, 3.)

§. 3. Verhör Jeſu vor Kajaphas und dem Synedrium. Verleugnung des Petrus.

(Mt. 26, 57 — 77. Mr. 14, 53 — 72. Luc. 22, 54 — 71. Joh. 18, 12 — 27.)

Joh. 18, 12 — 14. (Mt. 26, 57. Mr. 14, 53. Lc. 22, 54.) Die richtige Auffaſſung der Scene, welche ſich im Folgenden vor unſern Blicken eröffnet, erfordert eine Darſtellung der Juſtizverfaſſung der Juden zur Zeit Chriſti. Schon zu Mt. 5, 21. 10, 17. wurde bemerkt, daß die Juden in allen bedeutenden Städten (nach dem Talmud ſogar in allen Städten über 120 Einwohner) kleinere Gerichte (ſogenannte kleine Sanhedrin) hatten. In Jeruſalem waren deren zwei. Als höchſte Inſtanz aber befand ſich in Jeruſalem das große Synedrium (סַנְהֶדְרִין), das aus 71 Perſonen beſtand. Den Urſprung dieſes Gerichts leitete man von Moſes ſelbſt ab, der 70 Aelteſte ernannte (4 Moſ. 11, 17.), die mit ihm, als Präſes, 71 ausmachten. Allein ſchon der griechiſche Name deutet auf eine viel ſpätere Zeit, das Wort kommt nämlich von συνέδριον her *). Vielleicht gründete Eſra das Gericht, der Name entſtand aber wohl erſt unter der griechiſch-ſyriſchen Herrſchaft. Die Zuſammenſetzung des Gerichts nun war folgende: Der jedesmalige Präſident war der fungirende Hoheprieſter (ἀρχιερεύς), er führte den Namen נָשִׂיא, d. i. Fürſt, princeps. Sodann gehörten die abgeſetzten Hohenprieſter und die 24 Vorſteher der Prieſterclaſſen (vergl. zu Mt. 2, 24., die auch ἀρχιερεῖς hießen), Vorſteher von Synagogen (πρεσβύτεροι) und andere geſetzkundige Männer von Anſehen (γραμματεῖς) dazu. Sie hatten für ihre Verſammlungen ein beſonderes Local, in dringenden Fällen fanden die Verſammlungen auch ſtatt in der Behauſung des Hohenprieſters, und ſo eben hier bei Chriſti Verhör. Zu der Cognition dieſes Gerichtshofes gehörten alle wichtigern Sachen,

*) Zweimal nur heißt das Synedrium im N. T. πρεσβυτέριον Lc. 22, 66. Ap. Geſch. 22, 5.

namentlich aber alle geiſtliche Angelegenheiten. Da ſie nun Jeſum für einen falſchen Meſſias erklärten, zogen ſie natürlich ſeine Sache vor ihr Gericht. Hätte ihre Bosheit indeß nicht darnach getrachtet, Chriſtum zu tödten, ſo hätten ſie ſeinen Proceß ganz beendigen können; allein 40 Jahre vor der Zerſtörung Jeruſalems, alſo 3 Jahre vor dem Tode des Herrn, nahmen die Römer dem Synedrium das Recht über Leben und Tod, und dadurch wurde die Uebertragung des Urtheils an Pilatus herbeigeführt. (Vergl. J. D. Michaelis Moſ. Recht Th. I. S. 50 ff. Winer's Realler. S. 677 ff. Buxtorf lex. p. 1513 sqq.) Auffallend iſt nun aber, daß (nach Joh. 18, 13.) Chriſtus von der Wache nicht ſofort zum fungirenden Hohenprieſter Kajaphas, ſondern zu deſſen Schwiegervater Annas geführt wird *). Dieſer war früher Hoherprieſter geweſen (Joseph. Ant. XVIII. 2.), war aber unter Tiberius von dem römiſchen Procurator Valerius Gratus abgeſetzt. Statt ſeiner ward Iſmael ernannt, dann Eleazar, der Sohn des Annas, hierauf Simon, der Sohn des Camithus, und endlich im Jahr 26 n. Chr. Joſeph oder Kajaphas, der Schwiegerſohn des Annas. Wahrſcheinlich hatte dieſer Annas nun, als früherer Hoherprieſter und als Vater und Schwiegervater zweier anderer, ſehr großes Anſehen **); vielleicht war er auch ſogar Vicarius (סָגָן) des fungirenden Hohenprieſters, und deshalb wollte man vermuthlich über die vorliegende ſchwierige Frage ſeinen Rath erſt einholen. Vielleicht lag auch der Palaſt des Annas ſo, daß die Wache ihn zuerſt mit dem gefangenen Jeſus berührte. Er ſcheint daher

*) Was die Namensform der beiden im N. T. wirkſamen Hohenprieſter anlangt, ſo wird Ἄννας entweder von חָנָן oder עָנָן abgeleitet; für die letztere entſcheidet ſich Dr. Paulus im exeget. Handb. Th. I. Abth. 1. S. 346. Kajaphas hieß eigentlich Joſeph, wie Joſephus (Archäol. XVIII. 3. 2.) bemerkt. Καϊάφας iſt gleichbedeutend mit Πέτρος und von כֵּיפָא gebildet. Kajaphas ſollte der rechte Fels der Kirche Gottes ſeyn, er war aber die Carricatur deſſelben, und Simon Petrus trat als Fels der neuen Kirche an ſeine Stelle. — Vergl. die Reihenfolge der Hohenprieſter zur Zeit Chriſti ſammt den betreffenden Beweisſtellen in Schrader's Leben Pauli S. 1 ff.

**) Bei der Beſetzung der hohenprieſterlichen Würde hatte ſich eine Art Nepotismus gebildet; ſie ward meiſtens aus derſelben vornehmen Familie beſetzt, die γένος ἀρχιερατικόν hieß. (Ap. Geſch. 4, 6.)

hier ſo lange aufbewahrt zu ſeyn, bis das Synedrium bei Kajaphas verſammelt war. Dieſe letztere Annahme ſcheint um ſo empfehlenswerther, als doch ungewiß iſt, ob Annas jene Würde bekleidete, und da überdieß kein eigentliches Verhör bei demſelben ſtatt fand, ſo könnte man annehmen, daß dieſer ihn mehr aus Neugierde vor ſich ließ und nur beiläufig einige Fragen an ihn richtete. Johannes erinnert aber, als er den Namen des Kajaphas nennt, an ſeine frühere Mittheilung, daß dieſer zuerſt gerathen habe, den Einen für Alle in den Tod zu geben (vergl. zu Joh. 11, 49. 50.), zur Andeutung, wohin es bei dieſem Verhör hinaus wolle.

Der ſchwierigſte Umſtand in dieſem Abſchnitt iſt das ſynoptiſche Verhältniß der vier Evangeliſten. Während nämlich Johannes ausdrücklich berichtet, Jeſus ſey zuerſt zu Annas geführt, und erſt ſpäter (18, 24.) der Sendung an Kajaphas Erwähnung thut, erzählen die Synoptiker bloß von dem Verhör bei Kajaphas. Dorthin verlegen ſie auch die Verläugnung des Petrus, während nach Johannes zweifelhaft bleibt, ob dieſelbe im Palaſt des Annas, oder des Kajaphas ſtatt hatte, indem er ſowohl vor (18, 15 — 18.), als auch nach der Abſendung Chriſti zum Kajaphas (V. 25 — 27.) derſelben Erwähnung thut. In älterer Zeit ſuchte man dieſe Schwierigkeit durch ſehr gewaltſame Mittel zu löſen. Man verſetzte V. 24. zu V. 13. nach dem πρῶτον. So lieſt noch ein Codex, und in der philoxenianiſchen Ueberſetzung iſt V. 24. dort am Rande eingeſchaltet. Leichter wäre ſchon V. 24. das ἀπέστειλε als Plusquamperfect zu nehmen. Dann würde Alles, was vom Verhör und von Petri Verläugnung erzählt wird, in den Palaſt des Kajaphas zu verlegen ſeyn. Tholuck entſcheidet ſich geradezu für dieſe Annahme, und allerdings hat die dabei angenommene Enallage keine weſentliche Schwierigkeit. (Vergl. Winer's Gramm. S. 225., wo auch Stellen aus Profanſcribenten die Zuläſſigkeit zeigen, daß der Aoriſt als Plusquamperfect gebraucht werde.) Allein die Stellung von V. 24. ſcheint dazu gar nicht zu paſſen; ſtünden die Worte noch nach V. 18., ſo ließe ſich dieſe Annahme eher vertheidigen; jetzt müßten wir mindeſtens ſagen, hätte Joh. ſehr nachläſſig geſchrieben. Lieſt man Joh. allein, ſo ſcheint auch offenbar, daß er erzählen will, es habe beim Annas ein Verhör ſtatt gehabt, und eben ſo, Petrus ſey in

deſſen Palaſt geweſen. Ohne die Synoptiker würde Niemand die Erzählung anders haben auffaſſen können. Ich erkläre mich daher mit Euthymius, Grotius u. A. für die Annahme, daß Joh. hier die Erzählungen der Synoptiker hat berichtigen und vervollſtändigen wollen, und deshalb die Notiz von dem Verhör bei Annas nachbringt. Daß bei Joh. ein Irrthum ſey, kann man nicht annehmen, weil er Augenzeuge war und überall genau referirt, namentlich auch in dieſem Theil ſeiner Geſchichte ſo genau, daß er die Verwandtſchaftsverhältniſſe der Diener des Hohenprieſters angibt (18, 26.); was von dem Verhör des Hohenprieſters (V. 19—23.) beigebracht wird, hat keine Aehnlichkeit mit dem vor Kajaphas abgehaltenen, es kann daher mit dieſem unmöglich identificirt werden. Dazu kommt, daß die Synoptiker, die nicht gegenwärtig waren bei der Scene, und die daher Alles aus Relationen hatten, ſo leicht den Ort unrichtig auffaſſen konnten, da beide (Annas und Kajaphas) Hoheprieſter hießen. Wenn ſie daher hörten, es ſey Dies oder Jenes beim Hohenprieſter vorgefallen, ſo dachten ſie ſelbſt an den fungirenden Kajaphas, und übertrugen Alles auf ihn. Dies berichtigt Joh. leiſe, was aber von den Synoptikern ausführlich und genau erzählt war, das entſcheidende Verhör bei Kajaphas, das übergeht er ganz. Der Gang der Begebenheiten wäre demnach dieſer: als die Wache Jeſum in die Stadt führte, brachte ſie ihn zuerſt in das Haus des Annas, das ſie zunächſt berührte; theils ſollte er hier, wie bemerkt, ſo lange zurückgehalten werden, bis das Synedrium berufen ſey, theils wollte Annas ihn wohl ſehen und ſprechen. Dieſer eröffnete auch ein Geſpräch mit Chriſto, in Folge der Antwort aber ſchlug ein Diener den Erlöſer, und während Annas, der ſeine Neugierde befriedigt hatte und ſah, daß er aus ſeinen Antworten nichts herausbekommen würde, ſich zurückzog, übte der rohe Haufe ſeine Frechheiten wider die heilige Perſon Chriſti aus. Petrus hatte ſich mit in die Vorhöfe eingedrängt unter dem Schutz des Johannes, er läugnete aber, den Herrn zu kennen, als man in ihn drang, zu erklären, daß er ihn kenne. Eine dieſer Verleugnungen fand gerade in dem Moment ſtatt (V. 24. 25.), in dem Chriſtus zum Kajaphas abgeführt ward; deshalb konnte Jeſus ihn mit bedeutungsvollem Blick anſchauen. Beim Kajaphas angelangt, kam dann der Heiland ſogleich ins Verhör und die

Verurtheilung und Abführung zum Pilatus reihte ſich daran an. Hier war alſo kein denkbarer Moment, in dem die rohen Mißhandlungen Chriſti hätten ſtatt haben können. Nach Mt. 26, 67. 68. Mr. 14, 65. ſcheint es, als wenn dieſelben vor dem Synedrium ſtatt gehabt hätten; es iſt aber jedenfalls mit der mindeſtens äußerlich zu bewahrenden Würde des höchſten Landescollegiums unvereinbar, daß ſolche Ereigniſſe vor demſelben geſchehen konnten. Lc. 22, 64—71. bringt das ganze Verhör nur nachträglich nach, auf ſeine Stellung dieſer Scenen iſt daher gar nichts zu geben. Wie paſſend aber erſcheint Alles, wenn wir die Gemeinheit, welche ſich ein Diener gegen Jeſum in Gegenwart des einzelnen Annas erlaubte, gleichſam als Signal betrachten, das nach ſeiner Entfernung noch mehrere Aeußerungen der Rohheit hervorrief. Allein gelaſſen mit den Gefangenen, konnten ihn die gemeinen Schaaren der Kriegsknechte und Tempelwächter verhöhnen zu dürfen glauben, bei Kajaphas trat aber ein ſolches Zuſammenſeyn der Wache mit Chriſto durchaus nicht ein. Das Einzige, was ſich gegen dieſe Auffaſſung einwenden ließe, wäre, daß doch Joh. nach der allgemeinen Annahme mit dem Kajaphas bekannt war, nicht mit dem Annas. Allein erwägt man, daß beide Hoheprieſter ſo nahe verwandt waren, ſo leuchtet ja ein, daß mit der Bekanntſchaft des einen auch die des andern gegeben war. Was aber den Namen ἀρχιερεύς betrifft, ſo kam derſelbe notoriſch nicht bloß dem fungirenden, ſondern auch den emeritirten oder entſetzten Hohenprieſtern zu.

Joh. 18, 15—18. 24—27. Nach der angegebenen Reihenfolge betrachten wir nun zuvörderſt die Verleugnung des Petrus und das Verhör Chriſti vor dem Annas. Beides lief gleichſam neben einander hin. Maſſen von Soldaten und Wächtern nebſt den Dienern des Hohenprieſters füllten den Vorhof. In einem Saale der nach dem Vorhofe hinausging, redete vermuthlich Annas mit dem Erlöſer, während deſſen wurde Petrus gefragt, und als man Chriſtus zum Kajaphas abführte, ward die Frage wiederholt. Was zunächſt den ἄλλος μαθητής anlangt (V. 15.), ſo iſt kein Zweifel, daß Joh. ſich dadurch ſelbſt bezeichnet. Was man dagegen eingewendet hat, iſt durchaus ohne Bedeutung. Am ſcheinbarſten iſt noch, daß Joh., als Sohn eines galiläiſchen Fiſchers, wohl ſchwerlich mit dem Hohenprieſter Bekanntſchaft ge-

habt haben dürfte. Allein man hat ſchon oft erinnert, daß man ſich die Umſtände des Zebedäus keineswegs ärmlich zu denken habe; auch ließe ſich ſagen, Johannes hatte vielleicht nur Bekanntſchaft mit der Dienerſchaft des Hohenprieſters (was indeß nach dem Ausdruck γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ nicht wahrſcheinlich iſt); immer aber darf man nicht vergeſſen, daß oft wunderbare Verflechtungen Perſonen in ſehr verſchiedenen Stellungen zuſammenbringen. Was ferner das Einzelne in der Verleugnung Petri betrifft, ſo weicht hier Johannes wieder von den Synoptikern ab: dieſe haben drei Momente der Verleugnung, Johannes führt nur zwei an. Man könnte freilich ſagen, Joh. unterſcheidet in der zweiten Verleugnung des Jüngers zwei Momente (V. 25. 26.), zuerſt bemerken mehrere: μὴ καὶ σὺ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶ; ſodann ſpricht allein ein δοῦλος. Allein dadurch wird die Uebereinſtimmung doch nicht hergeſtellt; denn nach Mt. (26, 71.) und Mr. (14, 69.) geht die erſte Frage auch, wie die erſte, von einer Magd aus. Ueberdies ſtimmt auch Lc. wieder nicht mit Mt. und Mr., indem Lc. (22, 58.) von einem δοῦλος redet, wo jene Beiden eine Magd nennen, und wo ſie von allen Umſtehenden ſprechen (Mt. 26, 73. Mr. 14, 70.), da nennt er einen andern einzelnen Diener. Die Bemühungen, ſolche kleine Differenzen wegzuſchaffen, ſind durchaus unbelohnend, man muß ſie nehmen, wie ſie gegeben werden. Sie ſind eine Bürgſchaft für die Unabhängigkeit der evangeliſchen Berichte und dadurch dem Zweck der Schrift nur förderlich. Nur freilich wegen der vorhergängigen Weiſſagung Chriſti (Mt. 26, 75.) iſt das dreimalige Verleugnen ohne Zweifel wirklich vorgekommen. Joh. will hier nicht vollſtändig referiren, ſondern nur die Localität berichtigen. Auf die dreimalige Verläugnung führt auch die dreimalige Frage Joh. 21, 1 ff. zurück. Der Palaſt des Hohenprieſters war ohne Zweifel ein großes, glänzendes Gebäude; er umſchloß einen Hof (αὐλή), auf dem die Wache lagerte, die um der Kälte der Nacht willen ein Feuer angezündet hatte. Dieſer Hof lag tiefer, als das Hauptgebäude, zu dem man wahrſcheinlich durch eine Treppe hinaufſtieg (Mr. 14, 66.); nach der Gaſſe hin breitete ſich ein Säulengang, der überbaut zu ſeyn pflegte, aus (προαύλιον Mr. 14, 68. πυλῶν bei Mt. 26, 71.), durch den der Durchgang in den Hof führte; hier befand ſich eine Magd als Thürhüterin. (Joh. 18,

17. Die Römer und Griechen hatten gemeiniglich Männer als Thürſteher, die Juden Frauen; vergl. 2 Sam. 4, 6. Ap. Geſch. 12, 13.) Dieſe Thürhüterin ſcheint den Petrus, der anfangs mit entflohen war, aber bald von ferne (μακρόθεν) Chriſto folgte und durch Johannes eingeführt ward, gleich auf dem Hofe erkannt zu haben; vermuthlich an ſeiner Miene und ſeinem zaghaften Weſen, das ſich lebhaft ausgeſprochen haben muß, da er ſo allgemein auffiel. Er war ſeinem Herrn gefolgt, um zu ſehen, wo es hinaus wolle (ἰδεῖν τὸ τέλος Mt. 26, 58.), er erwartete offenbar ſchon das Aeußerſte. Die Thürhüterin blickte ihn ſcharf ins Auge (ἐμβλέψασα αὐτῷ Mr. 14, 67. ἀτενίσασα αὐτῷ Lc. 22, 56.) und fragte ihn nach ſeiner Verbindung mit dem Nazarener. Hier ſchon verläugnete Petrus; um ſich indeß von dem gefährlichen Ort zu entfernen, eilt er zu dem Pylon (Mt. 26, 71. Mr. 14, 68.), in dem das Thor war, welches auf die Straße führte; hier aber fragte ihn eine andere Magd, und mit einem Schwur verleugnet der ſchwache Jünger wieder. Dieſe neue Frage hindert Petrus, den Hof zu verlaſſen, er nähert ſich dem lodernden Wachtfeuer und ſetzt ſich mit erkünſtelter Dreiſtigkeit unter die wachehaltenden Tempeldiener. (Joh. 18, 18. 25.) Eine Stunde lang (Lc. 22, 59.) verhielt ſich Petrus hier ruhig und blieb da unbemerkt; dies veranlaßte ihn wahrſcheinlich, Fragen über Jeſum zu thun, und nun erkannten ihn Alle als einen Galiläer an ſeiner Ausſprache. (Mt. 26, 73. Mr. 14, 70. Die Ausſprache der Galiläer war breiter und platter, als die der Bewohner von Judäa. Vergl. Buxt. lex. p. 434.) Beſonders einer, ein Verwandter des Malchus, dem Petrus das Ohr abgehauen hatte, und der ſelbſt mit bei der Gefangennehmung Jeſu geweſen war (Joh. 18, 26.), erklärte, ihn zu kennen. Wieder aber verleugnete Petrus ſeinen Herrn. Hier nun krähte der Hahn; dieſes verheißene Zeichen rief in dem Gemüth des Jüngers das Andenken an Chriſti mahnendes Wort hervor und das Bußgefühl gewann die Herrſchaft in demſelben. Bezeichnend bemerkt (Lc. 22, 61.), daß der Herr ſich hingewendet habe und ſein Blick ſein Herz durchbohrte. Dies paßt ganz zu Joh. 18, 24 ff., wornach Jeſus eben abgeführt ward zum Kajaphas, als die letzte Verläugnung Petri ſtatt hatte; da er hierbei durch den Hof und den Pylon gehen mußte, konnte er den Jünger erblicken. Mit dem dahinziehenden Meiſter

eilte nun auch der Jünger hinaus und weinte bitterlich. (Mr. 14, 72. ἐπιβαλὼν ἔκλαιε iſt rückſichtlich des Sinns zweifelhaft. Fritzſche vertheidigt aber ſehr gründlich die alte Erklärung des Theophylakt, der ἐπιβαλών durch ἐπικαλυψάμενος τὴν κεφαλήν erklärt. Der Geſtus des Verhüllens iſt bekanntlich ein natürlicher Ausdruck des ſchamvollen Schmerzes, und der Sinn paßt demnach in den Zuſammenhang ſehr ſchön. Fritzſche meint zwar Petrus habe ſich dadurch verbergen wollen, aber dieſe Anſicht kann ich ſchon deshalb nicht theilen, weil ihn die plötzliche Verhüllung eher kenntlich als unkenntlich hätte machen müſſen. Was den Sprachgebrauch anlangt, ſo iſt dieſe Auffaſſung hinreichend geſichert, was nicht ſo mit andern Erklärungen der Fall iſt, als z. B., wenn man τοὺς ὀφθαλμούς ergänzt, und überſetzt: die Augen auf Jeſum richtend, oder τὸν νοῦν, und die Worte faßt: aufmerkend weinte er. Am angemeſſenſten wäre etwa noch, das Particip ἐπιβαλών in der Parallele mit πικρῶς aufzufaſſen und von der Heftigkeit des Weinens zu verſtehen; ἐπιβάλλειν kommt nemlich [gleich ὁρμᾶν] von heftigen Bewegungen vor.)

In dieſer Erzählung vom Petrus tritt uns nun die erſte bedeutungsvolle Figur, die alle Schwachen und Zaghaften unter den Gläubigen repräſentirt, in dem reichen Bilde entgegen, welches die Leidensgeſchichte des Herrn vor uns entfaltet; der kräftigſte, der eifrigſte unter den Jüngern erſcheint ſo ſchwach, ſo elend; der Geiſt war willig, aber das Fleiſch war ſchwach. Rührend iſt die Naivetät, mit der die Evangeliſten dieſen tiefen Fall des Erſten unter ihnen erzählen. Sie mildern die Härte nicht, offen berichten ſie, daß eine Magd ihn fragte; aber wie ſie ihn nicht vertheidigen, ſo ſchelten ſie auch nicht und wundern ſich nicht; ohne alle Reflection geben ſie rein das Factum. Wir nun aber können und dürfen die Reflection nicht ausſchließen und müſſen uns die Frage vorlegen: wie war es möglich, daß Petrus, dieſer willensſtarke Jünger, dem Chriſtus ſeinen Fall ausdrücklich vorhergeſagt hatte, ſeinen Herrn ſo entſchieden verleugnete, da ihm noch gar keine Gefahr drohte? Die Verleugnung wäre begreiflicher, wenn der Tod ihm vor Augen geſtanden hätte, allein von den Anhängern Chriſti war ja bei der Unterſuchung nicht die Rede, Petrus erſchrack alſo vor der Frage einer Magd. Allerdings ſcheint hier nach bloß äußerlicher Auffaſſung der Verhältniſſe ein pſychologi-

ſches Räthſel zu liegen. Dringen wir aber tiefer in die Scene ein, ſo ergibt ſich, daß wir hier zur Erklärung der Erſcheinungen in Petrus eben ſo, wie bei dem Kampf Chriſti in Gethſemane innerliche Urſachen anzuerkennen gedrungen werden. Es war die Stunde der Macht der Finſterniß (Luc. 22. 53.), welche die geiſtigen Kräfte des Jüngers auf ſo unbegreifliche Weiſe lähmte und verhüllte, daß er nicht bloß Chriſtum verleugnen konnte, ſondern auch, daß er noch in der Gefahr blieb, nachdem er ihn einmal verleugnet hatte. Es überfiel hier den Petrus eine mehr als bloß menſchliche Verſuchung (vergl. zu 1 Kor. 10, 13.), die nöthig war zu ſeiner eignen Heilung von ſeinem ſelbſtgefälligen Fürwitz, wie auch, um ihn zum Spiegel für Andere zu machen; eine Verſuchung, um deren Abwendung der Herr uns bitten lehrt im Vaterunſer, der auch Petrus hätte entgehen können, wenn er ſich früher gedemüthigt hätte nach dem Wort ſeines Herrn. So gebraucht der Herr bei den Seinigen die verſchiedenſte Führungen zur Vollendung ihres innern Lebens; wie dem Petrus der Fall zum Heil gereichte, ſo den Andern die Bewahrung vor demſelben; wie der Fall den ſtolzen Petrus zur Demuth führte, ſo mußte die Bewahrung in der Gefahr, in welcher ein Petrus erlag, die Uebrigen in dem Glauben an die Gnade des Herrn unerſchütterlich befeſtigen, die ſie darin aufrecht erhalten hatte.

19—23. Hieran reiht ſich nun das Geſpräch des Annas mit Chriſto. Offenbar war daſſelbe mehr ein Erzeugniß bloßer Neugierde, als ein förmliches Verhör. Wie ſpäter Herodes, ſo wollte hier der Hohepriеſter den Wundermann ſehen und etwas recht Auffallendes von ihm vernehmen. Daher auch die Form der Antwort Chriſti! Für ein richterliches Verhör wäre dieſelbe in der That nicht paſſend geweſen; der Angeklagte ſoll nicht bloß, wenn er mit Recht, ſondern auch wenn er mit Unrecht verklagt iſt und in falſcher Weiſe befragt wird, der Obrigkeit Rede und Antwort ſtehen. Dieſes Verhältniß zur Obrigkeit ſehen wir vom Erlöſer aufs zarteſte beobachtet; auch den ungerechten, boshaften Richtern antwortete er gebührend; oder wo jede Vertheidigung vergeblich war, ſchwieg er. (Mt. 26, 63.) Hier war aber gar kein Rechtsverhältniß, indem Annas nicht mehr Hoherprieſter war, deshalb konnte der Herr die zudringliche und wohl zugleich boshafte Neugierde des Prieſters rügen. Bemerkenswerth iſt auch

noch das Benehmen Chriſti bei der rohen Mißhandlung des Knechts. Wir haben in demſelben gleichſam eine authentiſche Interpretation von dem Gebot Mt. 5, 39. Wie ſchon bemerkt wurde (im Comm. Th. I. S. 216. zu Mt. 5, 43.), wäre es Beförderung der Gemeinheit geweſen, wenn der Erlöſer hier nicht das Recht für ſich in Anſpruch genommen hätte, da die Beleidigung in Gegenwart des Herrn des Knechts geſchah, der ſie demſelben zu verweiſen die Pflicht hatte. Als er ſpäter der rohen Willkühr einſam Preis gegeben war, blieb dem Heilande nichts als die Waffe des Schweigens; denn eine Appellation um Gerechtigkeit bei der Frechheit eingelegt, iſt nichts als eine Provocation für ſie. Dieſe eine Gewaltthat ward übrigens (vermuthlich nachdem ſich Annas zurückgezogen hatte) die Loſung zu mehrern andern. (Mt. 26, 67. 68. Mr. 14, 65. Lc. 22, 63—65.) Wunderbar iſt, daß der Geiſt der Weiſſagung nicht unter ſeiner Würde hielt, dieſe Rohheiten ganz im Einzelnen vorherzuverkünden (Jeſ. 50, 6. Micha 4, 14.) und zugleich die Seelenſtellung zu zeichnen, welche der Heilige Gottes der unheiligen Menge entgegenſtellte. „Der Herr hilft mir, ſpricht der Meſſias beim Jeſaias (50, 7.), darum werde ich nicht zu Schanden, darum habe ich mein Angeſicht dargeboten als einen Kieſelſtein." Hier iſt der unerſchütterliche Glaube an die ewige Liebe Gottes auch in der tiefſten Verlaſſenheit ausgeſprochen. Und eben ſo malt der Prophet in einer andern Stelle die unausſprechliche Sanftmuth und duldende Hingabe, welche durch keinen Hohn gereizt werden konnte, in den Worten: „Da er geſtraft und gemartert ward, that er ſeinen Mund nicht auf, wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, und wie ein Schaf, das verſtummt vor ſeinem Scheerer." (Jeſ. 53, 7.) Um die ganze Größe dieſer Vorgänge zu ermeſſen, muß man es ſich hier jeden Augenblick bewußt bleiben, daß der Verhöhnte das ewige Wort des Vaters war, das Fleiſch ward um ſeinetwillen und ſolches Alles duldete um unſertwillen!!

Mt. 26, 59—61. Mr. 14, 55—59. Lc. 22, 66—71. Nach der Wegführung des Herrn zum Kajaphas (Joh. 18, 24.) erfolgte nun das förmliche Verhör vor dem verſammelten Synedrium. Nach Lc. 22, 66. war nun inzwiſchen, bis das Synedrium zuſammengekommen war, ſchon der Morgen herangekommen. Mt. (27, 1.) und Mr. (15, 1.) verſetzen erſt die Verurtheilung an

den Morgen, und Joh. 18, 28. die Abführung zum Pilatus. Erwägt man aber, wie man ſchon das erſte Grauen des Tags Morgen nennen kann, ſo wird man darin nicht einmal eine Abweichung gewahren können. Ueberdies mogte wohl die Berufung des ganzen Synedriums Zeit rauben, ſo daß der größte Theil der Nacht damit hingegangen ſeyn wird. Was nun die Stellung des hohen Raths ſelbſt anlangt, ſo war die Unterſuchung der Sache Chriſti an ſich nicht ordnungswidrig. Dieſes Collegium hatte nämlich nicht nur die Erlaubniß, alle prophetiſchen und meſſianiſchen Vollmachten nach dem Worte Gottes zu prüfen (vergl. zu Mt. 21, 23. im Comm. Th. I. S. 780 ff.), ſondern die ausdrückliche Verpflichtung; aber falſch war erſtlich, daß ſie Jeſum verhafteten, da ſie ſchon auf ihre Anfragen die offenſten Erklärungen erhalten hatten über ſeine meſſianiſche Würde, ſodann, daß ſie gegen ihr beſſeres Wiſſen falſche Zeugniſſe ſuchten wider den Heiligen Gottes. Offenbar nämlich hatten ſie die angeblichen Zeugen wider ihn ſchon bereit, weil ſie dieſelben ſonſt in der Nacht nicht hätten herbeiſchaffen können. Hierin ſprach ſich offenbar böſer Wille aus gegen Chriſtum, und deshalb zog er es vor, auf die Anſchuldigungen zu ſchweigen; erſt bei weiterer Nachfrage ſprach er ſich vor ſeinen ungerechten Richtern, den Pflichten des Unterthanen getreu, weiter aus. Zuerſt nun traten (nach Pſ. 27, 12.) mehrere falſche Zeugen wider Jeſum auf, aber (wie Mr. 14, 56. bemerkt) ihre Zeugniſſe waren ſich nicht gleich, ſie widerſprachen ſich in ihren Ausſagen. (Im Text des Mt. 26, 60. iſt die Lesart ungewiß. Der gewöhnliche Text lautet: *καὶ οὐχ εὗρον, καὶ πολλῶν ψευδομαρτύρων προσελθόντων οὐχ εὗρον.* Nach den beſten Autoritäten aber iſt hier der Gedanke nur von den Abſchreibern etwas amplificirt. Griesbach und Schulz haben den Text folgendermaßen hergeſtellt: *καὶ οὐχ εὗρον πολλῶν ψευδομαρτύρων προσελθόντων.*) Endlich aber kamen zwei Zeugen, welche das Wort Chriſti von dem Abbrechen des Tempels ihm als Schuld anrechneten. In wiefern übrigens dieſe Perſonen falſche Zeugen genannt werden konnten, da doch Chriſtus dieſes Wort in der That geſprochen hatte, das ward ſchon zu Joh. 2, 12. 20. ausgeführt*).

*) Wie ein ſolches Wort die an dem ſinnlichen Tempel klebenden Juden

Mt. 26, 62 — 66. Mr. 14, 60 — 64. Da nun Kajaphas, der in der Sitzung präſidirte, ſah, daß auf dieſe Weiſe nichts zu gewinnen war, ſuchte er das zwar ſtumme, aber doch beredte Gegenzeugniß Chriſti wider die falſchen Zeugen zu entfernen. Er forderte ihn auf, ſich zu vertheidigen, und als Jeſus noch ſchwieg, beſchwor er ihn, zu erklären, ob er ſey Chriſtus, der Sohn Gottes, welche Frage dann der Herr unumwunden bejahte. Unmittelbar vor dieſe entſcheidende Frage und Antwort iſt wahrſcheinlich noch das Wort bei Lc. 22, 67. 68. zu ſtellen, in dem der Erlöſer ſein Schweigen motivirt. Freilich läßt dieſer Evangeliſt jenen Aeußerungen die Frage: *εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, εἰπὲ ἡμῖν;* vorhergehen, allein dies dürfte mit zu den Ungenauigkeiten in der Stellung gehören, deren Lc. in den letzten Capiteln mehrere hat, denn V. 69. reiht ſich die Erklärung vom Sitzen zur Rechten Gottes nicht gut an die Motivirung des Schweigens. Vor jener Frage des Hohenprieſters ſtehen ſie aber ſehr paſſend und mildern das etwas ſchroff daſtehende gänzliche Schweigen Chriſti auf die Frage des Hohenprieſters. Vermuthlich zögerte daher der Herr nur mit der Antwort, um ihnen den Eindruck zu geben, daß er das Nutzloſe jeder Vertheidigung erkenne, indem ja ſein Tod ſchon beſchloſſen ſey. So bewahrte er das Decorum vor der Obrigkeit, die auch in ihrer Entartung Gottes Dienerin iſt, und zeugte doch durch ſein Weſen gegen die Sünde, durch die ſie ihr heiliges Amt entweihte.

In der Frage des Hohenprieſters wird wieder *Χριστός* und *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* zuſammengeſtellt. Da aber der Name Sohn Gottes hier zuletzt ſteht, ſo iſt nichts einfacher, als in ihm eine nähere Beſtimmung des erſtern Ausdrucks zu ſehen. Weil der Hoheprieſter den Namen „Sohn Gottes" braucht, folgt aber nicht, daß er damals allgemein bekannt war, vielmehr muß man (nach Joh. 10, 33 ff.) denſelben hier ſo faſſen: „Biſt du der Gottesſohn, für den du dich ausgibſt?" Das Folgende zeigt dann, daß der Hoheprieſter, wie früher das Volk, eine Gottesläſterung darin ſah),

---

verletzte, zeigt auch Ap. Geſch. 6, 13. 14., wo man den Stephanus, der etwas Aehnliches geſagt hatte, deßhalb gleichfalls verklagt.

*) Vergl. hierüber auch zu Joh. 19, 7., wo bei der Anklage Chriſti von Pilatus auch hervorgehoben wird, er habe ſich Gottesſohn genannt.

was bei der bloßen Erklärung, er ſey der Meſſias, nicht der Fall geweſen ſeyn würde. (Vergl. über ὑ. τ. Θ. zu Mt. 16, 16. — Ἐξορκίζω = ὀρκίζω = הִשְׁבִּיעַ Mr. 5, 7. 1 Moſ. 24, 3. — Der Name Θεὸς ζῶν ſoll hier Gott als den allgegenwärtigen Rächer der Unwahrheit bezeichnen.) Der offene Schwur Chriſti nun, „Er ſey der Sohn Gottes," mit der genauen Angabe ſeiner künftigen Offenbarung in der Herrlichkeit iſt deshalb ſehr wichtig, weil man zuvörderſt wieder daraus erſieht, wie die Gebote der Bergpredigt (Mt. 5, 34. zu verſtehen ſind, daß ſie nämlich den Gläubigen in den Verhältniſſen zum κόσμος nicht verpflichten ſollen. Sodann iſt dieſe Stelle wichtig, weil Jeſus hier officiell vor der höchſten theokratiſchen Behörde das ausſprach, was er bisher nur privatim gelehrt hatte. Die ganze meſſianiſche Idee beſtätigte Chriſtus eben ſo ſehr dadurch, als die Gewißheit, daß ſie in ihm zur Vollendung gekommen iſt. Zugleich führte dieſe Rede Chriſti den Synedriſten die Bedeutung des Augenblicks in ihrer ganzen Stärke vor das Bewußtſeyn; ſie mußten erkennen, ſie richteten in dieſer Stunde über den König ihres Volks, über den, von welchem alle Propheten geweiſſagt hatten. Dieſe offene Erklärung des Erlöſers beſtimmte alſo weſentlich die Bedeutung ihrer Schuld. In dieſem erhabenen Moment gewinnt daher auch die Rede Chriſti eine königliche Majeſtät, er redet wie der Herr vom Himmel, nicht wie ein hülfloſer Angeklagter; an das Bekenntniß ſeiner Meſſianität reiht ſich die Drohung ſeiner einſtigen Wiederkunft an. Wie ſo vielfach in der evangeliſchen Geſchichte, ſo zeigt ſich auch hier ein erhabener, tiefergreifender Contraſt. Der Richter der Lebendigen und der Todten ſteht als Verklagter vor einem menſchlichen Richter und wird von ihm verurtheilt; aber in dieſer Niedrigkeit eröffnet der Erlöſer den Blick in ſeine Herrlichkeit, in der er als der Richter aller Welt, auch ſeiner Richter, erſcheint. (Πλήν wird adverſativ gebraucht, aber im Anfang der Rede = אֲבָל, wie imo, utique.) Für ἀπ' ἄρτι hat Lc. 22, 69. ἀπὸ τοῦ νῦν, man bezieht es am beſten bloß auf das Sitzen zur Rechten Gottes, das ſich ſofort offenbarte in den geiſtigen Wirkungen Chriſti, dann vermeidet man ganz die Schwierigkeit, wie Chriſtus ſich ſchon jetzt als kommend darſtellen könne; wie denn auch zum Begriff des ἔρχεσθαι nur ἄρτι paſſen würde, nicht aber ἀπ' ἄρτι, wodurch das Kommen als ein fortgehendes dargeſtellt würde,

während es doch ein einmaliges iſt. Wollte man indeß die Verbindung feſthalten, ſo wäre der Gedanke von dem nahen Kommen in der Herrlichkeit nach Mt. 10, 23. 16, 28. 24, 30. zu erklären. Der Begriff des Kommens in der Herrlichkeit iſt nach Mt. 24, 30. als bekannt vorauszuſetzen, allein das καθῆσθαι ἐκ δεξιῶν fordert hier ſeine genauere Betrachtung. Statt deſſelben findet ſich mit geringer Modification der Bedeutung an einer Stelle ἑστῶς ἐκ δεξιῶν (Ap. Geſch. 7, 55. 56.) und in einigen εἶναι ἐν δεξιᾷ. (Röm. 8, 34. 1 Petr. 3, 22. Hebr. 1, 8. 8, 1.) In den johanneiſchen Schriften findet ſich die Formel nicht, ſelbſt nicht in der Apokalypſe, indeß ſchildert ſie doch Chriſtus als auf dem Throne des Vaters ſitzend. (Apok. 3, 21. 22, 1. 3.) Zur Erkennung des Sinnes dieſer Formel iſt nun höchſt wichtig, zu bemerken, daß es nie von Chriſto vor ſeiner Menſchwerdung heißt, er ſaß zur Rechten Gottes; es bezieht ſich alſo der Ausdruck ohne Zweifel auf die Erhöhung ſeiner verklärten Menſchheit, in der der Herr als Theilnehmer an der göttlichen Weltregierung dargeſtellt wird *). Weshalb aber die Schriftſteller des N. T. dafür eben dieſe Bezeichnung gewählt haben mögen, iſt zweifelhaft. J. D. Michaelis nahm hierbei eine Beziehung auf die Bun-

*) Von dieſer Grundidee aus iſt auch die lutheriſche Theorie von der Ubiquität der Rechten Gottes zu beurtheilen, auf die er gewiß nie gekommen wäre, wenn nicht die Reformirten ihm wider ſeine Theorie von der Ubiquität des Leibes Chriſti eben das Sitzen zur Rechten Gottes eingewendet hätten. Sagt man nämlich, die Rechte Gottes iſt überall, ſo wird offenbar die Realität des verklärten Leibes Chriſti dadurch vernichtet. Die Beſorgniß, daß durch dieſe begrenzte Vorſtellung von der Rechten Gottes die Allgegenwart beſchränkt werden mögte, iſt eben ſo unbegründet, als die Meinung, daß durch die Annahme, die Seele wohne im Haupt des Menſchen, die Erfüllung des ganzen Organismus vom ſeeliſchen Leben aufgehoben gedacht werde. Gott iſt allerdings, wie ſich von ſelbſt verſteht, allgegenwärtig, aber nichts deſto weniger offenbart er ſich verſchieden, anders im Herzen des Frommen, anders im Herzen des Gottloſen, anders im Himmel, anders auf Erden. Das Seyn Gottes im Himmel nun, die höchſte Concentration ſeiner Kräfte, das bezeichnet die Rechte Gottes; und Chriſti Sitzen zur Rechten Gottes iſt demnach nichts, als ſein Aufgenommenſeyn in die innerſte Gemeinſchaft des Vaters und die damit verbundene Ausübung aller göttlichen Eigenſchaften, ſomit die Theilnahme an der göttlichen Weltregierung.

desſlade an, welche als Thron Gottes dargeſtellt wird; allein es iſt nicht abzuſehen, wie bei der Bundeslade eben der Begriff der rechten Hand Bedeutung gewinnen ſoll. Beſſer daher Knapp (scr. var. arg. p. 39 sqq.) der ſich auf die allgemeine Sitte aller Völker bezieht, den Platz zur Rechten als einen Ehrenplatz zu betrachten. (Vergl. Just. Lipsius quis locus honestior priscis, dexter an sinister? Opp. I. p. 759 sqq. Callimachi hymn. in Apoll. v. 30. ſagt vom Apollo: δύναται γὰρ, ἐπεὶ Διῒ δεξιὸς ἧσται.) Es liegt darin alſo die Idee der erhabenſten Ehre, der Theilnahme an der Weltregierung Gottes; dieſer war ſich demnach Chriſtus auch in der Tiefe ſeiner Erniedrigung bewußt und wagte es, ſeine ungerechten Richter an dieſelbe zu mahnen. Erwägt man den heiligen Ernſt und die Kraft des Geiſtes, in der der Herr dieſe Worte geredet haben wird, ſo läßt ſich vermuthen, daß eine trübe Ahnung, er möge wahr reden, die Prieſter durchſchauert haben mag; allein ſie waren zu weit gegangen, als daß ſie zurück konnten. In erheucheltem Schmerz (denn innerlich mußte er ſich freuen, Chriſtum ſo durch ſein eignes Geſtändniß gefangen zu haben) zerriß der Hoheprieſter ſein Gewand (vergl. Joſ. 7, 6. Richt. 11, 35. 2 Sam. 1, 11.), erklärte Jeſum für einen Gottesläſterer *) (vergl. Joh. 10, 33.) und das Synedrium verurtheilte den Herrn der Herrlichkeit; den, der auch ſie liebte bis zum Tode, haßten ſie bis zum Tode. Allerdings erkannten ſie nicht klar, daß Er es ſey (1 Kor. 2, 8. Ap. Geſch. 3, 17. Lc. 19, 42.), die Gefangenſchaft Chriſti ſelbſt mogten ſie für einen Beweis halten, daß er nicht der Meſſias, noch weniger Gottes Sohn ſey; aber ihr unlauteres Herz war doch getroffen von dem Glanz ſeines göttlichen Weſens, und nur weil ſie das Auge des Geiſtes verſchloſſen hatten, aus Furcht, zu viel zu erkennen und ihr ſündliches Weſen laſſen zu müſſen, kamen ſie nicht zur vollen Klarheit. Ihre Unwiſſenheit war daher ſelbſt ihre Schuld, und der furchtbare Fluch dieſer Schuld war der, in dieſer Blindheit Mörder des Heiligen Gottes zu werden.

---

*) Hier muß man es hervorheben, daß der Herr, wäre er nicht in der That und Wahrheit, was er von ſich bekannte, mit ſolchem Namen belegt werden müßte. Jede Anſicht, die die himmliſche Würde Chriſti verkennt, iſt daher in Gefahr, ſeinen ſittlichen Charakter zu alteriren.

§ 4. Verhandlungen vor Herodes und Pilatus.

(Mt. 27, 1 — 31. Mr. 15, 1 — 20. Luc. 23, 1 — 25. Joh. 18, 28 — 19, 16.)

Mt. 27, 1. 2. Die Sitzung des Synedriums war noch in der Nacht der Gefangennehmung Jeſu gehalten; als nun der Morgen nahete, verurtheilte das Gericht ihn zum Tode und führte ihn deshalb zum Pilatus ab, da den Juden das Recht über Leben und Tod genommen war *). (Ueber die Bemerkung des Joh., daß die Juden nicht in das Richthaus des Pilatus gingen, um das Paſſah eſſen zu können, iſt bei Mt. (26, 17. das Nöthige erinnert. Es iſt unter dem Paſſah die Chagigah zu verſtehen, die an demſelben Tage gegeſſen ward; von dieſem Genuß hätten ſie ſich durch die Verunreinigung, welche der Eintritt in ein heidniſches Haus bewirkte, ausgeſchloſſen. Vom Genuß des Paſſahlamms hätte es ſie nicht abgehalten, denn dieſes ſchlachtete und aß man erſt am folgenden Tage, da ſie ſchon wieder geſetzlich rein waren.) Hier nun aber führt Mt. die Geſchichte des unglücklichen Judas aus, der die zweite Figur in dem erhabenen Gemälde der Leidensgeſchichte iſt, in welcher ſich ein eigenthümliches Gepräge ausſpricht. Wir vereinigen daher hier Alles, was ſich auf ihn und ſeine Geiſtesſtellung bezieht.

3 — 10. Zuvörderſt betrachten wir die Mittheilungen über ſeine äußern Schickſale. Judas erſchrak, als er den Ausgang ſeines Verraths gewahrte, und warf, von Reue ergriffen, die Silberlinge **) den Hoheprieſtern hin. (Μεταμέλομαι kommt auch von wahrer Buße [μετάνοια] vor, vergl. Mt. 21, 29. 32. Hier bezeichnet es den bloßen Schmerz über die Folgen der Sünde, nicht über die Sünde ſelbſt.) Das Gefühl der Reue ging aus dem lebendigen Bewußtſeyn hervor, einen Unſchuldigen verrathen zu haben; als ſolchen hatte er Chriſtum erkannt. (Vergl. über αἷμα ἀθῷον zu Mt. 23, 35., wo αἷμα δίκαιον ſich findet.) Mit eiſiger Kälte weiſen die heuchleriſchen Phariſäer den Unglücklichen

*) Vergl. Joseph. Ant. XX. 6.

**) Der Ausdruck τριάκοντα ἀργύρια iſt nach dem hebr. כֶּסֶף, das oft mit שֶׁקֶל verbunden wird. Hier ſind auch ohne Zweifel 30 Seckel (etwa 15 Rthlr.) gemeint. Es iſt darin, als dem niedrigſten Sclavenpreiſe, etwas Verächtliches zu ſehen. (Vergl. 2 Moſ. 21, 32. Zachar. 11, 12.).

ab *), ſie laſten ihm die Schuld auf und bereden ſich, frei davon zu ſeyn, während ſie doch gleichfalls höchſt ſtrafbar waren. Σὺ ὄψει attiſch für ὄψῃ **), iſt dem hebräiſchen עַתָּה דְּעִי וּרְאִי parallel. 1 Sam. 25, 17. Die LXX. geben dies: νῦν γνῶθι καὶ ἴδε σὺ τί ποιήσεις.) Durch dieſe troſtloſe Antwort zur Verzweiflung gebracht, warf er das Geld von ſich und erhängte ſich. (Das ἐν τῷ ναῷ macht hier allerdings einige Schwierigkeit, da der ναός, das eigentliche Tempelgebäude, nur von den Prieſtern betreten werden durfte. Wollte man aber annehmen, daß er das Geld durch den geöffneten Vorhang in's Heilige hineingeworfen habe, ſo müßte nothwendig εἰς ſtehen, und überdies wäre dieſer Act etwas ſonderbar. Beſſer nimmt man daher an, ναός iſt hier etwas ungenau, gleich ἱερόν gebraucht, und die Scene hatte in einem Vorhofe ſtatt.) Mit dem ἀπήγξατο des Mt. ſcheint nun aber Lc. in der Ap. Geſch. 1, 18 in Widerſpruch zu treten. In der letztern Stelle wird nämlich erzählt, Judas ſey herabgeſtürzt (πρηνὴς γενόμενος) und habe ſich den Leib zerſprengt (ἐλάκησε μέσος, zunächſt bedeutet λακέω tönen, rauſchen, dann mit Geräuſch zerreißen, ἐλάκησε = διεῤῥάγη), ſo daß ſeine Eingeweide ſich verſchütteten. Zur Ausgleichung dieſer Differenz hat man ſehr gewaltſame, durchaus unhaltbare Annahmen gemacht. Einige wollten, ἀπήγξατο ſollte ſich auf den Kummer beziehen, „er ſtarb aus Angſt und Reue," Andere wollten πρηνὴς γενόμενος gleich ἀπήγξατο, „er erhängte ſich," nehmen. Ehe wir dieſen gezwungenen Deutungen Beifall geben, würden wir lieber eine zweifache Tradition über das Ende des Judas annehmen, indem in ſolchen Nebenſachen ſich auch ſonſt Abweichungen finden. Indeß muß man doch ſagen, daß ſich die Berichte auch ſo vereinigen laſſen, daß man annimmt, der Erhängte beſchädigte ſich beim Herabfallen, ſo daß die Eingeweide heraustraten. Man kann dann das πρηνὴς γενόμενος überſetzen, „indem er vornüber (auf den Leib)

*) Es ſpricht ſich in den Phariſäern jene Schadenfreude aus, welche häufig im menſchlichen Herzen hervortritt, wenn er den Bruder in Sünde fallen ſieht. In dieſer ſo abſcheulichen Regung ſpricht ſich aber in der Tiefe des Gemüths auch der Wunſch aus, frei von der Sünde zu ſeyn; ſie iſt in ſofern ein entſtellter Ausdruck des Edeln im Menſchen.

**) Vergl. ähnliche Formen in Winer's Grammatik S. 69.

fiel" *). Nachdem Judas ſich des Geldes entledigt hatte, offenbart ſich eine neue Heuchelei der Hohenprieſter; als Blutgeld wollen ſie die Silberlinge nicht in den Tempelſchatz legen, um ihn nicht zu beflecken, aber zum Bewußtſeyn ihrer Sünde, die ſie den Unſchuldigen verurtheilt hatten, kommen ſie nicht. (Κορβανᾶς, קָרְבָּן, iſt der heilige Tempelſchatz, der in ſieben Kaſten, ſogenannten Trompeten [שׁוֹפָרוֹת], aufbewahrt ward. Vergl. Mr. 7, 11. — Τιμὴ αἵματος, Blutlohn, Geld für den Verrath eines Unſchuldigen gezahlt. — Sie verwendeten daher die Silberlinge zum Ankauf eines Begräbnißplatzes für die Pilger [ξένοι]. Den Acker bezeichnet Mt. ganz beſtimmt durch ὁ ἀγρὸς τοῦ κεραμέως. Der Artikel leitet darauf, daß ein Platz dieſen Namen führte „Töpfersacker," ſey es, weil er einem Töpfer gehörte, ſey es, weil Töpferthon daſelbſt ſich fand. Man nannte nun den Acker ἀγρὸς αἵματος = ἀκελδαμά, Ap. Geſch. 1, 19. nach dem hebr. חֲקַל דְּמָא. Nach Ap. Geſch. 1, 18. hätte Judas den Acker ſelbſt erworben (ἐκτήσατο χωρίον ἐκ μισθοῦ), indeß erklärt ſich dieſer Ausdruck ſehr leicht; es iſt nämlich hier der Kauf auf den Judas ſelbſt zurückgeführt, weil derſelbe in Folge ſeiner That ſtatt hatte.) In dieſem Ereigniß findet nun Mt. die Erfüllung einer Weiſſagung. Bei derſelben iſt aber zuvörderſt das ſehr auffallend, daß ſich dieſelbe nicht im Jeremias findet **). Mehrere Codd. leſen nun dafür Zacharias und Jeſaias. Der letztere Name kommt gar nicht in Betracht, er iſt wohl nur durch ein Verſehen der Abſchreiber hier hineingekommen, da ſich im Jeſaias nichts unſerer Stelle Aehnliches findet. Allein im Zacharias findet ſich wirklich eine dem Citat verwandte Stelle, Zachar. 11, 13. 14. Am einfachſten wäre daher anzunehmen, daß der Evangeliſt oder die früheſten Abſchreiber ſich im Namen des Propheten irrten; ſey es nun, daß ſie eine Abkürzung falſch laſen, oder daß anfangs gar

*) Eine noch andere Tradition über das Ende des Judas ſcheint Papias gehabt zu haben, aus dem Oecumenius (zu Ap. Geſch. 1, 18.) und Theophylakt (zu derſelben Stelle und zu Mt. 27, 5.) berichten. Er ſoll nämlich von einem Wagen zerquetſcht ſeyn, wornach denn der Selbſtmord wegzufallen ſchiene. (Vergl. Schleiermacher's Aufſatz über das Zeugniß des Papias in Ullmann's Studien, Jahrg. 1832. Heft 4. S. 743. Note.)

**) Die Beziehungen unſers Citats auf Jerem. 32, 6 ff. ſind ſo ungewiß, daß ſie keine Berückſichtigung verdienen.

kein Name daſtand und die Abſchreiber ihn falſch ergänzten. Allein gegen dieſe Annahme ſcheint wieder das Verhältniß der Stelle im Mt. zum Text des Zacharias zu ſprechen. Es ſcheint nemlich nur eine entfernte Aehnlichkeit ſtatt zu finden, indem theils Beziehungen beim Zacharias, die dem Mt. wichtig ſeyn mußten (z. B. das Hinwerfen des Geldes in den Tempel, deſſen Mt. V. 5. ſelbſt Erwähnung gethan hatte), hier ganz fehlen, theils Zuſätze gemacht ſcheinen, die Zacharias gar nicht kennt. Man hat daher geglaubt, dieſe Citation auf eine apokryphiſche Schrift zurückführen zu müſſen, und da lag es denn am nächſten, ſie als ein Apokryphum des Jeremias anzuſehen. Man glaubte, dieſe Anſicht beſonders ſcheinbar durch den Umſtand machen zu können, daß Hieronymus (z. d. St.) ein ſolches Apokryphum geſehen zu haben behauptet*). (So namentlich Kuinoel z. d. St. Allein dieſes Apokryphum in hebräiſcher Sprache, wie andere unter dem Namen des Jeremias in arabiſcher und ſahidiſcher Sprache, ſind ohne Zweifel erſt nach Chriſti Geburt gefertigt. Wir haben durchaus keine Spur, daß ſolche Apokrypha ſchon vor derſelben exiſtirten; ſie gingen vielmehr erſt aus der großen Aufregung hervor, welche die erſten Jahrhunderte nach Chriſtus characteriſirt. Da benutzten nun vermuthlich die Urheber ſolcher Schriften eben dieſe Stelle, um dem Jeremias ein Buch unterzuſchieben, in dem dieſe Stelle vorkam. (So richtig Fritz'ſche z. d. St.) Deshalb erklärt ſich auch Hieronymus ſelbſt dafür, daß die Citation aus dem Zacharias genommen ſey. Ob nun der Evangeliſt den Namen vertauſchte, oder der Name des Jeremias ſich erſt ſpäter fälſchlich einſchlich, darauf kommt wenig an. Vergleicht man nun nur die Stelle mit dem Grundtext genauer, ſo ſieht man auch, daß Alles, was Mt. gibt, auch im Zacharias liegt, nur fehlt die eine Beziehung bei Mt., die der Prophet deutlich herausſtellt, von dem Hinwerfen des Geldes. Die Ordnung der Gedanken iſt aber anders, und dann folgt Mt. nicht den LXX., daher ſcheint die Abweichung ſo groß. Was nämlich den Zuſatz bei Mt. anlangt: τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου, ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ, ſo bezieht ſich derſelbe klar auf Zachar. 11, 12. 13., wo die LXX. für τιμή haben μισθος, und für τιμᾶσθαι leſen δοκιμάζεσθαι.

*) Vergl. meine Geſch. der Evangelien S. 37.

(Im Hebr. ſteht שְׂכָרִי für μίσθος μου) Das hebr. אֶל־הַיּוֹצֵר, das die LXX. geben: εἰς τὸ χωνευτήριον, d. i. in den Schmelzofen, hat Mt. nach ſeinem Zweck näher beſtimmt durch das hinzugeſetzte ἀγρός. Endlich die Worte bei Mt. καθὰ συνέταξέ μοι κύριος, entſprechen dem εἶπε κύριος πρός με bei den LXX. (Das καθὰ = καθ' ἅ, das identiſch iſt mit καθώς, findet ſich im N. T. nur hier.) So fragt ſich denn nur, ob dann jene Stelle (Zachar. 11, 12. 13.) in der That meſſianiſch zu verſtehen iſt? Die zweite Hälfte des Zacharias iſt nun rückſichtlich der Erklärung einer der ſchwierigſten Theile des A. T. (Vergl. über die Aechtheit: Hengſtenberg's Schrift über den Daniel, Berlin 1831, Anhang). Aber wie man dieſen Theil der Orakel des Zacharias auch auffaſſen möge in ſeinem Zuſammenhange, immer wird man erkennen müſſen, daß derſelbe voll der merkwürdigſten meſſianiſchen Beziehungen iſt. (Man vergl. namentlich 9, 9. 10, 11. 12, 10. 13, 1. 6. 7. 14, 7.) Wenn daher auch, wie mir ſcheint, die nächſte Beziehung dieſes Theils auf die Perſon des Meſſias nicht durchführbar iſt, ſo iſt doch jedesmal das Volk Iſrael als Vorbild des einſtigen Erretters aufgefaßt und ſind demnach deſſen Schickſale als Weiſſagungen auf denſelben zu deuten.

Nach dieſer Betrachtung der hiſtoriſchen Mittheilungen über das Ende des Judas gehen wir zu der Beurtheilung ſeiner Perſönlichkeit über *). Da drängt ſich zunächſt die Frage auf, aus welchem Grunde berief ihn doch der Herr in ſeine Nähe? Dadurch ward ja allein jene furchtbare Sünde möglich, in die er ſtürzte? Die leicht gegebene Antwotr, Chriſtus habe ſich in ſeiner Wahl geirrt, iſt theils deshalb abzuweiſen, weil ſie den Charakter des Erlöſers alterirt, theils weil ſie mit Joh. 6, 64. 70. in offenbarem Widerſpruch ſteht. Wie Jeſus überhaupt wußte, was im Menſchen war (Joh. 2, 25.), ſo auch, was im Judas war, und daß er ihn verrathen würde. Wir müſſen demnach tiefer in die ſchwierige Frage eindringen. Es iſt keine wahre Hülfe für den

---

*) Merkwürdig iſt, wie ſich in dem Volke Iſrael die äußerſten Gegenſätze verbinden; das Unheiligſte iſt eben ſo wie das Heiligſte aus ſeinem Schooß hervorgegangen, die höchſte Treue, wie der ſchwärzeſte Verrath Vielleicht iſt 1 Moſ. 49, 17. der Vorrath des Judas prophetiſch angedeutet, wornach man ſchließen könnte, daß er aus dem Stamme Dan war.

Menſchen, wenn das Böſe, wozu der Keim in ihm liegt, nicht gerade zur Ausbildung kommt; hätte daher Judas Chriſtum auch nicht factiſch verrathen, ſo änderte das ſein Weſen nicht und nützte ihm daher zu nichts. Sodann konnte und ſollte gerade die Nähe Chriſti ein Mittel werden, ihm die Vernichtung des böſen Keims in ſeinem Innern zu erleichtern; es ſteht daher in dieſer Beziehung Judas jedem Andern gleich, dem große, geiſtige Unterſtützungsmittel gereicht wurden, die er aber nicht benutzte. Man könnte ſagen, es wäre immer beſſer geweſen, ſie ihm nicht zu reichen, allein damit wäre dann auch die Möglichkeit der Hülfe genommen. Beim Judas geſtaltet ſich aber die Sache noch dadurch eigenthümlich, daß auf ihn eine Nothwendigkeit der That gelaſtet zu haben ſcheint. Nach den Weiſſagungen des A. T. ſollte Chriſtus ſterben, ſein Tod begründete die Erlöſung der Welt, es ſcheint demnach, als mußte eben auch Jemand ſeyn, der ihn verrieth, und als hätte demnach Judas nur das Unglück gehabt, dieſe Rolle ſpielen zu müſſen, aber die Schuld ſey ihm fremd. Dieſe Bemerkung führt dann auf die ſchon oft berührte Betrachtung vom Verhältniß der Freiheit und der Nothwendigkeit zurück, über die namentlich das zu Mt. 26, 24. Bemerkte zu vergleichen iſt. Hier ſprach der Heiland ſelbſt die Nothwendigkeit ſeines Todes aus, aber erklärt, daß nichts deſto weniger die volle Schuld auf Judas laſte, d. h., daß er frei gehandelt habe. Das Brüten über dieſem Abgrunde führt zu nichts, der menſchliche Geiſt kommt immer wieder auf das ſchon ausgeſprochene Reſultat, daß in Gott Alles nothwendig, im Menſchen Alles frei iſt, daß demnach das Wiſſen Gottes von der Entwicklung und der That des Menſchen eben das nothwendige Wiſſen von ihr als einer freien iſt. Dieſelbe Schwierigkeit, die ſich aber hier darſtellt, ſpricht ſich in jeder ſündlichen Lebensentwicklung aus; ſie iſt der Geſchichte des Judas gar nicht eigenthümlich angehörig. Man halte rückſichtlich ſeiner feſt, daß ſeine Wahl nicht zufällig war, ſondern daß Jeſus nach tiefer Erkenntniß der innern Weſenheiten die Zwölf erwählte; dann wird klar, er konnte Judas nicht ausſchließen. Denn eben in dieſe Stelle führte ihn ſeine große Berufung, ſie allein gab die Möglichkeit ſeiner Rettung, aber freilich war mit dieſer Möglichkeit auch die andere gegeben, die durch ſeine freie Selbſtbeſtimmung Wirklichkeit ward, daß er die

Hülfe verſchmähte und ſich in den Abgrund des Verderbens ſtürzte. — Blicken wir aber nun noch auf die ſtufenweiſe Entwicklung ſeines ſündlichen Lebens, ſo nennt uns die Schrift als ſeinen Grundſchaden, den Geiz. (Joh. 12, 6.) Dieſes Laſter heißt 1 Tim. 6, 10. ῥίζα πάντων τῶν κακῶν. Wie dies gemeint ſey, erkennt man leicht, wenn man bemerkt, daß das Weſen des Geizes nichts Anderes iſt, als das ſelbſtiſche ſich Aneignen *); als die Aufhäufung äußerlicher Güter gefaßt, erſcheint dies nur in der roheſten Form, geiſtig iſt dieſelbe ſündliche Richtung, ſein Ich zum alles Beſitzenden zu machen. Ohne Zweifel ruhte daher die ganze Thätigkeit des Judas für die βασιλεία τ. Θ. auf der Hoffnung, etwas Großes darin zu werden. Eitle Wünſche der Art mogten ſich auch in den Köpfen der andern Jünger zeigen, aber ihr Herz war mit einer andern Liebe erfüllt, als der zu ihrem Ich. Der Plan des Judas ſelbſt entwickelte ſich gewiß erſt allmälig; die kleinen Betrügereien, die er ſich erlaubte, und nach denen er doch die Nähe des Heiligen ertrug, ohne Buße zu thun und ſeine Sünde zu bekennen, verhärteten allmälig ſein Herz und brachten ihn in den Einfluß der Macht der Finſterniß. Als nun die Stunde kam, da dieſe volle Macht hatte und ſie hölliſche Gedanken in die Herzen einflößte, da fehlte die Kraft des Widerſtandes; die Geldſtücke, welche die Prieſter ihm boten, blendeten ſeinen verkehrten Sinn! (Mt. 26, 14.) Lange mag das Beſſere in ihm mit dem teufliſchen Gedanken gerungen haben, aber die Ketten der Finſterniß hatten ihn ſchon gebunden, — er unterlag. Das tragiſche Ende des unglücklichen Jüngers und die Regung der Reue beim Anblick der Folgen ſeiner That hat in der neuern Zeit Manche veranlaßt, ſeine Schuld zu verkleinern und ihm dieſe oder jene mildernden Motive für ſeine That unterzuſchieben. Gewiß ſind ſolche Verſuche, von der einen Seite angeſehen, Zeugniſſe liebevoller Geſinnung, welche gern die Sünde des Bruders in milderm Lichte ſchauen will, aber von einer andern Seite betrachtet, ſind ſie auch umgekehrt nicht ſelten Erzeugniſſe des mangelnden ſittlichen Ernſtes und einer geheimen Scheu, der vollen Größe ſündlicher Entwicklung ins Geſicht zu ſchauen, weil man die

*) Indem dieſes zugleich das ſich Losſagen von Gott iſt, heißt der Geizige Epheſ. 5, 5. εἰδωλολάτρης.

Wurzel zu derſelben in der eignen Bruſt verſpürt. Nur in dem Gläubigen, der die Sünde in ſich ſelbſt in ganzer Größe erkennen und durch die Kraft des Erlöſers beherrſchen und überwältigen lernte, erſcheint die Milde der Beurtheilung gepaart mit der vollen Kraft der Wahrheit, die in Beziehung auf das Böſe eben darin ſich ausſpricht, daß man das Böſe böſe nennt. Wäre daher ächte Buße im Judas erwacht, ſo würde er ſelbſt das Urtheil über ſich geſprochen und ſeine Sünde, der Wahrheit gemäß, eine furchtbare, eine teufliſche That genannt haben, die von ſolcher Beſchaffenheit iſt, daß ſie nur die Frucht einer ganzen ſündlichen Lebensentwicklung ſeyn konnte. Seine ſchwache Reue war aber bloß der Schreck vor den Folgen ſeiner That, aus ihr konnte daher auch nur Verzweiflung hervorgehen. Wenn aber auch dieſe ſittlich-ſtrenge Auffaſſung der That des Judas feſtzuhalten iſt, ſo darf man ihm doch keineswegs einen gemeinen Character andichten. Die Reue über die That, obgleich ein furchtbares Zeugniß ſeines Unglaubens (denn hätte er die Liebe in Chriſto auch nur geahnt, ſo würde er in ihre Arme geſunken ſeyn), beweiß doch klar, daß ſein edleres Selbſt noch zu erſchrecken fähig war; und ſein Selbſtmord, die neue Sünde, welche die erſte gebar, ſpricht doch die Entfernung von roher Gemeinheit aus, welche ſich mit ruhigem Genuß des Geſtohlenen hätte genügen laſſen. Aber eben ſeine erhabene geiſtige Berufung, die ihn in den apoſtoliſchen Kreis geführt hatte, ſtürzte, da er ſie ſo verfehlte, ihn nur um ſo tiefer. Gemeine Menſchen werden kleine Böſewichter, wenn ſie ſich der Macht der Finſterniß ergeben; große Charactere werden große Böſewichter, wenn ſie die Sünde in ſich herrſchen laſſen. Mag man daher immer annehmen, daß Judas vor ſich ſelbſt allerlei Entſchuldigungen ſeines Verraths vorbrachte, daß ſeine Eitelkeit über den Verweis Jeſu (Joh. 12, 7.) gekränkt ward, daß ſein Ehrgeiz eine ſchnellere Offenbarung des meſſianiſchen Reichs herbeiwünſchte und er durch die Ueberlieferung Jeſu in die Hände der Feinde dieſelbe zu beſchleunigen hoffte, überzeugt, er werde ſich durch ein Wunder ſchon zu befreien wiſſen; weſentlich wird ſeine That dadurch nicht geändert. Dieſe trägt nemlich ihre Furchtbarkeit nicht in der Aeußerlichkeit der Handlung, ſondern in der Wurzel der Geſinnung, aus der ſie erwuchs. Dieſe war Gottentfremdung, Mangel an Glauben

und Liebe, Anhänglichkeit an der Creatur und am eignen Selbſt; daher wurde die eine Sünde ſofort die Mutter einer andern, und ſein Ende war, daß er ging an ſeinen Ort. (Ap. Geſch. 1, 26.) Man könnte denken, daß Petrus in ſeiner feurigen, eigenwilligen Natur auch auf den Gedanken gerathen wäre, wenn er Chriſtum nur in die Hand ſeiner Feinde brächte, dann müßte er ſeine Herrlichkeit offenbaren; aber wenn man dergleichen ſetzen wollte, ſo müßten wir doch ſagen, daß bei aller äußerlichen Verwandtſchaft eine ſpecifiſche innere Differenz ſeiner That mit der des Judas ſogleich heraustreten würde. Dann geſetzt, es wäre ſo geſchehen, und der Erlöſer wäre, wie nach dem Verrath des Judas, verurtheilt, wie würde ſich Petrus benommen haben? Unnennbarer Schmerz hätte ihn erfaßt, aber weil in ihm dergleichen Verkehrtheiten mindeſtens aufrichtig gemeint geweſen wären, würde er den Glauben an die Liebe nicht verloren haben; ſeine Sünde würde ihn daher nicht zu einer troſtloſen Reue, ſondern zu wahrhaft gläubiger Buße geführt, und ſo ſeine That nicht zur Mutter eines neuen Ungehorſams, ſondern zur Quelle gründlicher Wiedergeburt gemacht haben. (Vergl. über die Literatur der eben behandelten Fragen Haſe's Leben Jeſu. S. 163 ff.)

11—14. In dem ganzen folgenden Abſchnitt ergänzen ſich die Evangeliſten wechſelſeitig ſehr ſchön. Mt. und Mr. geben nur kurze Ueberſichten über das Verhör Chriſti vor Pilatus, doch bringt Mt. (27, 19.) den intereſſanten Zug von dem Traum der Gemahlin des Pilatus bei. Lc. theilt die Vorgänge des Herodes mit (23, 4—12.), Johannes aber berichtet, was das Wichtigſte iſt, von den Geſprächen des Herrn mit dem römiſchen Staatsmann. Durch dieſe Mittheilungen werden wir in Stand geſetzt, tiefe Blicke in das Herz des Pilatus zu thun und ihn als die dritte bedeutungsvolle Figur in das Bild der letzten Momente Chriſti aufzunehmen. Während nemlich Petrus die ſchwachen Gläubigen repräſentirte und Judas die abgefallenen, zu den offenbaren Widerſachern des Herrn hinübergehenden, tritt uns in Pilatus das Weſen eines natürlichen Weltmenſchen entgegen, der zwar nicht ohne Empfänglichkeit für die Wirkungen des Göttlichen iſt (wovon ſich bei den Phariſäern nichts zeigte), aber verſunken in den Scepticismus der damaligen vornehmen Welt und gebunden von weltlichen Rückſichten aller Art, ſein Gewiſſen den Ver-

hältniſſen, die ſein Gott ſind, zum Opfer bringt. **Pontius Pilatus** war der fünfte Procurator von Judäa, der Nachfolger des Valerius Gratus. (Vergl. die erſte chronologiſche Tafel hinter der Einleitung zur Apoſtelgeſchichte.) Im 13ten Jahr des Tiberius trat er ſeine Würde an. Joseph. Ant. XVIII. 2.) Er führt hier zwar den Namen ἡγεμών, allein es gebührte ihm eigentlich nur der Titel ἐπίτροπος. Jener nemlich kam den ſelbſtſtändigen Adminiſtratoren der Provinzen des römiſchen Reichs, den Proconſuln (ἀνθυπάτοις) und den Proprätoren (ἀντιστρατήγοις zu, ward indeß oft auch den Procuratoren (ἐπιτρόποις) ertheilt, die eigentlich jenen untergeordnet waren nach derſelben Sitte, die auch jetzt noch herrſcht, jeden eine Stufe höher zu ſtellen, als er wirklich einnimmt. (Vergl. Ap. Geſch. 23, 24. 24, 1. 26, 30.) Der Procurator von Judäa ſtand unter dem Proconſul von Syrien, der in Cäſarea reſidirte. Nach dem Bericht des Joſephus ſoll Pilatus ſich viele Bedrückungen und Grauſamkeiten gegen die Juden erlaubt haben; zu dieſen mogten ihn aber theils die häufigen Unruhen und die Furcht vor Tiberius reizen, theils war es einmal herrſchende Sitte der römiſchen Großen, ſich in den Provinzen Erpreſſungen aller Art zu erlauben. Für ſeinen innern Character iſt die genaue Schilderung des Johannes entſcheidend. Er war empfänglich für die Wirkungen des Göttlichen, er glaubte an Chriſtus wider Willen; aber theils ſein Scepticismus, der damals ſo viele Edle gefangen hielt, theils ſeine Menſchenfurcht brachten auch ihn zu Fall. Nach dem Bericht des Joh. (18, 29—32.) erkundigte ſich Pilatus zunächſt nach dem Grunde der Anklage Jeſu vor ihm. Er mogte ſchon Manches von Jeſus gehört haben (worauf auch der Traum ſeiner Gemahlin deutet) und wiſſen, daß man ihn wegen geiſtlicher Verhältniſſe verfolgte*); deshalb bittet er, ſie mögten ihn vor das Forum des Synedriums ziehen und nach ihren Geſetzen beſtrafen. Dies lehnen ſie aber mit der Bemerkung ab, daß er zum Tode

*) Vergl. Mt. 27, 18., woraus man ſieht, daß er die Stellung der Phariſäer zu Jeſus ganz richtig beurtheilte. Wenn nicht früher, ſo hatte er doch bei der Verhaftung Jeſu von ihm erfahren müſſen, da er die römiſchen Soldaten dazu befehligen mußte. Wahrſcheinlich war aber ſein Ruf ſchon früher zu ihm gedrungen.

verurtheilt ſey, ihnen aber die Execution der Strafe nicht zuſtehe. Schon oben ward bemerkt, daß nach Joſephus (Ant. XX. 6.), mit dem die Berichte der Rabbinen übereinſtimmen, die Juden 40 Jahre vor Jeruſalems Zerſtörung das Recht, Todesſtrafen zu verhängen, verloren. Ganz einfach iſt demnach der Sinn der Stelle ſo zu faſſen, daß die Juden von Pilatus die Anerkennung und Genehmigung ihres Todesurtheils fordern. Wegen der Steinigung des Stephanus (Ap. Geſch. 7.) haben aber mehrere Gelehrte annehmen zu müſſen geglaubt, daß in religiöſen Angelegenheiten der hohe Rath den Blutbann behalten habe, und daher hier das Hinzutreten der römiſchen Gerichtsbarkeit nur deshalb erfolgt ſey, weil man Jeſum aus politiſchen Gründen, als Uſurpator des Reichs, habe tödten wollen. Es iſt aber durchaus nicht abzuſehen, weshalb die Hohenprieſter ihn gerade als politiſch verdächtig verurtheilt haben wollten; mindeſtens müſſen wir ſagen, daß die evangeliſche Geſchichte keine Spur einer Andeutung enthält; die auf eine beſondere Abſicht darin führte. Wir ſehen vielmehr aus der ſorgfältigen johanneiſchen Darſtellung ganz klar, daß der einzige Grund, weshalb das Politiſche überall zur Sprache kam, dieſer war, daß man hoffte, eben dadurch die Hartnäckigkeit des Pilatus zu beſiegen. Dazu kommt, daß die Steinigung des Stephanus keine criminelle Strafe, ſondern Selbſtſucht des Volks war; und bei jeder andern Erklärung behält unſere Stelle etwas Gezwungenes. Man müßte z. B. ergänzen bei den Worten: ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα, „wegen politiſcher Vergehen," oder wie Auguſtinus, dem Kuinoel folgt, „am Sabbath," wozu offenbar gar kein Grund gegeben iſt. Dieſer Umſtand war aber keineswegs gleichgültig, daß der Erlöſer nach Gottes Führung an das Gericht der Römer abgegeben werden mußte. Da nemlich die Juden die Strafe der Kreuzigung nicht kannten, welche die Römer bei ſchweren Verbrechen ſolcher Perſonen anwendeten, die nicht römiſche Bürger waren, ſo war die Form dieſer Strafe die Folge dieſes Uebergangs Chriſti an die römiſchen Behörden. Ja ſelbſt dann, wenn Pilatus nachgiebiger geweſen wäre und Chriſtus ſogleich auf die religiöſe Anklage verurtheilt hätte, würde er vermuthlich ihn den Juden zur Steinigung überlaſſen haben; da aber die Juden ſich genöthigt ſahen, das Politiſche hineinzuziehen, mußte Pilatus ihn durch ſeine Sol-

daten nach römiſchen Geſetzen richten. Dies war dem Johannes (18, 32.) deshalb wichtig, weil ſich darin eine Weiſſagung Chriſti über die Art ſeines Todes erfüllte. (Vergl. Joh. 8, 28. 12, 32. 33. mit Mt. 20, 19. und die Bemerkungen zu der letztern Stelle.) Dieſe Weiſſagung war aber nicht bloß als Vorherſagung eines zufälligen Umſtandes bedeutungsvoll, ſondern auch deshalb, weil die Kreuzigung einmal als ein beziehungsreiches Symbol aufgefaßt wird (über welchen Umſtand wir ſpäter das Nähere beibringen werden), dann weil die Kreuzigung weſentlich mit der Auferſtehung zuſammenhängt. So grauſam nämlich dieſe Art der Hinrichtung iſt, ſo zerſtört ſie doch nicht den leiblichen Organismus, oder entſtellt ihn, wie die Steinigung und andere Todesſtrafen; die göttliche Weisheit ließ daher zu, daß der Sohn Gottes eben auf dieſe Weiſe vollendete, um ſeinen heiligen Leib vor jeder Verſtümmlung zu ſchützen. Das folgende Geſpräch Chriſti mit dem Pilatus (Joh. 18, 33 ff.) zeigt nun klar, daß anfangs noch nicht von politiſchen Anſchuldigungen die Rede war. Das Geſpräch bewegt ſich um den Begriff des meſſianiſchen Reichs, woraus deutlich hervorgeht, daß die Juden ihn zunächſt nur als falſchen Meſſias angeklagt hatten. So auch bei Mt. (27, 11.) und bei Mr. (15, 2.). Dagegen hat Lc. 23, 2. gleich anfänglich das politiſche Element hervorgehoben, das aber in den ſpätern Verlauf des Verhörs hineinverlegt werden muß. Als Pilatus nun den Herrn in ſtiller Größe zu allen Anklagen ſchweigen ſah, wunderte er ſich über die ungewöhnliche Erſcheinung. (Mt. 27, 12. 13. Mr. 15, 3—5.) Er ließ daher Jeſum, der bis dahin vor den Volkshaufen daſtand, ins Prätorium führen und hielt hier ein einſames Geſpräch mit ihm.

Joh. 18, 33 — 38. Zunächſt müſſen wir hier zum genauen Verſtändniß der Verhandlungen des Pilatus mit Chriſto die Scene uns vergegenwärtigen. Der Procurator bewohnte den ehemaligen Palaſt des Herodes in Jeruſalem, ein großes und prachtvolles Gebäude. (Joseph. Ant. XV. 9. 3. B. J. I. 21. 1.) Vor dieſem Gebäude ſtand der Richterſtuhl (βῆμα Joh. 19, 13.), auf dem Pilatus ſaß, wenn er mit den Juden verhandelte; um aber mit Chriſtus allein zu reden, ging er mehrere Male hinein in den Palaſt. (Joh. 18, 33. 19, 9.) Dieſer hatte, eben ſo wie die Wohnung des Annas, einen Hof (αὐλή), auf dem eine Co-

horte römiſcher Soldaten aufgeſtellt ſtand (Mt. 27, 27. Mr. 15, 16.); dieſen umſchloß nach der Straße hin ein Pylon, durch den ein Thor führte. Durch dieſes wagten die Juden nicht einzutreten, um ſich nicht zu verunreinigen (Joh. 18, 28.); ſie blieben daher draußen, um den Richterſtuhl her, ſtehen. Das Gebäude ſelbſt mit dem Hofe heißt bei den Evangeliſten πραιτώριον, wie Mr. 15, 16. zeigt, wo es heißt: οἱ στρατιῶται ἀπήγαγον αὐτὸν ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστι πραιτώριον. Eine verſchiedene Bedeutung braucht daher für das Wort in den Stellen der Leidensgeſchichte nicht angenommen zu werden. Anders iſt es Ap. Geſch. 23, 35., wo es nicht von der officiellen Wohnung römiſcher Beamten, ſondern bloß für „Palaſt" geſetzt iſt. (Eben ſo auch Sueton. Aug. 63. 72. Calig. 37. Tit. 8.) Desgleichen kommt es Phil. 1, 13. in andrer Bedeutung vor. Zunächſt nun, nachdem Pilatus in das Prätorium (vermuthlich bloß auf den Hof) zurückgegangen war und er Jeſum hatte zu ſich rufen laſſen (ἐφώνησε τὸν Ἰησοῦν), fragte er, ob er der König der Juden ſey? Die Antwort des Herrn, ob er dies aus ſich ſelbſt frage? führt darauf hin, daß in der offenen Anklage, die gleich anfangs gegen ihn vorgebracht wurde, mindeſtens der Ausdruck ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, nicht vorgekommen war. Es war daher, um die Stellung des Pilatus gehörig zu kennen, Chriſto wichtig, zu wiſſen, in welchem Sinn er den Ausdruck nehme; als Römer in rein äußerlichem Sinn von einem politiſchen Herrſcher, oder nach jüdiſcher Anſicht von dem theokratiſchen König Meſſias. Pilatus erklärt hierauf offen, daß er kein Jude ſey, daher die jüdiſchen Religionsfragen nicht zu beurtheilen wiſſe, daß aber die Hohenprieſter ihn als ſtrafbar vor ſein Gericht gebracht hätten. Da nun der Erlöſer ſah, daß Pilatus die Lage der Verhältniſſe richtig erkannte und kein Mißverſtändniß zu beſorgen ſey, erklärte er offen, er ſey ein Herrſcher und habe ein Reich. (V. 36.) Die Beſchaffenheit dieſes Reichs beſchreibt Jeſus aber zunächſt nur negativ; „es iſt nicht von dieſer Welt"*). Der Beweis dafür wird auf eine für den römiſchen Procurator ſehr einleuchtende Weiſe geführt; Jeſus hatte ſich, ohne Widerſtand gegen die Be-

*) Vor der höchſten politiſchen Gewalt bekennt der Herr ſeine königliche Würde, vor der höchſten theokratiſchen ſeine Gottesſohnſchaft.

fehle der Obrigkeit zu leiſten, verhaften laſſen, daran ließ ſich ſicher erkennen, daß er nichts Feindſeliges habe unternehmen wollen. Häufig hat man dieſes Wort des Herrn: ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, dazu gebraucht, das Reich Chriſti auf die innere Welt der Sittlichkeit einzuſchränken. Allein hier iſt ja nur von der Verwandtſchaft des Reiches Chriſti mit den Reichen der Welt die Rede (ἐκ deutet auf den Urſprung hin, den das Reich Gottes nicht, wie die irdiſchen Reiche, aus dem κόσμος hat), keineswegs wird aber der Umfang des Reiches Gottes ſelbſt irgend begrenzt. Eben als das Reich der Wahrheit hat es nothwendig die Tendenz, das allein und allherrſchende zu werden und ſowohl Inneres als endlich auch das Aeußere umzugeſtalten. — Aus dem Begriff der βασιλεία hebt nun Pilatus die Idee des βασιλεύς hervor (V. 37.) und wiederholt die Frage, ob er ſich dafür halte, was dann Chriſtus einfach bejaht. Sehr viele Exegeten, namentlich auch Tholuck, ſehen in dieſer Frage des Pilatus Spott und Hohn; allein mir ſcheint der Ernſt der Antwort des Heilandes dazu gar nicht zu paſſen. Auch zeigt die folgende Darſtellung von dem, was in Pilatus vorging, daß ſein Gemüth ergriffen war; das Weſen Chriſti imponirte ihm, er ahnte mindeſtens etwas Edles und Würdiges in ſeiner Perſon. Die nähere Beſtimmung aber, die der Herr zu ſeiner Erklärung hinzuſetzt, faßt den Begriff des βασιλεύς in ſeiner tiefſten Weſentlichkeit auf. Zuvörderſt verlegt er ſeinen Urſprung über dieſe Welt hinaus, wodurch auch ſein Reich ſelbſt als ein überirdiſches bezeichnet wird. (In γεγέννημαι iſt der Act der Geburt, in dem ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον das bleibende Seyn in der Welt bezeichnet, ſo daß alſo beide Ausdrücke nicht gleichbedeutend ſind.) Hier aber tritt er auf als ein Eroberer für die Wahrheit, die ſein wahres Reich bildet, oder als ein entfernt geweſener Herrſcher (Lc. 19, 12.), der ſein Reich wieder in Beſitz nimmt; Jeder, der aus ſeinem Reiche ſtammt (die Wahrheit in ſich trägt, aus ihr geboren iſt), der hört ſeinen Ruf und ſammelt ſich unter ſeine Fahnen. Offenbar ſollte dies Wort ſelbſt eine Lockung für Pilatus ſeyn, ſich als Wahrheitsfreund zum Unterthanen des, der die Wahrheit ſelber iſt, zu bekennen; allein der Unglaube war zu tief in ſeinem Herzen gewurzelt. Der Ruf des Herrn erſchütterte ſein Inneres, aber die Bande der Welt hielten ihn ab,

demſelben zu folgen. Hier fragt ſich aber, wer denn in dem ſündigen κόσμος ein ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας heißen kann? Vergleicht man indeß Joh. 10, 14., ſo ſieht man, daß dieſer Ausdruck keine Sündloſigkeit bezeichnen ſoll (denn die Apoſtel hörten Chriſti Stimme, daß ſie aber nicht ſündlos waren, zeigt Petri Verleugnung hinlänglich), ſondern nur die Empfänglichkeit für die Wahrheit. Es gibt unempfindliche, todte Gemüther, in denen der Klang der Wahrheit keinen Widerhall erzeugt, ja ihnen Widerwillen erweckt; wieder aber gibt es andere, deren innerſte Weſenheit ertönt, wenn ein Hall der ewigen Wahrheit ſie erreicht, indem ſie empfinden, ſie allein vermöge ihre verborgene Sehnſucht zu ſtillen. Dieſe alle beruft der Erlöſer, der Herr und König der Wahrheit, zu ſich, in ihren Herzen ſtrebt ſein Wille, unumſchränkt zu gebieten. Das erkannte nun Pilatus ſehr wohl, als gebildet durch helleniſche Philoſophie, daß der Herr den Namen ἀλήθεια im höchſten abſoluten Sinne brauche (Joh. 1, 14.), aber eben die Möglichkeit, zur Erkenntniß der abſoluten Wahrheit zu gelangen, war ihm zweifelhaft. Wie ſo manche der edelſten Männer jener wunderbar bewegten Zeit (vergl. Plin. hist. nat. praef.), war Pilatus dem Scepticismus in die Hände gefallen; den Kreis der philoſophiſchen Syſteme war er durchlaufen, ohne daß er die Wahrheit gefunden hatte. Dieſe Verzweiflung an der Wahrheit allein ſpricht das Wort: τί ἐστιν ἀλήθεια; aus, in dem ſo wenig Spott und Hohn zu ſuchen iſt, daß daſſelbe vielmehr der wehmüthige Ausdruck innerer Troſtloſigkeit geweſen ſeyn wird*). Bewegt bricht der Römer das Geſpräch ab, und er, der Heide, vertheidigt den König Meſſias gegen die Juden, das Volk der Theokraten, das Volk des Eigenthums (Joh. 1. 11.), die nichts als Rache athmen wider den Heiligen Gottes. Er ſchlägt ihnen vor, daß er nach der Sitte, am Feſt einen Gefangenen loszulaſſen, eben den gefangenen Jeſus, den Chriſt, ihnen ſchenken wolle. Hier frägt ſich nun aber, ob nicht nach der Erzählung des Lc. dieſer

*) Als Antwort auf die Frage: was iſt Wahrheit? iſt die einzig richtige bibliſche Antwort: Chriſtus iſt die Wahrheit. Denn die ewige abſolute Wahrheit iſt keine bloße Vorſtellung, kein Verhältniß, ſondern Weſen und Seyn; das wahre Seyn iſt aber der Geiſt, der Geiſt iſt Perſon, und Chriſtus iſt die höchſte Perſönlichkeit.

Vorſchlag des Pilatus, Jeſum loszulaſſen, erſt nach der Abſendung deſſelben an Herodes zu ſetzen ſeyn dürfte. (Vergl. Lc. 23, 7. 17 ff.) Von einem förmlichen Widerſpruch mit Johannes iſt bei dieſer Frage zwar nicht die Rede, denn der Letztere erzählt die Abſendung Chriſti an Herodes gar nicht, allein V. 39. 40. ſchließen ſich doch ſo unmittelbar an die vorhergehende Verhandlung an, daß Alles dafür ſpricht, daß Johannes will, es ſey auch auf einander gefolgt. Erwägen wir, daß Johannes ſo ungemein genau referirt, während Lc. weit weniger ſorgfältig in dieſem Theil der evangeliſchen Geſchichte erſcheint, und ziehen wir in Betracht, wie eben die aus der erſten Weigerung des Pilatus, Chriſtum zu verurtheilen, hervorgehenden politiſchen Anklagen (Lc. 23, 5.) erſt Veranlaſſung gaben, ihn an Herodes abzuſenden: ſo iſt jedenfalls wahrſcheinlich, daß die ganze Scene, da das Volk Barabbas losbat, in die Zeit vor der Abſendung Chriſti zum Herodes zu verlegen iſt. Was jene Sitte, Gefangene am Feſte loszulaſſen, anlangt, ſo iſt zweifelhaft, ob ſie jüdiſchen oder römiſchen Urſprungs ſey. Nach Liv. V. 13. wurden bei den Lectiſternien der Römer alle Gefangenen ihrer Feſſeln entledigt. Hier indeß ſcheint nur von Einem die Rede zu ſeyn, der die Freiheit erhielt; es dürfte daher wahrſcheinlicher ſeyn, daß es ein jüdiſcher Gebrauch war. Es hat derſelbe auch etwas ſo Natürliches, daß er ja in vielen Staaten, namentlich in orientaliſchen, noch heute beſteht; im Abendlande findet bei Thronbeſteigungen etwas Aehnliches ſtatt.

Mit der Perſon des Erlöſers ward (nach Mt. 27, 15 ff. Mr. 15, 6 ff. Lc. 23, 13 ff.) ein anderer Gefangener zur Loslaſſung vorgeſchlagen, der im Aufruhr einen Mord begangen hatte. (Mr. 15, 7. Lc. 23, 19.) Dieſer Mann, der ſonſt nicht weiter bekannt iſt, hieß Βαραββᾶς (בַּר אַבָּא). Merkwürdig iſt aber, daß drei Codd. und außerdem die armeniſche und eine ſyriſche Ueberſetzung ihm außerdem noch den Namen Ἰησοῦς geben. Daß dieſe Lesart uralt iſt, zeigt Origenes in ſeiner Erklärung des Mt. z. d. St., der bemerkt, viele Handſchriften hätten den Namen Ἰησοῦς auch nicht (ſo daß aber die Mehrzahl ihn doch gehabt haben muß), und es mögten ihn wohl Häretiker hinzugefügt haben. Griesbach hat dieſen Worten des Kirchenvaters die Bedeutung dadurch zu entziehen geſucht, daß er bemerkt, die Erklärung des Origenes ſey nur in der lateiniſchen

Ueberſetzung enthalten, in welcher Manches corrumpirt ſey; es mögte daher dieſe Stelle wohl gar nicht von Origenes ſelbſt herrühren. Allein dieſe Muthmaßung iſt durchaus unwahrſcheinlich, da hier gar kein dogmatiſches Intereſſe ſtatt fand, um eine ſolche Interpolation zu machen. Iſt die Stelle aber wirklich von Origenes, ſo wird höchſt wahrſcheinlich, daß die Lesart Ἰησοῦς Βαραββᾶς die richtige iſt. Der Kirchenvater deutet nämlich darauf hin, wie ſie ſich aus dem Text verloren hat. Man fand es unpaſſend, daß der Mörder auch den heiligen Namen „Jeſus“ geführt haben ſollte, und behielt daher bloß Barabbas im Text. Sonderbar iſt es allerdings, daß ſomit zwei Jeſus zuſammentrafen, wornach die Frage ſich ſo geſtaltet: „wollt ihr, daß ich den Jeſus loslaſſe, der Chriſtus genannt wird, oder den, welcher Barabbas heißt?“ Allein es iſt hier das Wort anwendbar: ludit in humanis divina potentia rebus. Wir finden namentlich in der Leidensgeſchichte mehr als einmal ein ſolches wunderbares Walten der Vorſehung in ſcheinbar unweſentlichen Dingen; namentlich iſt auch der andere Name Barabbas bedeutſam; er bezeichnet „Sohn des Vaters!“ Alles demnach, was an dem Erlöſer Weſen war, erſchien bei dem Mörder als Carricatur, und es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß auch ſeine ganze Unternehmung eine Carricatur des Heiligſten geweſen iſt, indem er ſich vermuthlich meſſianiſche Vollmacht angemaßt hatte. Das verblendete Volk aber wählte in ſeinem Wahnſinn die höchſte Carricatur ſtatt des himmliſchen Urbildes *); alle Bemühungen des Pilatus, der die geheime Triebfeder des Haſſes der Hohenprieſter gegen die Perſon des Erlöſers wohl kannte (nämlich Neid, der ſie befürchten ließ, durch ihn ihre Volksgunſt zu verlieren, Mt. 27, 18. Mr. 15, 10.), waren fruchtlos; die Hohenprieſter forderten den Barabbas und wollten, daß Jeſus gekreuzigt werde. Während der Procurator ſo vom Richtſtuhl herab Chriſtus den Händen

*) Die in einer Seele ſich regenden, zur Geburt ſtrebenden Ideen erſcheinen bei den Unlautern immer in der Carricatur; ſie werden von ihnen berührt, ohne ſie in ihrer wahren Geſtalt darſtellen zu können. Zur Zeit Chriſti, wie in unſerer Zeit, herrſchte das Streben nach Freiheit allgewaltig vor; die Idee in dieſem Streben war richtig, aber man ſuchte ſie fälſchlich bloß im Aeußern zu realiſiren, und ſtiftete dadurch Unheil in allen Beziehungen. Wen der Sohn frei macht, der wird allein recht frei (Joh. 8, 36.)

der blutgierigen Prieſter zu entreißen trachtete, bekam er eine Botſchaft von ſeiner Gemahlin, die ihn auf den Gerechten, den er zu richten berufen war, aufmerkſam machte. (Mt. 27, 19.) Dieſe hieß nach der Tradition Claudia Procula *), und hatte ihren Gatten in die Provinz begleitet. (Nach Tacit. Ann. III. 33. war es zwar verboten, daß die römiſchen Obrigkeiten in den Provinzen ihre Gemahlinnen zur Begleitung mitnehmen ſollten; allein der Befehl kam nicht zur Vollziehung.) Vermuthlich hatte auch ſie Manches über die Perſon Chriſti gehört, und erkannte die Gefahr ihres Gatten, in ſeiner Verurtheilung ein furchtbares Verbrechen zu begehen. Die wunderlichen Träumereien, daß das Traumgeſicht der Procula ein Zauberſtück Chriſti geweſen, um ſich zu retten, oder gar des Teufels, um den Verſöhnungstod Chriſti zu hindern, bedürfen keiner Widerlegung; aber des Gedankens kann man ſich bei der Betrachtung dieſer merkwürdigen Begebenheit nicht erwehren, aus welchem Grunde doch die waltende Vorſehung dieſe Mahnung zuließ? Da nämlich doch der Tod Chriſti einmal beſtimmt war, ſo ſcheint dieſer Traum nur geſchadet zu haben; er mußte nämlich die Verantwortlichkeit des Pilatus ſteigern, der ſo ſchon zu viel erkannte, um unſchuldig zu ſeyn, und doch zu ſtark gebunden war von der Weltluſt, als daß er kühn das Recht zu vertreten gewagt hätte. Zunächſt nun ließe ſich hier ſagen, daß der Traum der Procula ſelbſt genützt haben wird, und es iſt nicht unmöglich, daß ſie ſich in der Stille zum Glauben an Chriſtus gewendet habe; ſodann aber iſt vor Allem der Begriff der Nothwendigkeit, wie ſchon öfter erinnert ward, nicht ſo aufzufaſſen, daß er die Freiheit der handelnden Individuen beſchränkt. Vom menſchlich-ſubjectiven Standpunkt blieb immer die volle Möglichkeit, daß Pilatus Chriſtum losſprach, ja ſich ſelbſt zu ihm bekannte, eben ſo wie möglich blieb, daß die Chriſto geneigten Glieder des Synedriums, Nikodemus und Joſeph von Arimathia, offen ihren Glauben bekannt und einen ver-

*) So nennt ſie Nicephorus in ſeiner Kirchengeſchichte. (I. 30.) In neuerer Zeit hat man die Erzählung vom Traum der Procula für eine Interpolation ſpäterer Zeit im Text des Mt. halten wollen, aber ohne eine Spur von Wahrſcheinlichkeit. Es iſt ein eigner Pruritus der modernen Kritiker, jeden eigenthümlichen, intereſſanten Zug durch Interpolation oder ſonſt wie entfernen zu wollen.

änderten Beſchluß des Collegiums erwirkt hätten. Freilich würde, wenn etwas der Art erfolgt wäre, die Weltgeſchichte eine durchaus andere geworden ſeyn, und dies führt denn auf die höhere objective Nothwendigkeit zurück, die aber nur in Gott, nicht in den menſchlichen Individuen ruht, deren Thaten als freie Handlungen eben die göttliche Nothwendigkeit vollziehen. Hiernach gehörte auch in den Rathſchluß Gottes, da Chriſti Tod keine ſcheinbare, ſondern eine wahrhaftige Frucht der Sünde der Menſchen war, daß dem Pilatus Alles nahe gebracht ward, was ihm über die Unſchuld Chriſti Gewißheit geben konnte. Wenn dadurch ſeine Sünde ſich ſteigerte, ſo war dies allein der Fluch ſeiner Untreue, wodurch ihm ſeine Empfänglichkeit für das Göttliche ſelbſt und alle dargebotenen Hülfsmittel, es zu erkennen, zum Verderben gereichten, weil ſie ihn nicht zur Entſcheidung fürs Gute zu bringen vermochten.

Luc. 23, 4 — 12. Um nun den Pilatus von ſeinen Bemühungen für den Erlöſer zurückzubringen, rückten die Hohenprieſter mit der für Pilatus verletzlichern Anklage gegen ihn vor; ſie beſchuldigten ihn nämlich politiſcher Vergehen. Jeſus ſollte das Volk aufgereizt (Luc. 23, 2. iſt dafür διαστρέφειν, V. 5. ἀνασείειν, V. 14. ἀποστρέφειν gebraucht) und abgerathen haben, die Abgaben zu zahlen. (Lc. 23, 2.) Die Macht der Finſterniß hatte ſie ſo verblendet, daß ſie den Widerſpruch nicht fühlten, der darin lag, daß ſie den wirklichen Empörer losbaten und den, der befohlen hatte, dem Kaiſer zu geben, was ihm gebührt (Mt. 22, 21.), fälſchlich der Empörung beſchuldigten. Indem ſie aber dieſe für den ängſtlichen Pilatus ſo gefährliche Anklage mit allem Nachdruck wiederholten (V. 5. ἐπίσχυον, V. 23. κατίσχυον), erwähnten ſie auch, daß er von Galiläa ſeine Wirkſamkeit angefangen habe. (Lc. 23, 5 ff.) Dies ergriff der unglückliche Pilatus begierig, hoffend, ſich ſelbſt von der Laſt der Verantwortung zu befreien, wenn er ſie auf Jemand anders wälzte, da er doch offenbar das Leben des Gerechten auch ſo aufs Spiel ſetzte, das er hätte mit ſeinem eigenen Leben ſchützen ſollen, indem Herodes hätte den Entſchluß faſſen können, ihn als ſeinen Unterthanen dem Tode hinzugeben. So finden wir ihn alſo hier ſchon im Fallen begriffen; die Abſendung Chriſti an Herodes war nur eine kurze Friſt, die er für ſein geſchlagenes Gewiſſen in Anſpruch nahm. Herodes

Antipas, der damalige Herrſcher von Galiläa (vergl. die erſte chronologiſche Tafel nach der Einleitung zur Ap. Geſch.), befand ſich eben zur Feſtfeier in Jeruſalem; Pilatus ließ ihn daher ſofort zu ihm abführen. Hier mußte ſich aber ergeben, daß Jeſus nicht in Galiläa geboren war, ſondern in Judäa; Herodes ſandte ihn daher wieder zurück, ohne daß es zu einem Verhör gekommen wäre. Aus dieſer Lage der Verhältniſſe iſt das Betragen Chriſti gegen ihn zu erklären. War Herodes gleich in ſofern ſein Landesherr, als Jeſus längere Zeit in ſeinem Gebiet gewohnt hatte, ſo war er doch nicht unter ihm geboren und ſtand auch nicht als Beklagter vor ihm, als ſeinem officiellen Richter. Der ſtrafbaren Neugierde des äußerlich gerichteten Fürſten gewährte daher Jeſus hier eben ſo wenig Befriedigung, als in ſeinem Geſpräch mit dem Hannas. (V. 8. 9. iſt ἱκανός = πολύς gebraucht; ἐξ ἱκανοῦ sc. χρόνου. Dieſer Wunſch des Herodes beweiſt, daß ſich der Ruf Chriſti und ſeiner Thaten allgemein verbreitet hatte.) Die racheerfüllten Prieſter hatten übrigens den Herrn auch zum Herodes begleitet; ſie umſtanden ihn und verklagten ihn heftig. (V. 10. εὐτόνως, findet ſich nur noch Ap. Geſch. 18, 28. im N. T.) Als aber Herodes kein Wunder zu ſehen bekam, ſchrieb er dies der Unfähigkeit Jeſu zu, verhöhnte ihn mit ſeiner Leibwache und ſchickte ihn, zum Spott in einen (alten) Purpurmantel gehüllt, wieder zum Pilatus zurück. (V. 11, die στρατεύματα ſind hier die Satelliten, die im Gefolge des Herodes mit nach Jeruſalem gekommen waren. Sonſt bedeutet es im N. T. immer „Heer.“ Fälſchlich führt Kuinoel Ap. Geſch. 23, 10. noch für die Bedeutung „Leibwache„ an — In dem λαμπρός, wodurch die Farbe des Gewandes Chriſti bezeichnet iſt, liegt das Grelle ausgedrückt. Es kann an ſich eben ſo gut das Weiße, als irgend eine andere Farbe bezeichnen; nach Joh. 19, 5 Mt. 27, 28. iſt aber am wahrſcheinlichſten, daß der Mantel purpurfarben war. Derſelbe ſollte ein Spott auf die königliche Würde des Herrn ſeyn.) Schließlich bemerkt noch Lc., dieſer Tag habe Herodes und Pilatus wieder einander angenähert, da ſie ſonſt ſich feindlich gegenüber ſtanden. Ob jene Grauſamkeit des Pilatus gegen einige Unterthanen des Herodes (Lc. 13, 1.) die Feindſchaft erweckt hatte, läßt ſich nicht nachweiſen; auch iſt nicht geſagt, daß die Sendung Chriſti an Herodes die

Urſache der Verſöhnung war; es heißt nur, ſie hatte an demſelben Tage ſtatt. Die Bemerkung würde ganz leer ſeyn, wenn Lc. dabei nicht eine tiefere Idee gehabt hätte; dieſe war aber die bedeutungsvolle Beobachtung, wie ſo oft, wenn es die Bekämpfung einer edlern Erſcheinung gilt, die ſonſt ſich widerſtrebenden Intereſſen der Weltmenſchen ſich alle darin vereinigen, das aufkeimende, ihnen fremdartige Element zu erſticken. Es geht dies aus dem, wenn gleich nicht bewußten, ſo doch richtigen Gefühl hervor, daß die freie Entwicklung dieſes Elements alle ihre Intereſſen zuſammen vernichten würde; daher tritt das Einzelne in den Hintergrund, um das Ganze zu retten. Die Verfolgungen der Kirche zeigen daſſelbe Schauſpiel im Großen. (Pſ. 2, 2.)

Joh. 19, 1—16. Mit welchen Gefühlen mogte Pilatus die wilde Schaar ſich wieder zu ſeinem Palaſt heranwälzen ſehen! Er hatte gehofft, ſich von der Verantwortlichkeit frei gemacht zu haben, und ſiehe, ſie wird wieder auf ihn gebürdet! Er wiederholt, er finde keine Schuld an Jeſu, und erinnert, auch Herodes habe keine gefunden! (Lc. 23, 13—16.) Um indeß dem wilden Haß einige Genugthuung zu geben, befiehlt er, Jeſum zu geißeln; in ſeinen Augen ſollte dies ein Act der Milde ſeyn, um wo möglich ſein Leben zu retten. (Lc. 23, 16. 22. Joh. 19, 1.) Während die Soldaten Jeſum im Hofe des Pilatus geißelten, hatte ſich vermuthlich Pilatus ins Innere ſeiner Gemächer zurückgezogen*); in ſeiner Abweſenheit überließen ſich die römiſchen Soldaten ihrer wilden Luſt in der Verſpottung des erhabenen Gefangenen**); aber ohne zu wiſſen, was ſie thaten, bildeten ſie ein tiefſinniges Symbol, das eine Fülle der contraſtirendſten Gedanken weckt. — Den König Himmels und der Erde krönen ſie mit einer Dornenkrone, zum Zeichen, wie ſauer ihm die Herrſchaft ward, die er über die Seelen von Millionen übt. Als ſie den

---

*) Tholuck meint mit Andern, die Verhöhnung ſey in Gegenwart des Pilatus geſchehen; das iſt ſchon deshalb unglaublich, weil die Würde des Amts dergleichen nicht vor ſeinen Augen dulden durfte.

**) Mt. 27, 26 ff. und Mr. 15, 15 ff. verlegen Beide etwas ungenau die Geißlung und die Verſpottung Chriſti nach der Verurtheilung. Die Verſpottung Chriſti mag ſich wiederholt haben, als Petrus ſich ganz zurückgezogen hatte, die Geißelung aber gewiß nicht.

Heiland alſo ausgeſchmückt hatten, trat Pilatus wieder aus dem Palaſt hervor*), führte ihn in ſeinem Schmerzensſchmuck aus dem Hofe hervor und zeigte ihrem Volke einen König in der Dornenkrone, mit dem Worte: ἴδε ὁ ἄνθρωπος! Die einzig richtige Auffaſſung des Ausdrucks iſt die, wornach er Ausfluß der innerſten Theilnahme des Römers an dem Geſchick deſſen iſt, der ihn ſo mächtig ergriffen hatte; die Anſichten, wornach die Worte aus Spott oder Hohn, oder der Abſicht, den Juden ihren König als unbedeutend, nicht gefährlich darzuſtellen, abgeleitet werden, können in keiner Weiſe befriedigen. Tholuck's Auffaſſung des Pilatus als eines ganz flachen Weltmannes, ſchadet auch hier der Tiefe der Scenen zwiſchen ihm und Chriſtus ausnehmend. Er ſcheint nur zu viel empfunden zu haben von der Größe des Herrn, aber eben dadurch auch unendlich mehr ſich verſchuldet zu haben, als es ſonſt der Fall geweſen ſeyn würde. Für die hier durchgeführte Anſicht von ihm paßt zuvörderſt ſchon ſein Scepticismus, zu dem ſich nie ganz flache Geiſter hingezogen fühlen, ſodann aber die noch folgenden Geſpräche mit dem Herrn, welche auf eine ergreifende Weiſe den innern Kampf des unglücklichen Römers enthüllen und den Keim des Glaubens erkennen laſſen, der in ſeinem Herzen ſich entwickeln wollte.

Während nun der rauhe Römer, der im Schlachtgewühl erwachſen war und ſich gewöhnt hatte an Grauſamkeit und Härte, von wehmüthigem Mißgefühl ergriffen ward, als er den König in der Dornenkrone anſchaute, in dem himmliſche Hoheit mit tiefſter Niedrigkeit ſich ſo wunderbar miſchten, ſchrieen jene Pfleger des Heiligthums, die ihr Lebelang mit dem heiligen Geſetz und ſeinen Weiſſagungen ſich beſchäftigt hatten, ihr unbarmherziges: kreuzige, kreuzige ihn! Noch einmal wollte Pilatus Chriſtum ihnen zur Beſtrafung überlaſſen, die dann nicht hätte Todesſtrafe ſeyn dürfen, aber ſie verlangten ſein Blut. Daher rückten ſie mit einer neuen Anklage hervor, die nach dem Geſetz den Tod verlangte, „daß er ein Gotteslaſterer ſey, indem er ſich zu Gottes Sohn

*) V. 5. iſt ein parenthetiſcher Satz, der die Rede des Pilatus unterbricht. Er ging voran (V. 4.), redete das Volk an, und während ſeiner Rede ſchritt nun der Heiland aus dem Hofe durch das Thor heraus und zeigte ſich dem Volk.

gemacht habe.“ (V. 7.) Dieſe Stelle beweiſt nun klar, daß die Juden nicht υἱὸς Θεοῦ gleichbedeutend mit Χριστὸς oder βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων brauchten; denn als ſolchen hatten ſie Jeſum gleich angeklagt, aber dieſer Name war dem Pilatus völlig neu. In dieſem Namen allein ſahen ſie auch eine Gotteslåſterung, die den Tod nach dem Geſetz forderte. (Vergl. zu Joh. 10, 34 ff. Auch 3 Moſ. 24, 16.) Dieſe neue Mittheilung erſchreckte nun den ſchon ergriffenen Pilatus noch mehr (μᾶλλον ἐφοβήθη); er verließ noch einmal ſeinen Richtſtuhl, ließ Jeſum wieder ins Prätorium führen und begann ſich näher über ſeinen Urſprung zu erkundigen. Da durch die Sendung zum Herodes der irdiſche Urſprung Chriſti bereits ermittelt war, ſo kann das πόθεν εἶ σύ (V. 9.) ſich nur auf den Namen υἱὸς Θεοῦ zurückbeziehen*); Pilatus wollte alſo wiſſen, ob er wirklich höhern Urſprungs, ein Götterſohn ſey. Seine Vorſtellung von einem Götterſohn mogte, wie die des Hauptmanns (Mt. 27, 54.), etwas ſehr Unklares haben; jedenfalls aber mußte er, wenn auch nur in unbeſtimmteſter Allgemeinheit darunter ein himmliſches Weſen ſich denken. Daß dergleichen nun dem Sceptiker nur von fern in den Sinn kommen konnte, ſpricht entſchieden gegen ſeine Falſchheit; durch die Erſcheinung des Weſens war ſein hohles ſceptiſches Syſtem umgeſtürzt; die Realität des Göttlichen ergriff ihn durch ſeine inwohnende Kraft, während er in der Vorſtellung die Wirklichkeit deſſelben leugnete. Die innern tiefen Bedürfniſſe ſeiner Natur, die ihn aus mißverſtandener Speculation zum Scepticismus geführt hatten, machten ſich hier mit aller Kraft geltend; ſein Geiſtesauge ſah Licht und er konnte ſich nicht überreden, es ſey nicht. Welch eine Hoheit und Herrlichkeit muß aber hiernach aus dem Weſen Chriſti geſprochen haben, daß es das Gemüth eines Pilatus in der tiefſten Erniedrigung, unter jüdiſcher, dem Heiden verhaßter Geſtalt, in höhnender Umhüllung alſo verwunden konnte!! Auf die Frage des Pilatus antwortete der Heiland nun aber nicht weiter; er empfand, daß er nicht würde den Kampf durchkämpfen können, er wollte ihn daher nicht in größere Verſuchung führen. Dieſes Schweigen ſetzt aber den Römer in Erſtaunen und Angſt zugleich, er ſucht daher Chriſtum durch Erinnerung an ſeine Macht zur

*) Vergl. über das πόθεν in dieſem Sinn die Stelle Joh. 7, 27. 28.

Antwort zu nöthigen. Dieſe Erwähnung ſeiner Macht benutzt nun aber der Herr, um ihn ſelbſt an eine höhere Gewalt zu mahnen, die auch über ihm ſey; dadurch ruft er einmal das Gefühl der Abhängigkeit in Pilatus hervor, dann aber deutet er auch durch dieſes Wort mit heiligem Selbſtgefühl an, daß er ſich nur von der höhern Macht Gottes, nicht von der ſeinigen beherrſcht wiſſe. In inniger Theilnahme aber an der Lage des Unglücklichen ſetzt der barmherzige Erlöſer hinzu, den Ausgang des Kampfs des Pilatus vorausſehend, daß jene unbarmherzigen Prieſter, die nicht bloß nach ſeinem Blute dürſteten, ſondern auch ihn in ſo ſchwere Verſuchung führten, ſich ſtärker verſündigten, als er. So ſcheint der Beklagte, tief Erniedrigte auch hier wieder, wie vor dem Synedrium, als der Richter und Gebieter des römiſchen Herrſchers, indem er ſeine Sünde abwägt und ihm einen Hoffnungsſchimmer zur Vergebung blicken läßt. Wenn jene Prieſter vielleicht wider den h. Geiſt ſündigten, oder wenigſtens dieſer Sünde nahe kamen, ſündigte Pilatus wohl nur gegen den Vater, oder gegen des Menſchen Sohn nach dem geringern Grade ſeines religiöſen und ſittlichen Bewußtſeyns, dann konnte ihm, wenn nicht hier, ſo doch dort, die Vergebung werden. (Vergl zu Mt. 12, 31.) Mit erhabener Würde wird der Erlöſer alſo zu Pilatus geredet haben; ſtatt ſich aber dadurch verletzt zu fühlen, begann er nun erſt recht dahin zu trachten, ihn loszulaſſen, als wenn er es nicht ſchon von Anfang gethan hätte. Aber ſein Streben war Ohnmacht; die geheimen Bande der Weltliebe hielten ſein ſchwaches Weſen gebunden; es ertönte das Wort: οὐκ εἶ φίλος τοῦ Καίσαρος — und er war gefallen! (Der Name φίλος τοῦ Καίσαρος iſt hier nicht als der Ehrentitel: amicus Caesaris, zu faſſen, ſondern von der Anhänglichkeit, Treue gegen den Kaiſer zu verſtehen. Der Sinn iſt demnach: „läſſeſt du dieſen los, ſo verräthſt du, daß du dem Kaiſer nicht treu biſt.“ Ein bloßer Verdacht bei einem Tiberius*) war aber ſo viel, als das Verbrechen ſelbſt.) V. 13. Nun ließ Pilatus eiligſt Jeſum vorführen, ſetzte ſich auf den Richtſtuhl, und nachdem er nochmals gerufen hatte: ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν (V. 15.), nun wohl weniger,

*) Von ſeiner Zeit ſagt Tacitus (Ann. III. 38.): majestatis crimen omnium accusationum complementum erat.

um noch Mitleid zu erwecken, als um das Volk, das ihn ſo grauſam zwang, wider ſein Gewiſſen zu handeln, zu verhöhnen, that er den Ausſpruch und übergab ihnen den Erlöſer zur Kreuzigung. (V. 13. wird der Ort, wo das βῆμα ſtand, λιθόστρωτον = גַּבְּתָא genannt. Der hebräiſche Name rührt von der Erhöhung des Ortes her [von גָּבַהּ hoch ſeyn], der griechiſche von einem Moſaik, der als Fußboden das βῆμα trug. Die römiſchen Beamten und Feldherren führten dergleichen pavimenta tessellata mit ſich auf ihren Reiſen in den Provinzen. [Vgl. Sueton. Caes. c. 46.] — Ueber die παρασκευὴ τοῦ πάσχα vergl. zu Mt. 26, 17. Der Ausdruck iſt von dem gewöhnlichen Rüſttage, d. i. dem Freitage, zu verſtehen, der Rüſttag des Paſcha heißt, weil er in das Feſt fiel. — Eine chronologiſche Schwierigkeit liegt noch in der Beſtimmung der Stunde, in welcher die Verurtheilung ſtatt gehabt haben ſoll. Johannes nennt hier die ſechste Stunde als die der Verurtheilung, da nach Mr. 15, 25. die dritte es war, in der die Kreuzigung ſtatt hatte. Wäre die Stelle des Mr. es allein, die hier zur Sprache käme, ſo wüßten wir ſicher den Bericht des Joh. vorziehen, allein auch nach Mt. 27, 45. Mr. 15, 33. Lc. 23, 44. hing der Erlöſer um die ſechste Stunde ſchon längere Zeit am Kreuz. Da nun bei Joh. mehrere Codd. (wie DL) ausdrücklich τρίτη leſen, auch die Zahlzeichen von 3 und 6 ſehr leicht vertauſcht werden können, und es überdies wohl geſchehen konnte, daß man die Momente verwechſelte, und nun, weil in Joh. keine weitern Stundenangaben vorkommen, aus Mt. 27, 45. und den Parallelen die Zahl 6 von der Kreuzigung auf die Zeit der Verurtheilung übertrug, ſo erkläre ich mich mit Theophylakt, Beza, Bengel, Lücke für die Lesart τρίτη im Text des Johannes. Glaubt man indeß ἕκτη behaupten zu müſſen, wie Tholuck, der nicht wahrſcheinlich findet, daß ſich eine Differenz in die Codd. habe einſchleichen können, wenn urſpünglich die richtige Zahl ſtand, ſo müßte man ſagen, daß die abweichende Angabe der Stunde wohl daher rührt, daß urſprünglich nach der Tageseintheilung die Beſtimmung gemacht war, der zufolge der Tag in vier Abſchnitte von drei Stunden getheilt ward. Der zweite Tagesabſchnitt befaßte dann eben die Zeit von der dritten bis zur ſechſten Stunde, und von dieſem hätte dann Mr. den Anfang, Joh. das Ende genannt. Indeß bliebe auch hiernach noch immer die Ungenauig-

keit auf Seiten des Johannes, indem die Stellen Mt. 27, 45. und Parallelen zeigen, daß um die ſechſte Stunde der Erlöſer ſchon längere Zeit am Kreuz hing. Es dürfte daher vor dieſer Annahme die Hypotheſe von Rettig den Vorzug verdienen, der nach Gellius noct. att. III. 2. Plinius H. N. II. 77. die von den Römern befolgte Zählart der Stunden von Mitternacht zu Mitternacht hier anwenden will, wie auch Joh. 1, 39. 4, 6. Daß Joh. für Kleinaſiaten ſchrieb, paßt gut dazu, allein weniger ſtimmt damit der Umſtand, daß nach Joh. 18, 28. es ſchon Morgen war, als man Jeſum zu Pilatus hinführte; die Verhandlungen vor ihm und Herodes mußten aber geraume Zeit wegnehmen. (Vgl. Ullmann's Stud. Jahrg. 1830, H. 1. S. 101 ff.) Schließlich berichtet noch Mt. allein (27, 24. 25.), daß Pilatus durch eine ſymboliſche Handlung ſich vor den Augen des Volks gereinigt habe von der Schuld an dem Morde des Herrn; ſein Urtheil aber und daneben die Erklärung, es ſey ein Gerechter, den er ihnen überliefere zur Kreuzigung, ließen natürlich jene Ceremonie als eine bloße Leerheit erſcheinen. (Vergl. über die ſymboliſche Handlung 5 Moſ. 21, 6. — Ἀθῶος ἀπό = נָקִי מִן) Das verblindete Volk aber ſchrie: τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν, in dem Fluche ſich bewußtlos den Segen wünſchend, denn während Abels Blut um Rache ſchreit, ruft Chriſti Blut nur Vergebung. (Hebr. 12, 24.) Nach der Entfernung des Pilatus, der nun auch Barabas dem Volk geſchenkt hatte, mag die rohe Kriegerſchaar Chriſtum noch ferner verhöhnt haben, wie ſchon oben erinnert ward, da er den Purpurmantel und die Dornenkrone noch trug; als ſie ihn aber zur Richtſtätte abführen wollten, legten ſie ihm vorher ſeine eignen Kleider wieder an (Mt. 27, 31. Mr. 15, 20.) und laſteten ihm ſodann das Kreuz auf.

Hier nun am Schluß des Verhörs Chriſti vor Pilatus verdient noch das Ende des unglücklichen Römers eine Erwähnung. Wie die Nachricht von der Auferſtehung Chriſti auf Pilatus mag eingewirkt haben, iſt uns nirgends berichtet. Nach Joſephus erlaubte er ſich ſpäter ſo große Bedrückungen und Mißhandlungen in ſeiner Provinz, daß der Proconſul von Syrien ihn im letzten Jahr der Regierung des Tiberius ſeines Amts entſetzte und nach Gallien ins Exil verwies. (Vgl. Jos. Arch. XVIII. 5. Tacit.

Ann. XV. 44.) Was die Kirchenväter von den Actis des Pilatus berichten, die er über den Tod Chriſti an den Kaiſer Tiberius geſendet haben ſoll, und welche ſogar dieſen, wie die Tradition will, veranlaßten, Chriſtum unter die Götter aufnehmen zu laſſen; ſo iſt unzweifelhaft die Erzählung legendenartig ausgeſchmückt. Nach der evangeliſchen Geſchichte iſt aber höchſt wahrſcheinlich, daß Pilatus wirklich an Tiberius berichtet hat, denn da bei der Verhandlung von politiſchen Verhältnißen die Rede war, wird er nicht gewünſcht haben, daß irgend eine Kunde von einem König der Juden vor ſeinem Bericht nach Rom käme. Dann aber war nun, da er Jeſum zum Tode verurtheilt hatte, gar kein Grund für ihn, ſein günſtiges Urtheil über den Erlöſer zu verhehlen. Aus den wohlmeinenden Urtheilen des Pilatus mag ſich dann ſpäter eine ſolche Legende gebildet haben, wie die, daß Tiberius Chriſtum vom Senat habe unter die Götter aufnehmen laſſen. (Justin. M. Apol. I. 76. 84. Tertull. Apol. 5. 21. Euseb. H. E. II. 2. Epiph. hear. L. 1. Vergl. Winer's bibl. Realwörterb. S. 539 f.)

§. 5. Jeſu Kreuzigung und Tod.

(Mt. 27, 32 — 56. Mk. 15, 21 — 41. Lc. 23, 26 — 49. Joh. 19, 17 — 30.)

In der folgenden Beſchreibung der Kreuzigung und des Todes des Heilandes tritt die Darſtellung des Joh. ſehr zurück. Dagegen aber bringt Lc. mehreres ihm ganz Eigenthümliches bei, wodurch die ſchauerliche Scene ungemein belebt wird; dahin gehört namentlich die Anrede Jeſu an die Frauen Jeruſalems, welche über den Herrn klagten (Lc. 23, 27 ff.), ſo wie der Vorgang mit den beiden Schächern. (Lc. 23, 39 ff.) Einiges hat auch Mt. allein, beſonders die Beſchreibung der wunderbaren Ereigniſſe beim Tode des Heilandes. (Mt. 27, 51 ff) In wilder Eile nun laſſen die Hohenprieſter den kaum Verurtheilten gegen die Sitte ſofort zum Richtplatz abführen. In Begleitung einiger römiſchen Soldaten (von der in Paläſtina ſtehenden germaniſchen Legion) geht der Schuldloſe, als das Lamm Gottes, das der Welt Sünde

trägt, hinaus und trägt ſein Kreuz. (Joh. 19, 17.) *) Der ſymboliſche Ausdruck: λαμβάνειν τὸν σταυρὸν αὐτοῦ (Mt. 10, 38. 16, 24. öſtr.) empfängt durch dieſen ergreifenden Vorgang ſeine höhere Weihe. Wahrſcheinlich war aber der Erlöſer von den ſchweren Kämpfen Leibes und der Seele ſo erſchöpft, daß er unter der ſchweren Laſt erlag. Für ihn, den Helfer Aller, mußte daher ein Anderer das Kreuz tragen, ein gewiſſer Simon von Kyrene. Man nimmt nach Grotius gewöhnlich an, daß dieſer Simon als Anhänger Chriſti bekannt war und man ihn eben deshalb wählte. Allein das ſcheint mir deshalb wenig wahrſcheinlich, weil er dann gewiß in der Stadt geweſen ſeyn und dem Verhör Chriſti beigewohnt haben würde. Da er vom Lande hereinkam (Mr. 15, 21. Lc. 23, 26.), ſcheint mir annehmlicher, daß er bis dahin Chriſtum nicht kannte, vielleicht ward aber eben dieſer Dienſt, den Simon dem Erlöſer leiſtete, das Mittel, ihn zu Gott zu führen, ſo daß ſeine leibliche Mühe mit himmliſchem Lohn vergolten ward. Daß Simon mit ſeiner Familie jedenfalls ſpäter Chriſto anhing, darauf führt die Angabe des Mr. (15, 21.), daß er der Vater des Alexander und Rufus, die den erſten Leſern des Evangeliums ohne Zweifel bekannt geweſen ſeyn müſſen, war. (Ueber ἀγγαρεύειν vergl. zu Mt. 5, 41.) Auf dem Zuge Chriſti zur Richtſtätte begleiteten ihn nun Viele, beſonders Perſonen weiblichen Geſchlechts, die ihre Theilnahme durch Klagen und Thränen ausdrückten. (Lc. 23, 27 — 34.) Die Worte aber, welche der Herr dieſen theilnehmenden Herzen ſagt, ſcheinen etwas Auffallendes zu haben; ſie enthalten nichts Tröſtliches, nichts Wohlthuendes, ſondern vielmehr etwas Schreckendes. Zuvörderſt nun aber darf man ja nicht unter dieſer Schaar von Frauen ſich jene gläubigen Frauen denken, die nach Lc. 23, 48 ff. von ferne dem Tode des Herrn zuſahen; für dieſe wären jene Worte in der That nicht

*) Die Mythenfreunde ſollten doch die chriſtlichen Mythen da ſuchen, wo ſie mit allem Reiz der Phantaſie gekleidet zu finden ſind, bei den alten chriſtlichen Dichtern, nicht aber bei den hiſtoriſchen Zeitgenoſſen Chriſti. Dante und Calderon ſtehen unter dieſen oben an. In ſeinem ſchönen Schauſpiel: „die Seherin des Morgens," hat der ſpaniſche Dichter eine wunderliebliche Mythe über den Kreuzesſtamm des Erlöſers ausgeführt, den er aus einem Schößling des Baums des Lebens, der im Paradieſe nach dem Sündenfalle Adams verdorrete, erwachſen ſeyn läßt.

angemeſſen. Denn vor den kommenden großen Strafgerichten, von denen Jeſus ſpricht, brauchten ſich ja dieſe nicht zu fürchten, da ſie nach der Verheißung des Herrn, wie Noah und Lot, vor denſelben bewahrt werden ſollten. (Vergl. Mt. 24, 37 ff.) Sodann aber iſt die Theilnahme jener Frauen weniger als wahrer Ausdruck des Bewußtſeyns von dem, was vorging, denn als bloß natürliches Gefühl des Mitleids aufzufaſſen, wie es ſich bei dem erregbareren Geſchlecht der Frauen ſo häufig ausſpricht. Nichts deſto weniger war es gewiß dem Erlöſer ein wohlthuender Eindruck neben den vielen Ausbrüchen der Rohheit, die er erfahren, nun dieſe warme Theilnahme des Mitgefühls zu verſpüren; aber ſein erhabener Geiſt dachte auch im Angeſicht des bittern Todes nicht an ſeinen Genuß, der hier darin beſtanden hätte, durch einen herzlichen Dank gegen die Frauen den milden Strom ihrer Thränen noch zu befördern und ſich das Lob derſelben zu bereiten; vielmehr wollte er den wohlmeinenden Herzen einen bleibenden Segen ſichern. Dieſer konnte aber nur daraus hervorgehen, daß ſie ſich der Größe des Vorgangs und ſeiner nothwendigen Folgen in aufrichtiger Buße bewußt wurden. Daher ermahnt ſie der Heiland, ſich von ihm ab, auf ſich ſelbſt zu wenden, nicht i h n, ſondern ſ i ch zum Gegenſtande ihrer Thränen zu machen. Sie nämlich, als Glieder des Volks, trugen auch mit die Schuld des Volks (vergl. zu Ap. Geſch. 2, 23.), und die Strafe derſelben mußte daher auch ſie mittreffen. Die Größe dieſer Strafgerichte beſchreibt der Erlöſer mit alttestamentlichen Worten. (Jeſ. 2, 10. 19. Hoſ. 10, 8. Offenb. 6, 16.) Mit einer ſprichwörtlichen Ausdrucksweiſe, in der die Frommen mit grünenden Bäumen, die Gottloſen mit dürren verglichen werden (nach Ezech. 20, 47. 21, 3.), beſchließt die Rede, deren Sinn dahin ging, das Bewußtſeyn ihrer Gottentfremdung zu wecken und ſie zu veranlaſſen, den Weg des Heils mit Ernſt zu ſuchen. (Ueber βουνός vergl. Lc. 3, 5.) Mit Chriſto zuſammen wurden nun auch zwei Miſſethäter hinausgeführt (Lc. 23, 32.) und auf G o l g a t h a mit ihm gekreuzigt, der eine zur Rechten, der andere zur Linken. (Mt. 27, 38. Mr. 15, 27. 28. Joh. 19, 18.) Das Wort der Weiſſagung (Jeſ. 53, 12.) μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη ward daher in einer Buchſtäblichkeit an Chriſto erfüllt, wie man es nicht hätte erwarten ſollen. (Mr. 15, 28.) Freilich aber fehlt in vielen Codd.,

namentlich in ABCD, beim Mr. die Citation; es ſcheint dieſelbe daher hier nicht ächt, ſondern aus Lc. 22, 37. herübergenommen zu ſeyn, indem ſich das Hinzuſetzen derſelben leicht, das Auslaſſen ſchwer erklären läßt. Was die Kreuzigung ſelbſt anlangt, ſo ward dieſelbe auf dem allgemeinen Richtplatz vollzogen, der κρανίου τόπος oder nach Lc. (23, 33.) κρανίος (welches Letztere die genaue Ueberſetzung von גֻּלְגֹּלֶת chald. גָּלְגָּלְתָּא, Schädel, iſt) hieß, von den aufgehäuften Schädeln der Unglücklichen, welche dort ihr Leben ausgehaucht hatten *). Rückſichtlich der Form der Kreuzigung bedarf übrigens nur ein Punkt weiterer Ausführung, der, ob auch die Füße angenagelt oder nur angebunden zu werden pflegten. Die ganze alte und neue Kirche nahm dies nach der Weiſſagung Pſ. 22, 17. in Verbindung mit Lc. 24, 39., wo der Auferſtandene auch die durchbohrten Füße zeigt, an; erſt in neueſter Zeit hat Dr. Paulus, dem Roſenmüller, Kuinoel, Fritzſche folgen, das Gegentheil behauptet. Das Einzige, was man poſitiv dafür angeführt hat, iſt, daß die Füße angebunden wären; allein es galt dies ebenfalls von den Armen, die doch anerkanntermaßen an den Händen durchbohrt wurden; es ſchließt daher das Anbinden das Annageln nicht aus, ſondern ein. Sodann gibt es aber entſchiedene Stellen für das Annageln der Füße, namentlich Plautus Mostellaria act. 2. sc. 1. v. 13. Tertull. adv. Marc. III. 19. Das Hauptwerk iſt Justus Lipsius de cruce. Antwerp. 1595. In neuerer Zeit iſt zu vgl. Hengſtenberg's Chriſtol. Bd. I. S. 183 ff. und die ſehr ausführliche und gelehrte Abhandlung von Bähr, Prediger im Badiſchen, in Heidenreich's und Hüffel's Zeitſchr. f. Prediger-Wiſſenſchaften, Bd. II. H. 2. und 3. Die beiden Letztern widerlegen Dr. Paulus. In den Gegenbemerkungen dieſes Gelehrten beruft er ſich auf Socrat. H. E. I. 17., wornach Helena, die Mutter Conſtantins, nur zwei Nägel bei dem Kreuze fand; allein dieſer Legende kann man keine hiſtoriſche Bedeutung geben, weil

*) Nach der chriſtlichen Mythe war Golgatha die Grabesſtätte Adams. Aus dem Grabe des alten Adam erwuchs der neue, der als reife Frucht am Baum des Lebens hing. Zu vergleichen iſt hiermit die manichäiſche Anſicht vom Ἰησοῦς παθητός, der als durch die ganze Natur verbreitet gedacht wird.

ihr auch nicht das geringſte Factiſche zum Grunde liegt. Auch die Zeitſchrift für die Geiſtlichkeit des Erzbisthums Freiburg (Jahrg. 1830, Heft 5. S. 1 ff.) enthält lehrreiche Mittheilungen darüber.

Vor der Kreuzigung pflegten nun die Römer den Unglücklichen ein berauſchendes Getränk (Myrrhenwein) zu reichen, um ihnen die furchtbaren Schmerzen dieſer grauſamen Strafe weniger fühlbar zu machen. Mr. 15, 23. hat den gewöhnlichen Ausdruck οἶνος ἐσμυρνισμένος (von σμύρνα = מֹר Mt. 2, 11.), Mt. dagegen hat ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον. Nun kann freilich dieſer Ausdruck dem des Mr. in der Bedeutung nahe gebracht werden, indem ὄξος nichts als gemeiner, ſaurer Wein iſt, und χολή wie ראשׁ (wofür es die LXX. Pſ. 69, 22. ſetzen) für alles Bittere gebraucht wird; allein vergl. man Lc. 23, 36., wo es ausdrücklich mit unter die höhnenden Handlungen der Soldaten gerechnet wird, daß ſie dem Erlöſer ὄξος reichten, und berückſichtigt man Pſ. 69, 22., wo eben unter die Leiden des Meſſias gerechnet wird, daß er ὄξος und χολή zu ſich nehmen mußte, ſo iſt wohl kein Zweifel, daß die Evangeliſten dies eben auch als eine Steigerung ſeines Leidens aufgefaßt haben. Daß es die urſprüngliche Idee bei dem Trank nicht war, hindert dieſe Beziehung nicht; denn wenn es ſcheinbar ein Act der Liebe war, ſo war es doch der Ausdruck einer ſehr unheiligen Liebe, für den Heiland geſtaltete ſie ſich daher auch nur als eine neue Verhöhnung, weshalb er auch, ſobald er das Getränk gekoſtet hatte, es zurückwies, da er nicht anders als mit klarem Bewußtſeyn dem Tode entgegengehen wollen konnte. Vermuthlich während des Kreuzigens betete nun der Herr die rührende Bitte: πάτερ ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσι. Die Anrede πάτερ ſpricht zunächſt dafür, daß auch in dieſem Moment, da er ans Kreuz geheftet ward, die Gotteskindſchaft lebendig in ſeinem Bewußtſeyn war. Mit ſeiner Bitte umfaßte er aber nicht bloß jene Soldaten, die die Kreuzigung vollzogen; dieſe waren ja nur Werkzeuge ohne Verantwortung, ja ſelbſt ohne Schuld, diejenige ausgenommen, die ſie ſich durch unnöthige Rohheiten zuzogen; vielmehr iſt das Flehen des Erlöſers im weiteſten Umfange auf alle die bezüglich, die ſich irgendwie bei ſeinem Tode verſchuldeten, es gilt namentlich alſo auch von den Hohenprieſtern und vom Pilatus. Wenn aber als Motiv der Vergebung die Unwiſſenheit in dem, was ſie thaten, her-

vorgehoben zu ſeyn ſcheint, ſo gilt davon, was ſchon zu Mt. 27, 1. bemerkt ward; die Unwiſſenheit darüber, daß ſie den Heiligen Gottes mordeten, war ſelbſt ihre Schuld, und dieſe bedurfte der hohenprieſterlichen Fürbitte Seitens des Herrn zu ihrer Vergebung. (Vergl. noch die Bemerkungen zu Ap. Geſch. 3, 17. 1 Kor. 2, 8.)

Die Mittheilungen über die Vertheilung der Kleider Jeſu und über die Aufſchrift über dem Kreuz geben die Synoptiker nur ſehr kurz; dieſe Momente führt aber Johannes recht ausführlich aus. (Joh. 19, 19 — 24.) Es war gewöhnlich bei den Römern, wie noch z. B. im türkiſchen Reich, allen Hingerichteten eine Tafel anzuhängen, welche die Urſache ihrer Strafe ausſprach. Sie hieß titulus in der römiſchen Geſchäftsſprache. (Sueton. Calig. c. 32. Domit. c. 10.) Pilatus mogte anfangs ohne Abſichtlichkeit die Aufſchrift haben machen laſſen; als er aber merkte, daß die Form, in der ſie abgefaßt war, den Prieſtern, die er haßte, unangenehm war, beharrte er feſt dabei und geſtattete keine Aenderung. Die ſchlauen Prieſter befürchteten nämlich einen übeln Eindruck davon, daß Jeſus als der König der Juden, ohne nähere Bezeichnung, dargeſtellt war; es lag darnach zu nahe, an Stellen des A. T. zu denken, in denen die Juden als Verächter ihres Königs und dieſer ſelbſt als tief erniedrigt dargeſtellt wird, dieſe konnten dann als Beweismittel gebraucht werden, daß Jeſus der wahre Meſſias ſey; und dergleichen fürchteten ſie nach ihrer Stellung mit Recht. Nach vollzogener Kreuzigung ſetzten ſich nun die vier Soldaten, die dazu beordert waren, unter das Kreuz und theilten die Kleider Jeſu in vier Theile; den Mantel aber, der ein Gewebe bildete, verlooßten ſie unter ſich. Der Evangeliſt bezieht ſich hierbei auf Pſ. 22, 19., in dem auch dieſer Vorgang mit auffallender Genauigkeit vorher verkündigt war, worin ein neuer Beweis gegeben iſt, wie der Herr das Größte und das Kleinſte in unvergleichlicher Vereinigung an ſich und in ſeinen Schickſalen darſtellt. (Die Citation folgt genau den LXX. In der Stelle Mt. 27, 35. iſt dieſelbe Citation, aber ſie iſt von den beſten Kritikern verworfen, ohne Zweifel iſt ſie aus Joh. 19, 24. dort an den Rand geſchrieben und allmälig in den Text übergegangen.) — Das durch und durch gewirkte χιτών = כתנת iſt das Untergewand; dieſe Epitheta ſollen die Köſtlichkeit deſſelben an-

deuten, ſo daß alſo der Erlöſer nicht auffallend ärmlich gekleidet war. Auch in dieſer Beziehung wird er die Mittelſtraße beobachtet haben. — Die Ausdrücke ἄῤῥαφος und ὑφαντὸς δἰ ὅλου finden ſich nur hier, ſie bezeichnen die Einheit des Gewebes, das ohne Näthe und Zuſammenfügung mehrerer Stücke war *).

So hing denn der Sohn Gottes da zwiſchen Himmel und Erde, am Stamm des Kreuzes geſchlachtet als auf ſeinem Altar, wie ein geduldiges Lamm, tragend die Sünde der Welt; und doch war das Maaß ſeiner Leiden noch nicht erfüllt. Die Vorübergehenden läſterten ihn und die Prieſter hielten in frechem Uebermuth ihm Worte vor, die er geredet haben ſollte, um ihn zu verhöhnen (Mt. 27, 39 ff.); nach Lc. 23, 36. höhnten ihn auch ſogar die Soldaten. (Die angeführten Einzelheiten ſind Pſ. 22, 7 ff. zum Theil geweiſſagt. — Das Nicken des Kopfs wird öfter im A. T. als ein höhnender Geſtus genannt. Vergl. Hiob. 16, 4. Pſ. 109, 25. Jeſ. 37, 22. — Lc. 23, 35. hat das Wort ἐκμυκτηρίζειν, worüber die Bemerkung zu Lc. 16, 14. zu vergleichen iſt. — Was die Beziehung auf das Wort Chriſti [Joh. 2, 19.] anlangt, von dem Zerſtören und Aufbauen des Tempels, ſo gilt davon daſſelbe, was bei Mt. 26, 61. erinnert ward; es iſt nämlich das Wort verdreht, indem dem Erlöſer das καταλύειν zugeſchrieben iſt, da er ſich nur das Οἰκοδομεῖν vindicirte. — Die abgekürzte Form κατάβα für κατάβηθι findet ſich öfterer im N. T. Offenb. 4, 1. ſteht ἀνάβα. Ap. Geſch. 12, 7. Epheſ. 5, 14. ἀνάστα. Doch finden ſich die längern Formen gewöhnlicher. [Vergl. Winer's Gramm. S. 72.] — Mt. 27, 42. und in der Parallele bei Mr. 15, 32. wechſeln ungemein die Lesarten in der Conſtruction des πιστεύειν, indem es bald ohne Object, bald mit αὐτῷ oder ἐπ᾽ αὐτόν verbunden wird. Die Evangeliſten haben wahrſcheinlich verſchieden geleſen, und zwar iſt wohl bei Mt. ἐπ᾽ αὐτῷ, bei Mr. aber αὐτῷ die richtige Lesart. — Mt. 27, 43. iſt das εἰ θέλει αὐτόν nach den LXX. in der Stelle Pſ. 22, 9. wo dieſe Worte für: כִּי חָפֵץ בּוֹ ſtehen.)

Lc. 23, 39 — 43. Während nun Mt. (27, 44.) und Mr. (15,

*) Die Kirchenväter faſſen dieſen Bericht von dem Gewand Chriſti allegoriſch und erklären es von der einen untheilbaren Kirche des Herrn auf Erden.

32.) ohne nähere Unterſcheidung angeben, auch die mit Jeſu Gekreuzigten hätten ihn geſchmäht, berichtet Lc. genauer, nur der eine habe ſich alſo verſchuldet, von dem andern dagegen bemerkt er, derſelbe habe Chriſtum angefleht im Angeſicht des nahen Todes um Aufnahme in ſein Reich, und der Erlöſer habe ihm ſeine Bitte gewährt. Ueber dieſer kleinen Erzählung liegt ein geheimnißvoller Zauber ausgegoſſen. Zuvörderſt tritt die freudig erhebende Begebenheit, welche ſie erzählt, ſo unerwartet ein in die Menge der traurigſten Ereigniſſe, die mitzutheilen waren, daß ſie überraſcht. Während alle Jünger ſich zerſtreuen (nur der treue Johannes findet ſich unter dem Kreuze), Judas ſeinen Herrn verräth und Petrus ihn verleugnet, während von den Prieſtern und dem Volke wilde Feindſchaft gegen den Erlöſer ausgeht und in Pilatus die Schwäche ſich offenbart, erſcheint unter den ungünſtigſten Umſtänden an einem Räuber und Mörder das Glaubensleben in einer bewunderuswürdigen Kraft. Denn ſo lange Chriſtus noch nicht ans Kreuz geheftet war, mogte mancher Anhänger von ihm hoffen, er werde ſich doch noch durch ein Wunder befreien; wer aber konnte die durchbohrte Rechte des an den Stamm des Kreuzes gehefteten Jeſus für kräftig genug halten, durchs dunkle Thal des Todes zu führen; wer den, der ſelbſt den Tod eines Verbrechers ſtarb, für würdig achten über die Pforten des Paradieſes zu gebieten! Mag man immer annehmen, daß in dieſem Unglücklichen ein edler Character wohnte; mag er auch früher von Chriſto etwas gehört und viele kräftige Regungen empfunden haben; ſtets bleibt er ein thatſächlicher Beweis, daß Chriſtus gekommen iſt, die Sünder ſelig zu machen, und ſteht da als ein Glaubensheld, der da glaubte, als ſelbſt die den Glauben verloren, welche einſt laut bekannt hatten, ſie erkenneten in Chriſto den Sohn des lebendigen Gottes. Sodann drängt ſich hier dem unbefangenen Beobachter ein Charakter der Leidensgeſchichte auf, den ſchon die Einleitung andeutete, den man nur zu häufig verkannt hat; nämlich der ſymboliſche Charakter derſelben *). Der leidende Chriſtus redet, als Symbol einer Fülle der

*) Man vergleiche hierüber Calderon's Seherin des Morgens (nach der Ueberſetzung des Herrn von der Malsburg Bd. IV. S. 76 f.), wo der ſymboliſche Charakter der Geſchichte der Kreuzigung tiefſinnig benutzt iſt.

tiefſten Wahrheiten und bedeutſamſten Beziehungen, eine Sprache zur Welt, wie ſie kaum ſein lebendiges Wort hatte ertönen laſſen. Man faſſe einfach, abgeſehen von dieſer oder jener dogmatiſchen Anſicht, die Geſchichte des ſterbenden Chriſtus ganz wie die Referenten ſie geben, und man wird geſtehen müſſen, daß auch die ſchrankenloſeſte Phantaſie eine Dichtung, die dieſer Wirklichkeit entſpräche, nicht hätte hervorrufen können. Die Phantaſie nämlich bildet nur nach Analogie, hier aber iſt etwas in jeder Beziehung Unvergleichliches, aus göttlicher Schöpferkraft neu Hervorgegangenes. Derſelbe, der im Anfang bei dem Vater war, der ſagen durfte, wer mich ſiehet, ſiehet den Vater, wie ſie den Vater ehren, ſo ſollen ſie auch den Sohn ehren, und der alle Herrlichkeit verließ, um unſer Fleiſch und Blut anzunehmen (Joh. 1, 1. 14. 5, 23. 14, 9. 17, 24.), hängt nackt am Stamme des Kreuzes; ſchon hienieden arm, ließ er nun Alles zurück, um durch ſeine Armuth uns reich zu machen (2 Kor. 8, 9.), und alle Seinigen verließen wieder ihn und warfen ihren Glauben weg, nur Mörder und Heiden glaubten, bewußt und unbewußt, und zeugten von ſeiner Gottesſohnſchaft und dem Werke ſeiner Erlöſung. Ueber ſeinem Haupte, das mit Dornen gekrönt iſt, als Bildern der Leiden, welche die ſündenbefleckte Erde, die Mutter der Dornen, ihm bereitet, ſchwebt ſein heiliger Name; wie ein Panier hingeſtellt verkündet das Kreuz in den drei Hauptſprachen der Erde, der König der Ehren ſey es, den die Menſchen an daſſelbe geheftet. Seine Arme breiten ſich aus, als wollten ſie die Welt umfangen, die ihn von ſich ſtößt, und nach deren Heil ihn dennoch dürſtet (Joh. 19, 28.); zu ſeiner Linken hängt der ungläubige Verbrecher, der mit dem rohen Pöbel den Heiligen verhöhnt, zu ſeiner Rechten der Sünder, der Buße thut, ſo daß um den Heiland der Welt ſich die Repräſentanten der Menſchheit ſammeln, ſowohl derer, die verloren gehen, als auch derer, die da ſelig werden. In ſeiner tiefen Erniedrigung übt nun aber der Erlöſer nichts deſto weniger Acte göttlicher Herrlichkeit; er empfängt die Huldigung des Gläubigen;

Auch allen mahleriſchen Darſtellungen derſelben gibt dieſer Charakter erſt den rechten Reiz und den geiſtigen Gehalt. Das Chriſtenthum iſt demnach auch ein befruchtendes Princip für die Kunſt, indem es die tiefſinnigſten Ideen in bildlicher Form darreicht.

er öffnet ihm die Thüren des Himmelreichs; das Kreuz Chriſti wird zum Thron, die Schädelſtätte wird zur Stätte des Weltgerichts" *). — Was nun das Einzelne in dieſer Erzählung anlangt, ſo fehlt es nicht an Verſuchen, ſie ihres großartigen Characters zu berauben; allein dieſelben ſind ohne Ausnahme ſehr ſchwach ausgefallen. Die Bitte des Schächers: μνήσθητί μου, κύριε, ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου, hat man von einem bloßen freundſchaftlichen Andenken in der Welt der Seligen verſtehen wollen: es iſt aber klar, daß ἔρχεσθαι ἐν τῇ βασιλείᾳ σου (d. h. eingehen in ſein Reich und dann in demſelben verweilen) unmöglich bloß ſelig heißen werden kann. Soll der Mann ſich aber unter Chriſtus den Meſſias gedacht und eben die Vorſtellungen vom leidenden Meſſias auf ihn angewendet haben, ſo iſt das eben das Auffallende, daß dieſer Mann das konnte, und ſelbſt die Jünger nicht; es iſt damit folglich nichts erklärt. Die erhabene Verheißung Chriſti aber: ἀμὴν λέγω σοί, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ, hat man ſo verflacht, daß man die Worte überſetzt: „ich ſage dir heute (d. h. jetzt, ſo daß das Komma nach σήμερον zu ſtehen kommt), du wirſt auch noch einmal ins Paradies kommen; Gott iſt die Liebe, einſt wird er auch dich ſelig machen." Daß aber zu ſolcher Verſicherung, die Jeder hätte ausſprechen können, das nachdrucksvolle ἀμὴν λέγω σοι durchaus nicht paßt, bemerkt ſchon Kuinoel zu dieſer Stelle. Offenbar ſtellt die evangeliſche Geſchichte den Vorgang ſo dar, daß in dem Gemüth des Mannes die beiden weſentlichen Elemente des Heils, Buße und Glauben, vorhanden waren; daß dieſe ihre vorbereitenden Urſachen gehabt haben, iſt ſehr wahrſcheinlich, aber das hebt nicht das Auffallende in dem Vorgange auf, das darin beſteht, daß dieſer Mann in einem Moment Chriſtum in bußfertigem Glauben ergreifen konnte, in welchem es kein Anderer vermogte. Was nun aber den Namen παράδεισος betrifft, ſo wurde ſchon zu Lc. 16, 24 ff. (im Comm. Th. I. S. 686.) bemerkt,

*) Der leidende Chriſtus iſt auch ein natürliches Vorbild von den Schickſalen der Kirche und mancher Einzelner unter ihren Gliedern. Auch die Kirche wird einſt wie von Gott verlaſſen und von ihren Kindern vergeſſen erſcheinen, und Mörder und Heiden werden die Einzigen ſeyn, die in ihr zeugen von ihrem göttlichen Urſprung.

daß dieſer Ausdruck keineswegs gleichbedeutend mit Himmel, himmliſcher Welt iſt. Dieſe Stelle läßt darüber gar keinen Zweifel. Da nemlich σήμερον hinzugefügt iſt und ausdrücklich erzählt wird, daß die Seele Chriſti in den Hades zu den Todten ging (1 Petr. 3, 18.), ſo leuchtet ein, daß Chriſtus nur ſagen konnte: ἔσῃ μετ' ἐμοῦ, wenn die Seele des Mitgekreuzigten eben auch in den allgemeinen Verſammlungsort der Todten ging *). Darauf leitet auch der ganze Zuſtand des Schächers. Denn ſo bereitwillig wir ihn als einen wahrhaft Bekehrten anerkennen, ſo kann man doch ihn in keiner Weiſe einen Wiedergebornen nennen, von dem ſich das Wort ſagen ließe: wo ich bin, da ſoll mein Diener auch ſeyn; zumal da Chriſtus noch nicht zur Rechten Gottes erhöht war. Freilich ſcheint aber 2 Kor. 12, 4. die himmliſche Welt (τρίτος οὐρανός) das Paradies genannt zu ſeyn; allein es ward ſchon (a. a. O.) bemerkt, daß die Juden das obere (himmliſche) Paradies (παράδεισος τοῦ Θεοῦ Offenb. 2, 7.) von dem untern unterſcheiden. Das Letztere iſt ſynonym mit κόλπος Ἀβραάμ, und bezeichnet den Freudenort im Todtenreich, wie γεέννα den Leidensort in demſelben. (Die Namensform παράδεισος = פַּרְדֵּס, Hohesl. 4, 13. Pred. 2, 5. ſtammt bekanntlich aus dem Perſiſchen. Das Wort bezeichnet zunächſt Luſtgarten, Park, und wird dann von jedem anmuthigen Aufenthaltsort gebraucht.)

Joh. 19, 25 – 27. An dieſe unendlich erhabene Scene, in welcher der Erlöſer als der Herrſcher der himmliſchen Welt handelt, reiht ſich eine andere Begebenheit an, welche zeigt, wie der Herr in dem gewaltigſten Kampf zugleich mit den erhabenſten Aufgaben ſeines Lebens auch die kleinen Verhältniſſe irdiſcher Beziehungen, denen er längſt entnommen zu ſeyn ſchien, berückſichtigt. In der Kraft vollendeter Liebe, die immer von ſich abſieht und das Fremde beſeligend umfängt, gedenkt er der Maria, ſeiner Mutter. Während ihr göttlicher Sohn am Kreuze hing, drang das Schwerdt durch ihre Seele, von dem ihr einſt Simeon geweiſſagt hatte. (Lc. 2, 35.) Alles, was ſie in den beſeligendſten Momenten ihres reichen Lebens erfahren, ward ihr verdunkelt,

*) Im entgegengeſetzten Sinn ſagt der durch die Zauberin zu Endor von den Todten hervorgerufene Geiſt des Samuel zu Saul: heute wirſt du und deine Söhne mit mir (im Scheol) ſeyn! (1 Sam 28, 19.)

Zweifel umſtürmten ihre Seele; es war der Moment ihrer eignen Neugeburt gekommen; die irdiſche Mutter Chriſti mußte nun auch geiſtig den neuen Menſchen, den Chriſtus in uns, gebären. Für den treuen Jünger bedurfte es nun natürlich keiner Mahnung, die Mutter ſeines Herrn zu ſich zu nehmen*), ſie lebte ja im Schooß der Liebe, ſo daß ihr nie etwas mangeln konnte; aber um ihrer ſelbſt willen ſprach der Herr vom Kreuze herab das Troſtwort. Das Gefühl der Verlaſſenheit wollte ihr zu mächtig werden, deshalb ſchenkte ihr Jeſus einen Sohn wieder, als ſie den Geliebten verloren zu haben glaubte. In Beziehung auf die Perſönlichkeiten, welche als neben dem Kreuze ſtehend genannt werden (Joh. 19, 25.), iſt zu merken, daß nach Mt. 27, 55. und den Parallelen die Genannten nebſt Andern (Lc. 23, 49. ſagt ſogar πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτοῦ, wo natürlich das πάντες nicht zu preſſen iſt) von ferne (μακρόθεν) dem Vorgange zuſahen. Dies vereinigt ſich mit der johanneiſchen Darſtellung ganz einfach, wenn man annimmt, daß ſpäterhin Einige nahe an das Kreuz hinantraten. Unter den Jüngern ſcheint dies nur der treue Johannes gewagt zu haben, unter den Frauen wird außer der Maria, der Mutter Jeſu, der Maria Magdalena und Salome noch eine dritte Maria genannt. Johannes (19, 25.) nennt ſie ausdrücklich die Schweſter der Mutter Jeſu und die Gattin eines gewiſſen Klopas, Mt. und Mr. bezeichnen ſie aber als die Mutter des Jakobus (Mr. 15, 40. nennt ihn „den Kleinen") und des Joſes. Vergleicht man hier Mt. 13, 55., ſo erſcheinen da zwei Perſonen dieſes Namens unter den ſogenannten ἀδελφοῖς τοῦ κυρίου, wodurch die Annahme ſehr wahrſcheinlich gemacht wird, daß jene Brüder Chriſti Söhne ſeiner Mutterſchweſter, alſo ſeine Vettern waren. Der Name „Jakobus der Kleine" ſoll den Bruder des Herrn dieſes Namens, als den Jüngern, von dem Apoſtel Jakobus unterſcheiden; nach Joh. 7, 5. Ap. Geſch. 1, 14. iſt nemlich gewiß, daß keiner der Brüder Jeſu unter den Zwölfen war.

*) Mir iſt dieſe Stelle entſcheidend dafür, daß Maria keine leiblichen Söhne hatte, ſonſt würde der Erlöſer ſeine Mutter nicht, als eine einſam daſtehende Wittwe, einem Fremden empfohlen haben; es wäre dies eine Verletzung für die Brüder geweſen.

Matth. 27, 45—50. Nach dieſen rührenden Vorgängen auf Golgatha nahte ſich endlich der große Augenblick des Todes des Fürſten des Lebens. Ap. Geſch. 3, 15.) Die Erhabenheit dieſes Moments ſchien ſelbſt die Natur ſymboliſch mit zu feiern; während das Licht der Welt zu erlöſchen ſchien, breitete ſich eine Finſterniß aus über das ganze Land (γῆ iſt vom Lande Paläſtina zu verſtehen) von der ſechſten bis zur neunten Stunde. Lc. bemerkt noch ausdrücklich: ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος. Dies könnte man von einer Sonnenfinſterniß erklären, wenn nicht der zur Oſterzeit ſtatt findende Vollmond dieſe Annahme verböte. Dagegen hindert nichts, anderweitige phyſiſche Gründe zur Erklärung dieſer Verfinſterung anzunehmen, denn es iſt weder geſagt, daß etwas an ſich Wunderbares darin lag, noch kann es irgend einen Zweck haben, dergleichen hier vorauszuſetzen. Es kam hier bloß auf die Idee an, daß mit dem Herrn der Natur auch die Schöpfung ſelbſt litt, daß ſie um den Vorgang auf Golgatha gleichſam den Schleier der Nacht breitete, das Verbrechen zu bedecken, das ſich jetzt vollendete, und dazu konnte Gott auch natürliche Verhältniſſe anwenden. Die bibliſche Lehre von der Vorſehung, die jedes zufällige Zuſammentreffen ausſchließt, geſtattet keine andere Auffaſſung dieſes Ereigniſſes, als die gegebene. Als der Augenblick des Todes nahte, kehrte noch ein harter Kampf für den Erlöſer zurück; es war der letzte ſeines kampferfüllten Erdenlebens, aber vielleicht der ſchwerſte, indem die Seele von den Banden des heiligen Leibes ſich losriß, was bei ſeiner Sündloßigkeit um ſo ergreifender ſeyn mußte. Im Allgemeinen gilt hier dasſelbe, was zu Mt. 26, 36 ff. beim Kampf Chriſti auf Gethſemane bemerkt wurde; nur iſt hier klar ausgeſprochen, was wir dort zur Erklärung der Erſcheinungen vorausſetzen mußten. Hier klagt nemlich der Erlöſer mit Worten des Pſ. 22, 1. offen ſeine Verlaſſenheit von Gott. Jede Verflachung dieſer geheimnißvollen Worte iſt zuvörderſt zurückzuweiſen. Jeſus ſpricht nicht etwa deshalb eben dieſen Gedanken aus, weil gerade der 22ſte Pſalm ihn enthielt; nach der innern Wahrheit und Harmonie ſeines ganzen Lebens ſprach der Erlöſer kein Wort, das nicht der Realität völlig entſprach. Die Verlaſſung aber allein auf das äußere Leiden zu beziehen, verbietet jede tiefere Auffaſſung deſſelben: denn das größte phyſiſche Leiden iſt für den keine Verlaſſenheit, deſſen In-

nere erfüllt iſt von göttlicher Kraft und Freudigkeit. Eben darin aber lag die Größe des Leidens Chriſti, daß die phyſiſchen Martern ſich vereinigten mit einer Entkleidung ſeiner Seele von göttlicher Kraft. Seine leibliche Nacktheit war gleichſam nur ein Bild ſeiner innern Entblößtheit von allem himmliſchen Schmuck. Erwägt man hierbei, daß ſolche Verlaſſenheit über den kam, der geſagt hatte: „ich und der Vater ſind Eins, wer mich ſiehet, ſiehet den Vater, der Vater läßt mich nicht allein (Joh. 8, 29.);" ſo leuchtet ein, daß der Zweck derſelben, wie des Todes Chriſti überhaupt, der nur als die Spitze alles Leidens zu betrachten iſt, ein eigenthümlicher, unendlich großer geweſen ſeyn muß. (Vergl. zu Mt. 26, 36., wo die Andeutungen zu der folgenden Ausführung ſchon gegeben waren.) Nach der Schrift ſelbſt war dieſer Zweck ein doppelter. Zuvörderſt war der Leidensweg und die ſchwere Verlaſſenheit nothwendig zur Vollendung der menſchlichen Perſönlichkeit des Herrn ſelbſt. Im Briefe an die Hebräer haben wir darüber die klarſten, unumwundenen Mittheilungen. Die Leiden, heißt es 2, 10., hätten den Herzog der Seligkeit vollkommen gemacht, und wiewohl er Gottes Sohn war, habe er doch an dem, das er litte, Gehorſam gelernt. (5, 8. 9. 7, 28.) Namentlich wird auch in dieſem Briefe die Beziehung auf die Barmherzigkeit Chriſti hervorgehoben; ſo heißt es 2, 17.: „er mußte in Allem ſeinen Brüdern gleich werden, auf daß er barmherzig würde und ein treuer Hoherprieſter vor Gott." (Vergl. Hebr. 4, 15.) Sodann aber vollendete der Erlöſer in ſich und ſeiner Perſönlichkeit zugleich das Ganze, das er als der andere Adam der Potenz nach in ſich trug, wie es Hebr. 10, 14. heißt: „er hat mit einem Opfer in Ewigkeit vollendet, die geheiligt werden." Dieſe Vollendung des Ganzen hatte aber eine negative und eine poſitive Seite, die zwar ſtets mit und neben einander ſind, aber doch nicht verwechſelt werden dürfen. Die negative Seite iſt die Tilgung der Schuld des ſündlichen Lebens, die Verſöhnung mit Gott*), die Vergebung der Sünde; dieſe iſt, wie zu

*) Man vergleiche über die Satisfactionsidee den mit Rückſicht auf Göſchel ſich darüber auslaſſenden tiefſinnigen Aufſatz in Tholuck's litter. Anzeiger Jahrg. 1833. Num. 10 ff., auf den ich ſpäter wieder zurückkommen werde. Wenn Schleiermacher (in ſeiner Glaubenslehre) die Ver-

Röm. 3, 25. Hebr. 9, 22. entwickelt werden wird, ohne Blutvergießen, in dem ſich die höchſte Erſcheinung der ſich willig hingebenden, opfernden Liebe darſtellt, nicht möglich wegen der abſoluten Gerechtigkeit Gottes. In dieſer Beziehung erſcheint daher der ſterbende Erlöſer als das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt. Die poſitive Seite iſt die Mittheilung des höhern Lebensprincips, die Erlöſung von der Knechtſchaft der Sünde, die Schöpfung des neuen Menſchen, des Chriſtus in uns. Dieſe bezeichnet vorzugsweiſe die Auferſtehung, die die nothwendige Ergänzung des Todes Chriſti iſt, jene, die negative Seite, bezeichnet der Tod, die Spitze der ſich opfernden Liebe. (Röm. 6, 1 ff.) In Beziehung auf die Idee der Verlaſſenheit bedarf es aber noch der Erinnerung, daß bei derſelben durchaus keine gnoſtiſchen Vorſtellungen aufzunehmen ſind, von einem Zurückkehren des himmliſchen Chriſtus, ſo daß bloß der Menſch Jeſus gelitten habe*). Stellen, wie Joh. 8, 29. 16, 32., zeigen, daß die Ver-

ſöhnung bloß als „die Aufnahme in die Gemeinſchaft der Seligkeit Chriſti" auffaßt, ſo entſchwindet dabei offenbar das nothwendige objective Moment, das überall bei ihm zurücktritt, nemlich die Ausgleichung der Gerechtigkeit und Gnade im göttlichen Weſen ſelbſt. Nitzſch (chriſtl. Lehre. S. 186.) drückt dies in kräftig realiſtiſcher Weiſe ſehr paſſend ſo aus: „Chriſtus, dem Impulſe der göttlichen Barmherzigkeit folgend, bildete ſich zu einem Lebens- und Todesprincip aus."

*) Sartorius in der trefflichen Abhandlung über das Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſto (in den dorpatſchen Beiträgen im erſten Heft, im Auszuge in der evang. K. Zeit. Febr. 1833.) äußert ſich über das Verhältniß der göttlichen Natur Chriſti zum Leiden der menſchlichen folgendermaßen: „Gott umſchränkte die Fülle der göttlichen Natur in der menſchlichen durch den Vorhang des Fleiſches, ohne darum ihr Weſen zu ändern; gleichwie das Auge nicht das Weſen, nicht den Beſitz ſeiner weithin wirkenden Eigenſchaften, ſondern nur den Gebrauch derſelben ändert und beſchränkt, wenn es das Augenlied herabläßt. Ohne dieſe Herablaſſung wäre keine Menſchwerdung in Knechtsgeſtalt möglich geweſen, weil der ungehemmte Glanz der Gottheit das Dunkel des menſchlichen Leidens ganz zurückgedrängt hätte. So aber legen ſich die Todesſchatten dunkel um die verhüllte Majeſtät, oder vielmehr, nicht bloß ſeine Schatten umdunkeln ſie, ſondern das wahrhafte Gefühl des Leidens dringt durch die Einheit des göttlichen und menſchlichen Bewußtſeyns in das Herz der Gottheit ſelber ein. So iſt die Seele zwar ihrer Natur nach unſterblich und lebt während der Leib ſtirbt, und nachdem er geſtorben iſt, dennoch in Folge der

einigung des Göttlichen mit dem Menſchlichen in Chriſto, wie unmiſchbar, ſo auch untrennbar war und iſt. Die Verlaſſenheit geſtaltet ſich daher immer nur als eine κρύψις des Göttlichen, nicht als eigentliche Entziehung. (Was die Form der Citation anlangt, ſo gibt Mr. 15, 34. den aramäiſchen Text genauer wieder. Für das hebr. Ἠλί = אֵלִי, hat er Ἐλωΐ = אֱלָהִי. — Für das hebr. עֲזַבְתָּנִי haben Beide das aramäiſche שְׁבַקְתַּנִי. — Die Form des Vocativ bei Mt. Θεέ iſt durchaus ungewöhnlich. Vergl. Winer's Gramm. S. 59. — Ueber ἵνα τί, in der Bedeutung „warum," vergl. ebendaſ. S. 145.)

Im Folgenden (V. 47 ff.) wird berichtet, wie die Umſtehenden den Ausruf Chriſti mißverſtanden; ſie glaubten, er rufe den Elias, den man als Vorläufer des Meſſias erwartete. Mehrere Ausleger haben dieſe Worte auch noch als Verhöhnung faſſen wollen, allein das iſt mit keiner Sylbe angedeutet; vielmehr bereitete ſich wohl ſchon jetzt ein heimlicher Schauer über die Gemüther aus, der ſich oft gerade bei den Frechſten am erſten zu zeigen pflegt, und ſie etwas ſpäter gewaltig erfaßte. (Mt 27, 54. Lc. 23, 48.) Dieſe rohen Spötter mogten doch beſorgen, es könne etwas an der Meſſianität des Gekreuzigten ſeyn, und bebten bei dem Gedanken, Elias mögte in einem Wetter erſcheinen. Auch pſychologiſch iſt dies weit wahrſcheinlicher, denn auch die roheſte Natur, wenn ſie ſich in Spott und Hohn gegen die leidende Unſchuld ermüdet hat, fühlt das Bedürfniß, nachzulaſſen, und das edlere Gefühl macht ſich, wenn auch nur im Schauer des böſen Gewiſſens, geltend. Als daher der Herr noch rief: „mich dürſtet!" (Joh. 19, 28. 29.) da eilte ſogleich einer herbei und gewährte ihm die Labung. (Joh. erinnert, daß auch dieſer Ruf eine Weiſſagung [Pſ. 69, 22.] erfüllt habe. In dem ἵνα τελειωθῇ = πληρωθῇ iſt das ἵνα nicht auf Jeſus zu beziehen, als wenn er dies nur geſagt habe, damit ſich auch dieſe Weiſſagung erfülle; ſondern auf das allgemeine Walten Gottes. Die Beziehung der Formel auf εἰδώς, die noch Bengel, auch Tholuck vertheidigen, halte ich für ganz unſtatthaft; ἵνα muß hier τελι-

---

perſönlichen Vereinigung mit demſelben empfindet ſie in der Einheit des Bewußtſeyns alle Leibesſchmerzen der Krankheit und alle Schauer des Todes perſönlich mit."

κῶς genommen werden. — Während Mt. und Mr. berichten, der mit ſaurem Wein [ὄξος] gefüllte Schwamm ſey an ein Rohr gebunden, ſagt Johannes genauer, an einen Yſopſtengel. Dieſe Pflanze hat zwar nur kurze Stengel, allein da die Kreuze ſehr niedrig waren, bedurfte es auch nur eines kürzern Rohrs zu dem beabſichtigten Zweck.) Nachdem Jeſus den Trank genommen hatte, rief er noch einmal laut und verſchied. Nach Joh. 19, 30. ſprach der Heiland das Wort τετέλεσται. Daß dieſer Ausdruck nicht bloß auf das Phyſiſche ſich bezieht, darauf leitet ſchon das Vorhergehende: εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς, ὅτι πάντα ἤδη τετέλεσται. Aber abgeſehen davon, auch die Perſönlichkeit des Herrn leitet auf einen umfaſſendern Sinn des großen Worts. Immer erfüllt mit den Gedanken an die erhabenen Zwecke ſeiner Sendung, ſchaute er dieſe jetzt für das Ganze vollendet und verwirklicht an*). Mit ſeinem Siege über alle Angriffe der Finſterniß war der Sieg des Ganzen verbürgt, eben ſo wie mit Adams Fall Alles verloren war. (Vergl. zu Röm. 5, 12 ff.) Nach Lc. 23, 46. ſetzte noch Jeſus nach Pſ. 31, 5. die Worte hinzu: πάτερ, εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου. In der Anrede „Vater" ſpricht ſich das volle Bewußtſeyn der Kindſchaft aus, welches auch die Größe der Leiden nicht getrübt hatte. Während aber Chriſti Seele zu den Todten in den Scheol ging (1 Petr. 3, 18.), ſein Leib im Grabe ruhte, kehrte ſein Geiſt zum Vater zurück; bei der Auferſtehung verband ſich Alles wieder zur harmoniſchen Einheit.

51—54. An dieſe ſchlichte, reflectionsloſe Darſtellung des größten Moments der Weltgeſchichte, des Wendepunkts der alten und der neuen Welt, reihen nun aber die Synoptiker einige Mittheilungen über begleitende und nachfolgende Erſcheinungen, in denen das Univerſum durch phyſiſche Begebenheit Zeugniß gab von dem, was geſchah, ähnlich wie bei der Geburt Jeſu in den

---

*) Nach dieſer Auffaſſung ſagt der chriſtliche Dichter ſchön:
Auch das, was ich vollbringe Tag und Nacht,
Iſt von dir ſelbſt in mir vollbracht.
Es braucht demnach nicht erſt von dem Einzelnen die Vollkommenheit neu producirt zu werden, ſondern ſie will bloß im Glauben aus dem Schatze Chriſti entnommen ſeyn.

Engelerſcheinungen die Theilnahme der Geiſterwelt ausgeſprochen iſt *). Mit dem Moment des Todes des Fürſten des Lebens (Ap. Geſch. 3, 15.) erbebte die Erde, die Felſen zerriſſen und der Vorhang im Tempel zerriß. (Für das momentane Zuſammentreffen ſpricht bei Mt. das καὶ ἰδού. Lc. hat die Erzählung anticipirt (23, 45.). — Das καταπέτασμα entſpricht dem hebr. פָּרֹכֶת, welches den Vorhang vor dem Allerheiligſten bezeichnet; der Vorhang vor dem Heiligen hieß מָסָךְ, welches die LXX. durch κάλυμμα geben. Vergl. die Worte bei Geſenius im Lex.) Auch hier wieder iſt es ganz gleichgültig, ob man das Erdbeben als ein gewöhnliches anſieht, oder nicht; denn der Zufall iſt hier, wie ſich von ſelbſt verſteht, gänzlich auszuſchließen, und dann bleibt immer das reiche und tiefſinnige Symbol ſtehen. Mit dem Tode des Erlöſers drang das Licht in alle Verborgenheiten ein; die Gräber thaten ſich auf, der Hades und ſeine Todten ſchauten das himmliſche Licht und der verſchloſſene Zugang zum Allerheiligſten Gottes, das der irdiſche Tempel vorbildete, ward den Menſchen geöffnet. Als nun die Umſtehenden die Bewegung in der Natur gewahrten, leitete ſie ein dunkles Gefühl auf die richtige Idee, daß hier ein Zuſammenhang mit dem Gekreuzigten obwalte. Selbſt der römiſche Centurio äußerte, derſelbe mögte wohl in der That ein Götterſohn geweſen ſeyn. (Nach Luc. 23, 47. rief er im Gebet Gott an [ἐδόξασε τὸν Θεόν], indem er vielleicht Proſelyt war, und nannte Jeſum einen δίκαιος. Vergl. Mt. 27, 19. — Bei Mr. 15, 39. iſt die Darſtellung ungenau, indem die Beziehung auf das Erdbeben nicht gehörig heraustritt.) Auch die übrigen ſchauluſtigen Schaaren ergriff ein ſchauerliches Gefühl; ſie ſchlu-

*) In den Wendepunkten der innern Geſchichte der Menſchheit erſcheint die κτίσις immer in eigenthümlicher Zuſammenwirkung mit dem Geiſte. Intereſſante Parallelen bietet in dieſer Beziehung eine Vergleichung der Geſchichte vom Fall (1 Moſ. 3.) mit der Leidensgeſchichte Chriſti dar. Am Holz des Baumes der Erkenntniß fiel der Menſch, am Holz des Kreuzesſtammes ward er wieder aufgerichtet; im Garten genoß der erſte Adam die Frucht und fiel, im Garten (Gethſemane) ſiegte der andere Adam, und im Garten genoß er der Sabbathsruhe im Grabe; an der Frucht aß der erſte Menſch den Tod, in der Frucht des Weinſtocks genießen die Gläubigen im Abendmahl das ewige Leben. Die Sünde ließ die Dornen erwachſen, welche die Königskrone des Sohnes Gottes werden mußten.

gen an ihre Bruſt und wandten um; ſie wußten nicht, daß ſie geſehen hatten, was die Engel gelüſtet zu ſchauen. (1 Petr. 1, 12.) Eine ſehr merkwürdige Mittheilung fügt aber anticipirend Mt. hinzu; er berichtet, daß ſich bei dem Erdbeben nicht nur die Gräber (in den Felſen) öffneten, ſondern auch viele Heilige auferſtanden und (ſpäter) in die heilige Stadt gingen und daſelbſt Vielen erſchienen. Die einzige Auffaſſung, die ſich bei dieſer Relation neben der wörtlich hiſtoriſchen geltend machen kann, iſt die mythiſche; denn die ſogenannte natürliche, welche den Verluſt einiger Leichname, welche das Erdbeben aus den Gräbern warf, mit einigen zufälligen Träumen von Bürgern Jeruſalems in Verbindung ſetzt, iſt doch zu dürftig *). Die mythiſche Auffaſſung erſcheint aber freilich bei einer ſo außerordentlichen Begebenheit ſehr empfehlend, und es iſt daher kein Wunder, daß die zahlreichen Gegner der leiblichen Auferſtehung ſich Alle ihr zuneigen. Indeß ſpricht doch auch hier, wie überall, gegen ſie die große Zeitnähe, die die Ausbildung von Mythen vor Zeitgenoſſen nicht zuläßt; jedoch könnten die Vertheidiger dieſer Anſicht bei dieſer Begebenheit ſich hinter die Beſchaffenheit des Mt. flüchten, wornach Manche wollen, daß dieſes Evangelium in der Geſtalt, wie wir es beſitzen, nicht vom Apoſtel Mt. ſelbſt verfaßt ſeyn ſoll. So unwahrſcheinlich mir dies aber auch iſt, ſo könnten wir es immer zugeben, und behalten doch noch einen entſcheidenden Grund gegen die mythiſche Auffaſſung unſerer Stelle. Es iſt nämlich dieſe Mittheilung durchaus gegen die Analogie gebildet, ja ſogar gegen allgemein angenommene Glaubensſätze; man betrachtete ja Chriſtum ſelbſt als den πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Kol. 1, 18.), womit dieſe Erzählung unvereinbar zu ſeyn ſcheint; die Mythe würde daher unzweifelhaft dieſe Erzählung bei dem Bericht von der Auferſtehung Chriſti eingeſchoben haben, nicht aber bei der Darſtellung ſeines Todes. Iſt aber nur die Auferſtehung der Todten überhaupt dem chriſtlichen Bewußtſeyn anſchaulich geworden, ſo ſpricht ſich in dieſer Begebenheit nur der einfache Gedanke aus (der in anderer Beziehung, von den Ge-

*) Eben ſo wenig bedarf der Einfall Stroth's eine beſondere Widerlegung, daß die Stelle unächt ſey. (Vergl. Eichhorn's Bibl. B. IX.) Für dieſe Annahme laſſen ſich weder äußere, noch innere Gründe anführen.

rechten des N. T., ſchon zu Lc. 14, 14. ſeine Erwägung fand), daß die Auferſtehung ſtufenweiſe erfolgt und mit dem Erlöſer die Heiligen des A. Bundes zur leiblichen Verklärung kamen. (Jeſ. 26 19.) Die ſo eben berührte Schwierigkeit rückſichtlich des Verhältniſſes dieſer Auferſtandenen zu Chriſto, dem πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν (von Henoch und Elias kann demnach hier die Rede nicht ſeyn, weil ſie den Tod gar nicht ſchmeckten), wäre dann ſo zu beſeitigen, daß das eigentliche Hervorgehen aus den Gräbern erſt nach der Auferſtehung des Herrn (ſo daß μετὰ τὴν ἔγερσιν mit ἐξελθόντες verbunden wird) erfolgte. Der Tod Chriſti erſcheint hiernach als ein Alles erſchütternder Schlag, die Auferſtehung aber als die eigentliche ζωοποίησις für die ſchlummernde Welt der Heiligen. Die erſte Zukunft des Erlöſers überhaupt hatte in dieſer Begebenheit einen eigenthümlichen Schmuck, wodurch ſie als Vorbild der noch zu erwartenden glanzvollen Erſcheinung des Herrn um ſo erkennbarer daſteht. Alles, was einſt in vollſter Ausdehnung bei der Parouſie ſtatt haben wird *), trat ſchon andeutungsweiſe bei der erſten Zukunft Chriſti heraus.

§. 6. Jeſu Begräbniß.

(Mt. 27, 57 — 66. Mr. 15, 42 — 47. Luc. 23, 50 — 56. Joh. 19, 31 — 42.)

Nachdem die Seele Jeſu den reinen Tempel ihrer Wohnung verlaſſen hatte, ward nicht etwa ſein heiliger Leib als die bedeutungsloſe Hülle einer himmliſchen Erſcheinung unbeachtet gelaſſen, ſondern ein wunderbares Walten Gottes ſchwebte über demſelben und wendete jede das Gefühl verletzende Zerſtörung von ihm ab. Joh. hat (19, 31 — 37.), im Bewußtſeyn der Wichtigkeit dieſer Mittheilungen, uns alles hierher Gehörige ſorgſam berichtet. Wir haben in dieſen Erzählungen zuvörderſt eine ſo ſichere Bürgſchaft, wie ſie überall von phyſiſcher Seite her für die Rea-

*) Man vergleiche in der Offenbarung Cap. 11., wo von der Auferweckung der zwei Zeugen, dem dieſelbe begleitenden Erdbeben, der Oeffnung des Tempels Gottes, welche dem Zerreißen des Vorhangs parallel ſteht, und andern Momenten die Rede iſt.

lität des Todes Jeſu möglich iſt, und ſodann einen Beweis für die Bedeutung, welche die Leiblichkeit für das chriſtliche Bewußtſeyn hat. Das Chriſtenthum iſt fern von jener troſtloſen Anſicht, der zufolge der Leib ein Kerker des menſchlichen Geiſtes iſt, die zur ſtrengen Aſkeſe führt, und eben ſo fern von jener hohlen Vorſtellung, die Sünde käme bloß von den Reizen der Sinnlichkeit her, und daher fiele im Tode jene mit dieſer ab, welche den Epikuräismus begünſtigt; vielmehr betrachtet das Evangelium als den Zweck der Verbindung des Leibes mit der Seele, den erſtern zum Tempel des heiligen Geiſtes zu verklären, ſo daß das Wort eines geiſtreichen Denkers durchaus bibliſch iſt: „ohne Leib keine Seele, ohne Leiblichkeit keine Seligkeit."

Nach jüdiſchem Gebrauch (5 Moſ. 21, 22. 23.) mußten die Leichen der Hingerichteten an demſelben Tage, an dem ſie ſtarben, entfernt werden; da es nun der Rüſttag vor dem Sabbath war (παρασκευή, ſo auch Mr. 15, 42. Lc. 23, 54; der folgende Sabbath heißt groß, weil er in das Oſterfeſt fiel), baten die Juden, die Gekreuzigten tödten laſſen zu dürfen. Bei den Gekreuzigten, welche ſtets Perſonen des niedrigſten Standes waren, brauchte man zur Beſchleunigung ihres Todes das Zerſchlagen der Glieder durch Keulen, wornach denn ein Stoß auf die Bruſt das Leiden des Unglücklichen endete. (Vergl. Lactant. instit. div. IV. 26.) Vermuthlich ſendete Pilatus zu dieſem Geſchäft eine beſondere Abtheilung von Soldaten heraus; dieſe vollzogen die Strafe an den beiden Schächern, als ſie aber zu Jeſus kamen (den ſie demnach nicht hatten verſcheiden ſehen), fanden ſie ihn bereits todt. Um ſich indeß ſeines Todes zu verſichern, durchbohrte der eine dieſer Krieger ſeine Seite mit einem Speer, worauf Blut und Waſſer herausfloß. Sonſt aber berührten ſie ihn nicht, ſo daß ſein Leib durch die merkwürdigſte Fügung der kleinſten Umſtände unverſtümmelt bleiben mußte. (V. 34. νύσσω bedeutet freilich oft nur „ritzen," aber auch „tief verwunden, durchſtoßen;" ſo z. B. bei Homer Iliade E. v. 45 ff.

Τὸν μὲν ἄρ' Ἰδομενεὺς δουρικλυτὸς ἔγχεϊ μακρῷ
Νύξ', ἵππων ἐπιβησόμενον, κατὰ δεξιὸν ὦμον.

Gleich darauf wird dann berichtet, daß der Verwundete an dieſem Speerſtoß ſtarb.) Von dieſem Hergange war Joh. ſelbſt Augenzeuge; mit dem ſtärkſten Nachdruck ſpricht er nun die Verſiche-

rung der Wahrheit des Erzählten aus (V. 35.), in der Abſicht, um bei ſeinen Leſern den Glauben daran zu wirken. Zugleich führt er noch zwei Stellen des A. T. an, welche dieſe Ereigniſſe andeuteten. 2 Moſ. 12, 46. bezieht ſich auf das Paſſahlamm *), dem kein Bein zerbrochen werden durſte; in dieſem ſah demnach auch Joh. ein Vorbild auf den Erlöſer. (Bei den LXX. lautet die Stelle: καὶ ὀστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ' αὐτοῦ.) Die zweite Stelle iſt aus Zachar. 12, 10. In ihr liegt nicht allein die Verwundung Chriſti, ſondern auch der Umſtand angedeutet, daß ſeine Wunden gleichſam ein Kennzeichen an ihm (zunächſt für die Juden, dann für die Welt überhaupt,) ſeyn würden. (Vgl. beſonders die Stelle Offenb. 1, 7.) Die Ueberſetzung übrigens, die Joh. gibt, iſt nicht bloß zufällig von den LXX. abweichend, ſondern ausdrücklich mit Beziehung auf das vorliegende Factum nach dem Grundtext gemacht. Die LXX. haben nämlich: καὶ ἐπιβλέψονται πρός με, ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο **). In dieſer Form konnte Joh. die Stelle gar nicht gebrauchen zu ſeinem Zweck. Er überſetzte daher das hebräiſche: אֵת אֲשֶׁר דָּקָרוּ (d. i. denjenigen, welchen ſie durchbohrten), εἰς ὃν ἐξεκέντησαν. Die LXX. konnten ſich dieſe Worte, von Gott geſagt, nicht verſtändlich machen, ſie hatten daher דָּקַר in der Bedeutung „verachten" genommen und אֵת אֲשֶׁר wie כַּאֲשֶׁר erklärt. Nach dieſer allgemeinen Erklärung der Stelle fragt ſich aber, weshalb wohl Joh. auf dieſes Factum ſo viel Gewicht legt? Man könnte glauben, daß es ein Beweismittel des wahren Todes Jeſu ſeyn ſollte, wofür man es in neuerer Zeit angeſehen hat; allein wir finden nirgends eine Spur, daß die Realität des Todes Chriſti in der alten Kirche bezweifelt wäre, und es iſt dies auch durchaus nicht im Sinn des chriſtlichen Alterthums. Weit wahrſcheinlicher iſt, daß dieſe Erzählung Beziehung hat auf doketiſche Anſichten, und demnach die Realität der Leiblichkeit Chriſti darthun ſoll. Darauf führt auch die Notiz des Celſus, daß manche (gnoſtiſirende) Chriſten

*) Vergl. über die Frage, ob das Paſſahlamm ein Opfer geweſen ſey, und daher als Typus des geopferten Chriſtus betrachtet werden könne, die Bemerkungen zu Mt. 26, 17.

**) Das κατωρχήσαντο erklärt Phavorinus durch: ἐνέπαιξαν, ſie verhöhnten, verſpotteten.

dem Erlöſer eine Art Ichor zuſchrieben, indem ſie ſeinen Leib als einen ätheriſchen betrachteten. (Vergl. meine Geſch. der Evang. S. 350.) Die merkwürdige Art, wie Johannes das Waſſer und Blut, das aus der Seitenwunde Jeſu floß, ſymboliſch auffaßt, wird zu 1 Joh. 5, 6. ff. ihre genauere Betrachtung finden. Eine andere Frage, als die, was Joh. mit dieſen Worten zunächſt beabſichtigte, iſt, was die Stelle uns ſagt. Seitdem man angefangen hat, zu bezweifeln, ob der Herr wirklich am Kreuze geſtorben ſey, brauchte man, wie eben bemerkt wurde, die hier von Johannes gegebene Erzählung, um darzuthun, daß der Stoß des Speers, der wahrſcheinlich das Herz und das mit Waſſer gefüllte Perikardium traf, Chriſtum hätte tödten müſſen, wenn auch noch Leben in ihm war. Und ſo viel iſt klar, daß die Abſicht des Soldaten bei dem Stoß eben war, ihn zu tödten*), wenn er etwa nur in Ohnmacht geſunken geweſen ſeyn ſollte. Gewiß iſt es aber gerathener, eine ſo wichtige Unterſuchung, als die über den wahren Tod Chriſti, nicht abhängig zu machen von Aeußerlichkeiten, die vom Zweifelgeiſt bald ſo, bald anders gefaßt werden können. Da das Factum des Todes (wie ſchon bei den Erzählungen von Todtenerweckungen bemerkt ward) äußerlich**) gar nicht nachgewieſen werden kann, müſſen wir innere Gründe dafür aufſtellen, welche bei der Auferſtehungsgeſchichte näher beleuchtet werden ſollen. Wir begnügen uns, hier darauf aufmerkſam zu machen, wie dem Erlöſer das Herz geöffnet und Quellen ſeines Blutes an Händen und Füßen erſchloſſen waren, ohne daß der Organismus ſeines Leibes zerſtört oder entſtellt wäre, was als ein beſonderes Walten Gottes angeſehen werden muß.

Hiernach beſchreiben die Synoptiker (Mt. 27, 57 — 61. und Parallelen, vergl. mit Joh. 19, 38 — 42.) die Bemühungen einiger vornehmen Freunde Jeſu um ſeinen Leib. Johannes nennt

*) Dies führten mediciniſch aus die Aerzte Gruner und neuerdings Schmidtmann.

**) Die Verletzung des Herzens würde zwar eine abſolut letale Verwundung ſeyn, aber da das Herz hier nicht namentlich genannt iſt als der verwundete Theil, bleibt dem, der zweifeln will, immer die Ausflucht, ſich die Wunde minder gefährlich zu denken. Die Schrift will nie zum Glauben zwingen, daher läßt ſie auch hier eine Möglichkeit des Zweifels für den Ungläubigen zurück.

V. 39.) auch den Nikodemus, mit Beziehung auf ſeinen früher erzählten Nachtbeſuch (Joh. 3, 1 ff.); die Hauptperſon indeß war Joſeph von Arimathia. (Ἀριμάθαια iſt entweder רָמָה im Stamm Benjamin, die Mt. 2, 18. genannt wird und im Syriſchen אֲרָמְתָא heißt, oder was wahrſcheinlicher iſt [da Mt. jene Stadt Ῥαμᾶ nennt], die Stadt הָרָמָתַיִם im Stamme Ephraim [1 Sam. 1, 1.], welche die LXX. Ἀρμαθαίμ nennen. Dieſe Stadt lag zwar urſprünglich im Gebiet der Samaritaner, allein ſie ward ſpäter zu Judäa geſchlagen [1 Macc. 11, 28. 34.] und daher konnte ſie Lc. 23, 51. mit Recht als πόλις τῶν Ἰουδαίων bezeichnen.) Dieſer würdige Mann war ein Schüler Jeſu, aber Menſchenfurcht hatte ihn gehindert, laut und offen ſich für ihn zu erklären (Joh. 19, 38.); was er indeß für den Lebenden nicht gekonnt hatte, wollte er für den Todten thun; er bat den Pilatus um den Leib Jeſu. (Seiner Schwäche ohngeachtet gehörte Joſeph zu den edeln Gemüthern des jüdiſchen Volks, die ſehnſuchtsvoll auf die Zeit der Erfüllung aller Weiſſagungen harrten. [Vergl. über das προςδέχεσθαι τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ zu Lc. 2, 25.] Er war von Charakter wohlwollend [Lc. 23, 50. ἀγαθὸς καὶ δίκαιος], überdies reich [Mt. 27, 57.] und ein angeſehenes Mitglied des Synedriums [εὐσχήμων βουλευτής Mr. 15, 43.] Manche haben ihn zum Rathsherrn von Arimathia machen wollen, allein Lc. 23, 51. verbietet dieſe Annahme, in welcher Stelle ausdrücklich erwähnt wird, daß er ſich des Mitſtimmens in der Sache Jeſu enthalten habe, oder auch, daß er dagegen ſtimmte. Denn Jeſus mag nur in Folge der Stimmenmehrheit der Synedriſten verurtheilt ſeyn, und Männer wie Gamaliel u. A. mögen gegen die Anſicht der Mehrheit geſtimmt haben. [Συγκατατίθεσθαι sc. ψῆφον, bedeutet calculum adjicere, mitſtimmen. Im N. T. findet es ſich nur hier; doch Ap. Geſch. 1, 26. das ſynonyme συγκαταψηφίζεσθαι. Bei den LXX. öfterer; vergl. 2 Moſ. 23, 1. 32.]) Nachdem Pilatus von dem Centurio, der den Auftrag gehabt hatte, den Tod der Gekreuzigten zu beſchleunigen erfahren hatte, Jeſus ſey verſchieden (Mr. 15, 44.), ſchenkte er dem Joſeph ſeinen Leib. (Das ἐδωρήσατο bei Mr. 15, 45. iſt eigentlich zu verſtehen, nur ganz habſüchtige Menſchen, wie Verres [Cicer. in Verr. V. 45. 51.] ließen ſich von Verwandten oder Freunden die Auslieferung der

Leichen Gerichteter zur Beſtattung bezahlen.) Nachdem Joſeph das theure Geſchenk erhalten hatte, hüllte er den Leib Jeſu in eine Leinwand, mit Gewürzen untermiſcht (Joh. 19, 39.), legte ihn in ein neues Grab in ſeinem Garten und wälzte einen Stein davor. Daß das Grab neu und unberührt ward, wird als etwas Ehrendes hervorgehoben; ſein Familienbegräbniß war es vermuthlich, welches Joſeph dem Leichnam Chriſti einräumte. Der ganze Hergang geſchah aber in Eile, da der Sabbath ſchon nahte (Lc. 23, 54.); indeß einige der ſorgſamen Frauen, die treu von Galiläa her ihren geliebten Meiſter begleitet hatten, folgten ihm noch bis ans Grab, wo ſie ſich, in wehmuthsvollen Schmerz verſenkt, niederließen (Mt. 27, 61.), um genau zu ſehen, wie ſein Leib gelegt ward. Nach der Rückkehr bereiteten ſie noch zu Hauſe würzige Salben, um ſogleich nach dem Sabbath den geliebten Leib für ſeine Ruhe zu beſtatten; an dem Sabbathstage ſelbſt aber waren ſie ſtille nach der Verordnung (ἐντολή) des Geſetzes (νόμος) Moſis. (Ueber σινδών vergl. zu Mr. 14, 51. Joh. 19, 40. hat dafür ὀδόνια = κειρίαι, vergl. zu Joh. 11, 44., wodurch die Streifen bezeichnet werden, in welche man die Leichen zu wickeln pflegte. — Ἐντυλίσσω [Mr. hat ἐνειλέω] einhüllen; im Hebr. כָּרַךְ vergl. Buxt. lex. pag. 1089. — Die Gräber der Juden waren häufig in Fels ausgehauen [λατομέω von λᾶς und τέμνω]; die Thüre oder den horizontalen Eingang ſchloß dann ein Steinblock. [Vergl. zu Joh. 11, 40. — Lc. 23, 53. hat den ſeltenen Ausdruck λαξευτός, von λᾶς und ξέω, glätten, glatt aushauen.] — Schwierig ſcheint noch in der Relation des Johannes die Bemerkung, Nikodemus habe ein μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης ὡσεὶ λίτρας ἑκατόν herbeigebracht. [19, 39.] Nimmt man hier das Pfund, wie es bei den Römern und Griechen Sitte war, als 12 Unzen haltend, ſo ſcheint die Menge zu groß; Michaelis wollte daher, daß ein kleineres Gewicht darunter verſtanden werde. Allein daß Litra ein ſolches geringeres Gewicht bezeichne, iſt durchaus unerweislich. Man muß ſich daher dieſe außerordentliche Menge der Gewürze theils als einen Ausdruck inniger Verehrung [wie die übermäßige Salbenausſchüttung der Maria, Joh. 12, 1 ff.], theils als verwendet denken, um den ganzen Leib Jeſu damit zu umgeben).

62—66. Der Sabbath war nun der Tag der Ruhe *) nach vollbrachtem Kampf und Streit für die Freunde des Herrn; nur die Widerſacher Chriſti ruhten nicht, die Angſt des böſen Gewiſſens trieb ſie wieder zu Pilatus. Sie erzählen ihm von der Weiſſagung der Auferſtehung und bitten um eine Wache bis zum dritten Tage. Welch ein Gefühl Pilatus bei dieſer Mittheilung durchſchauert haben mag, läßt ſich ahnen, da ihn ſchon das ſo mächtig ergriff, als er vernahm, Jeſus habe ſich Gottes Sohn genannt. Vielleicht gab er eben deshalb ſo eilig ſeine Einwilligung, um über das, was vorgehen mogte, ſichere Kunde zu erhalten. Zwar war ihm gewiß eine Rückkehr von den Todten in der Vorſtellung das Undenkbarſte, aber dem Unglauben drängt ſich häufig das Göttliche von Seiten des Gemüths her auf, ſo daß der Ungläubigſte doch ſehr abergläubig ſeyn kann, indem das unabweisliche Gefühl von der Realität der unſichtbaren Welt ſich in ihm im Gegenſatz mit ſeinen Vorſtellungen geltend macht. (Κουστωδία gehört zu den vielen latein. Wörtern, die beſonders in militairiſchen Angelegenheiten zu den Griechen und andern Völkern übergingen.) Was aber dieſes Factum der Umſtellung des Grabes Chriſti mit einer römiſchen Wache anlangt, ſo hat die neue Kritik daſſelbe mit ſehr ſcheinbaren Gründen bekämpft **). Manche Bemerkungen dagegen widerlegen ſich freilich von ſelbſt, als z. B., daß es unwahrſcheinlich ſey, daß die Prieſter am Sabbath den Pilatus um Wächter gebeten hätten, oder daß doch die Apoſtel ſich ſpäter als Beklagte auf dieſes Factum würden

*) Die Bedeutung des großen (ſtillen) Sabbaths iſt in der Kirche noch nicht recht erkannt; das zeigt ſich ſowohl darin, daß er nicht gefeiert wird, als auch in dem Mangel tüchtiger Lieder für den Tag, der doch als der Tag der Ruhe des, der das Leben ſelbſt iſt, als die Ruhe nach der Schöpfung des andern Adam, eine ſo hoch poetiſche Bedeutung hat. Die beiden Hauptmomente des großen Sabbaths in dogmatiſcher Beziehung ſind aber, 1) daß er als Vorbild der Ruhe der Kirche im Großen im Reiche Gottes daſteht, 2) daß die Seele Jeſu inzwiſchen im Scheol wirkſam war. Aber die Kirche hat die Ruhe noch nicht recht gekoſtet, und die wichtige Lehre von der Höllenfahrt noch nicht vollſtändig ins Leben übertragen, daher die Vernachläſſigung dieſes Tages.

**) Vergl. Stroth in Eichhorn's Repert. Bd. IX. und Dr. Paulus comm. de custodia ad sepulcrum Jesu disposita. Jenae, 1795.

berufen haben; allein andere Gründe bedürfen einer Erwägung. Zunächſt fällt das Schweigen der drei andern Evangeliſten auf, da doch dieſe Begebenheit die Auferſtehung ſo ſehr erhärtete. Indeß nimmt man die ſpätere Mittheilung des Mt. 28, 11 — 25. mit hinzu, ſo wird anſchaulich, daß ſie einen beſtimmten Grund haben konnten, den Vorgang mit der Wache unberührt zu laſſen. Denn wenn einmal ein ſolches Gerücht verbreitet war, daß die Jünger den Leib Chriſti geſtohlen hätten, ſo iſt klar, daß ſie die Begebenheit nicht wohl als Beweismittel für die Auferſtehung gegen Zweifler brauchen konnten; wie ſie denn auch Mt. gar nicht ſo anwendet, ſondern ſie bloß referirt. Sodann aber hat man einen bedeutenden Einwurf eben aus dieſer Relation ſelbſt (Mt. 28, 12.) hergenommen, der zufolge die Synedriſten auf die Anzeige der Soldaten eine förmliche Sitzung hielten (συμβούλιον λαβόντες) und in dieſer beſchloſſen, die Soldaten zu beſtechen. Dies ſcheint nemlich dem Décorum eines ſolchen Collegiums zu widerſprechen, auch mit den ſpätern Erklärungen Gamaliels nicht zu ſtimmen (Ap. Geſch. 5, 34.), der es bloß der Zeit überlaſſen wollte, um zu erkennen, ob in der neu ſich bildenden Kirche Chriſti etwas Göttliches ſey. Auch dem Pilatus, ſollte man denken, könnte ein ſolcher Betrug nicht entgangen ſeyn, und es ſcheint, als ob ſeine Stellung zu den Phariſäern ihn eben hätte veranlaſſen müſſen, denſelben aufzudecken. Darauf, daß die Frauen, als ſie zum Grabe gingen, nicht an die Wache dachten, mögte ich kein Gewicht legen, denn dieſe hatte ja nicht den Befehl, die vollſtändige Beſtattung Jeſu zu hindern; auch mogten ſie von dem ganzen am Sabbath vorgegangenen Hergange keine Kunde haben. Ob ſich dieſe Schwierigkeiten ganz entfernen laſſen, weiß ich nicht; mir bleibt indeß eine gewiſſe Bedenklichkeit zurück. Pilatus freilich mogte auch ſelbſt wünſchen, daß die Auferſtehung Jeſu nicht gegründet ſey, da ſein Schuldgefühl ihn drückte, und deshalb zu der Sache ſchweigen; allein daß durch den Beſchluß eines Collegiums ein ſolcher Betrug ſollte ſanctionirt ſeyn, da doch Männer, wie Joſeph von Arimathia, Nikodemus und Gamaliel in demſelben ſaßen, kann ich nicht glauben. Indeß iſt nach meiner Anſicht nicht minder unſtatthaft, die ganze Erzählung für eine ſpätere Tradition zu halten; Mt., der als Augenzeuge in Jeruſalem zu einer Zeit ſchrieb, in der noch viele Perſonen ſich finden mußten,

die das Factum erlebt hatten, konnte eine durchaus falſche Mittheilung dieſer Art von einer ſo öffentlich gewordenen Begebenheit nicht aufnehmen. Ganz einfach iſt dagegen, das Factum im Weſentlichen für richtig zu halten, aber anzunehmen, daß die Angabe von der Verſammlung des Synedriums ein Irrthum iſt, der ſich einſchlich; vermuthlich machte Kajaphas, als fungirender Hoherprieſter, die Sache allein unter der Hand ab, und in dieſer Auffaſſung enthält das Ereigniß durchaus nichts Unwahrſcheinliches. (Vergl. Haſe's Leben Jeſu. S. 194.)

II.

Zweiter Theil.

Von der Auferſtehung Jeſu Chriſti.

(Mt. 28. Mr. 15. Luc. 24. Joh. 20. 21.)

So weſentlich der Tod und das Blutvergießen (Hebr. 9, 22.) des Herrn in den Gang des Erlöſungswerkes hineingehören, eben ſo nothwendig mußte der Tod durch die folgende Auferſtehung überwunden werden *). Es liegt nemlich in dem Begriff des Erlöſers von der Sünde und dem Tode, als einer Folge derſelben, daß derſelbe ſündenlos ſeyn und daher nur durch freiwillige Hingabe in den Tod, der zur Verſöhnung der Menſchen nothwendig war, ſterben, aber deshalb auch nicht vom Tode gehalten werden konnte. Durch den Tod und die damit zuſammenhängende Auferſtehung nahm er die Macht dem, der des Todes Gewalt hat (Hebr. 2, 14.), um die durch ſeinen Tod mit Gott verſöhnten Menſchen, ſeine Brüder, zu erlöſen und in ein neues Leben zu verſetzen, ſo daß Tod und Auferſtehung die zwei Hälften ſeiner geſammten Wirkſamkeit, die negative, wie die poſitive, vorbilden. (Röm. 6, 1 ff.) Es erhellt hiernach, daß die Auferſtehung ein durchaus weſentliches Moment zur Vollendung der erhabenen Lebensentwicklung des Heilandes iſt, und ſo eben ſtellt ſie uns auch die Geſchichte der apoſtoliſchen Kirche dar. Die

*) Vergl. zu den folgenden Bemerkungen über die Auferſtehung das zu Ap. Geſch. 1, 11. über die Himmelfahrt Mitgetheilte.

Auferſtehung war das große Factum, welches die Apoſtel eigentlich ganz allein zu verkündigen pflegten; nach der Himmelfahrt und der Ausgießung des Geiſtes, welches die erſten Acte des verklärten Erlöſers waren, erſcheinen die Jünger, welche noch bei der Gefangennahme Jeſu, wenige Tage vorher, ſo ſchwach ſich zeigten, als durchaus umgeſtaltet in ihrem Innern, mit unüberwindlicher Kühnheit und zugleich mit Weisheit, Ruhe, Klarheit ausgerüſtet. Die Entſtehung der chriſtlichen Kirche iſt ein unwiderleglicher factiſcher Beweis, daß eine große Begebenheit, ein ergreifender Vorgang ſtatt gehabt haben muß, der den Gründern derſelben die ausharrende Kraft zu ſolcher Unternehmung darreichen konnte*). Dieſe Bedeutung kommt aber der Auferſtehung nur in dem Fall zu, wenn man feſthält, daß der Erlöſer nicht wieder mit dem ſterblichen Leibe auferſtand, den er vor der Kreuzigung trug. Denkt man ſich nemlich die Auferſtehung ſo, wie es viele Wohlmeinende thun, daß der wahrhaft geſtorbene Erlöſer durch einen Act der göttlichen Allmacht wieder belebt ward, ohne daß mit ſeinem Leibe eine Umgeſtaltung vorging, ſo iſt nicht abzuſehen, worin die Wichtigkeit dieſes Factums beſtände; die Erweckung Lazari wäre dann ja ſchon ein ähnliches Ereigniß, und in keiner Art hätte der Apoſtel Paulus (1 Kor. 15.) dieſe Begebenheit als das Fundament des Glaubens, als eine Beſiegelung des Sieges über Tod und Grab darſtellen können, da der Leib Chriſti ja noch immer ſterblich geweſen wäre. Es hätte dann die Himmelfahrt, bei der die Vertheidiger dieſer Anſicht die Verklärung des Leibes anzunehmen pflegen, als dieſer Sieg über den Tod aufgefaßt werden müſſen, was doch nicht geſchieht, indem alle Apoſtel darin nur eine Folge der Auferſtehung ſahen, welche letztere das eigentliche Hauptfactum für ſie war. Gewiß würde ſich nun auch dieſe Auffaſſungsweiſe der Auferſtehung, der ſelbſt Tholuck Beifall gibt zu Joh. 20, 19. 20., keinen Augenblick

*) Ganz richtig ſagt Haſe (Leben Jeſu, S. 199.): „Nicht das Weſen des Chriſtenthums, aber die Erſcheinung deſſelben ruht auf der Auferſtehung — die Kirche iſt durch dieſelbe gegründet worden.“ Freilich aber iſt ſchwer einzuſehen, wie der genannte Gelehrte auch in dem Fall der Auferſtehung dieſe Bedeutung geben kann, wie er auf derſelben Seite thut, wenn ſie bloßes Erwachen aus dem Scheintode iſt.

haben behaupten können, wenn nicht die Mittheilungen über die Erſcheinungen des auferſtandenen Erlöſers für die Richtigkeit derſelben zu ſprechen ſcheinen. In demſelben erſcheint nemlich der Herr mit einem Leibe, der Fleiſch und Bein hat (Luc. 24, 39.), der die Wunden an ſich trägt (Joh. 20, 27.), Speiſen zu ſich nimmt (Lc. 24, 42.), kurz ganz einem gewöhnlichen irdiſchen Körper gleicht; dergleichen Ausdrücke und Mittheilungen ſcheinen aber für einen verklärten Leib gar nicht zu paſſen. Allein ſo bedeutend dieſe Bemerkungen auf den erſten Blick zu ſeyn ſcheinen, ſo tritt doch bei ſorgſamer Erwägung leicht das Unhaltbare in denſelben hervor. Zuvörderſt iſt nemlich das σῶμα πνευματικόν nicht zu verwechſeln mit dem πνεῦμα an ſich*). Der ausdrücklichen Darſtellung des Apoſtels Paulus zufolge wird bei der Auferſtehung das σῶμα ψυχικόν zum πνευματικόν, aber doch bleibt es ein wahres σῶμα. Erwägt man ferner, daß der Leib Chriſti von ſeiner Geburt an bei aller Aehnlichkeit mit dem unſrigen doch auch ſehr verſchieden von ihm war (indem ihm zwar die Möglichkeit, aber nicht die Nothwendigkeit des Todes zukam)**), und daher auch die Veränderung, die derſelbe in dem Proceß der Verklärung erlitt, weniger auffallend wurde, ſo erklärt ſich auf der einen Seite, wie die Jünger ihn erkennen, ſeine Wundenmale ſchauen konnten, und auf der andern Seite auch eine große Veränderung an ihm gewahrten, ſo daß ſie ihn oft nicht kannten. Dies gewinnt um ſo mehr Gewicht, wenn man noch annehmen will, daß der Prozeß der Verklärung ſich durch die vierzig Tage hinzog und erſt bei der Himmelfahrt gänzlich vollendet hatte. Endlich iſt in der Auferſtehungsgeſchichte (Lc. 24, 42.) nicht die Rede von einem Eſſen aus Bedürfniß, indem daſſelbe nur den Zweck hat, die Gegenwärtigen von der Realität ſeines Leibes zu überzeugen. Uebrigens wird aber ja auch vorausgeſetzt in der

*) Haſe (Leben Jeſu, S. 202.) läßt ſich dieſe Verwechslung zu Schulden kommen, indem er die Anſicht von einem verklärten Körper für doketiſch ausgibt. Wie wenig beides aber identiſch iſt, zeigt am beſten die Polemik der älteſten Kirchenväter gegen den Doketismus, wiewohl ſie ohne Ausnahme die Verklärung des Leibes lehrten.

**) Auf dieſe Beſchaffenheit des Leibes Chriſti weiſt z. B. das Wandeln des Herrn auf dem Meere hin, ſo wie die Verklärung und andere Momente der evangeliſchen Geſchichte.

Schrift (Offenb. 22, 1.), daß der verklärte Leib Speiſe genieße, nur iſt freilich der phyſiſche Prozeß dabei ausdrücklich ausgeſchloſſen. (1 Kor. 6, 13.) Die Schwierigkeiten demnach, welche in der Annahme der Verklärung des Leibes des Herrn bei der Auferſtehung liegen, laſſen ſich beſeitigen und ſind jedenfalls nicht der Art, daß ſie an dem weſentlichen Moment in dieſer Begebenheit irre machen könnten, daß nemlich der Heiland mit der Unmöglichkeit, hinfort wieder zu ſterben, auferſtanden ſeyn muß, welche nur bei einem verklärten Leibe ſtatt finden kann. Ganz anders verhält es ſich nun aber mit denen, die nicht bloß in Unklarheit ſind über den Zeitmoment der Verklärung, ſondern die dieſe ſelbſt verdächtigen, wenn ſie auch die Auferſtehung nicht leugnen. Leider hat die neueſte Philoſophie nach ihrem vorherrſchenden Idealismus ſich die Idee einer Verklärung des Körpers und der Materie überhaupt (vergl. zu Röm. 8, 19 ff.) noch nicht aneignen können; nur wenige Männer, die eben ſo ausgezeichnet als Naturforſcher, wie als Philoſophen ſind, namentlich Schubert und Steffens, haben die Wahrheit und Bedeutſamkeit derſelben tief erkannt*). Jenen Dualismus, der ſich in der abſoluten Scheidung von Geiſt und Materie ausſpricht, kennt die heil. Schrift nicht; wie der Geiſt im Menſchen in der Materie und mit ihr verbunden erſcheint, ſo lehrt ſie auch, daß dieſer auf jene einwirken, ſie beflecken oder heiligen, und endlich ſie ſelbſt verklären kann. Statt dieſe tief eingreifende Idee ſich anzueignen und nach und nach ihre ſpeculative Durchdringung zu verſuchen, verſetzte man alles Dahingehörige ſofort ins Gebiet des Mythiſchen; nur die Idee des Rückkehrens des aus der Welt des Geiſtes Gekommenen in dieſelbe ſollte dadurch ausgeſprochen ſeyn.

*) Auffallend iſt, daß die h. Schrift zur Verdeutlichung des Verhältniſſes zwiſchen dem aus den Elementen des alten Menſchen ſich entwickelnden neuen Leibe, ſich nicht ſolcher nahe liegender Bilder bedient, als das von dem aus der Puppe ſich löſenden Schmetterling hergenommene iſt. Es ſcheint, als liege der Grund davon darin, daß die heilige Schrift das Thierleben überhaupt ſehr zurücktreten läßt, und ihre Bilder weit häufiger vom Pflanzenleben entlehnt. Das Dämmerleben der Thierheit und der dumpfbrütende, ſeeliſche und doch bewußtloſe Charakter derſelben macht ſie zu Vergleichungen mit den Erſcheinungen des bewußten eben aus dem Dämmerleben der Kindheit ſich hervorringenden Geiſteslebens weniger geſchickt.

Allein die nüchternen Relationen der Evangeliſten, die aus rein hiſtoriſcher Zeit herſtammen und von Augenzeugen verfaßt ſind, ſtehen, wie ſchon mehr als ein Mal bemerkt wurde, mit der Annahme von Mythen im grellſten Contraſt; und löſt man ſich überdies den phantaſiereichen Glanz des Mythus auf, ſo entdeckt man eine die Idee eines Erlöſers vernichtende Wirklichkeit hinter demſelben, die als Wahrheit angenommen werden müßte, wenn man die Schilderung der Evangeliſten verwerfen wollte. Sollte nemlich die Leiblichkeit des Herrn nicht factiſch auferſtanden und verklärt ſeyn, ſo müßte der Sieger über das Grab ſelbſt irgendwo und irgendwie ſein ſtilles Grab gefunden haben*), wenn nur ſein Geiſt in die Welt des Geiſtes zurückgekehrt ſeyn ſollte. Nach dieſen Bemerkungen iſt uns die Anſicht noch zu berühren übrig, welche nicht ſo ſowohl die Auferſtehung eigenthümlich auffaßt, als ſie ſchlechthin **leugnet**. Die eine Claſſe von Vertheidigern dieſer Anſicht (Dr. **Paulus** und **Henneberg**) halten das Factum feſt, ſehen aber in der Auferſtehung Chriſti bloß ein Erwachen aus einer Ohnmacht. Bei der zuerſt berührten Anſicht, welche den Erlöſer in dem ſterblichen Leibe wieder auferſtehen läßt, iſt dieſe Behauptung ſchwer zu widerlegen aus äußern Gründen; denn die mediciniſchen Beweiſe für die Realität des Todes Chriſti, ſelbſt aus der Wunde, die der Speerſtoß hervorbrachte, ſind mindeſtens nicht **zwingend**. Dagegen aber hat dieſe Hypotheſe nach unſerer Auffaſſung nicht die geringſte Bedeutung, denn geſetzt, der Erlöſer wäre nur ſcheintodt geweſen, ſo alterirt das die Bedeutung dieſer Begebenheit gar nicht; denn dieſe liegt nicht in dem Rückkehren ins Leben (das war auch bei Andern geſchehen, ohne daß es an ihnen ein beſonderes Gewicht hatte), ſondern in der durch die Verklärung mit der Rückkehr gegebenen **Unmöglichkeit**, zu ſterben. Dieſe ſetzt aber immer eine eigenthümliche Wirkſamkeit Gottes bei der Auferſtehung voraus und kann nie durch die haltloſe Vorausſetzung des Scheintodes illudirt werden. Alle unſichern mediciniſchen Beweiſe aber bei Seite laſſend, haben wir noch außerdem in den **Weiſſagungen Chriſti** von ſeinem Tode ein unumſtößliches Fundament, auf dem die Ueberzeugung von der Realität ſeines Todes

*) So ſpricht es auch **Haſe** (Leben Jeſu, S. 204.) offen aus.

ſicher ruht. Wie bei Lazarus und allen andern Todten, die erweckt wurden, nur Chriſti Wort es iſt, aus dem wir ſicher ſchließen können, daß ſie todt waren, indem er offen erklärt, daß ſie ſchlafen, wo der Tod nicht eingetreten war *); eben ſo iſt das Wort Chriſti, des wahrhaftigen Zeugen, allein der Fels, auf dem die Gewißheit ruht: „Er war todt und iſt wieder lebendig geworden." (Offenb. 1, 18.) Freilich fehlt es nicht an Verſuchen, die klaren, unumwundenen Ausſprüche Jeſu von ſeinem bevorſtehenden Tode und ſeiner Auferſtehung (Mt. 16, 21. 17, 22. 20, 19. Mr. 8, 31. 91. 31. 10, 34. Lc. 18, 33., außer den weniger beſtimmten Mt. 12, 40. 16, 4.) zu entfernen. Allein die Gründe, wodurch man es wahrſcheinlich zu machen verſucht hat, daß dieſe Weiſſagungen erſt von den Jüngern post eventum Chriſto in den Mund gelegt ſeyen, ſind ſo ſchwach, daß nur das drängende Gefühl, auf dieſe Weiſe allein das große Factum ſelbſt verdächtig machen zu können, die Urheber dieſer Verſuche überreden konnte, ihnen eine Bedeutung zu leihen. Man ſagt nämlich zuvörderſt: „der Auferſtandene berufe ſich auf die Weiſſagungen des A. T. (Lc. 24, 46.), nicht aber auf ſeine eignen **)." Jeder ſieht aber leicht, aus welchen Gründen der Herr ſich auf das A. T. bezog, weil ihm nämlich alles daran lag, den Jüngern die Zuſammengehörigkeit des N. T. mit der altteſtamentlichen Deco-

*) Meine Erklärung über die Tochter des Jairus (Comm. Th. I. S. 512 ff.) iſt von Manchen getadelt, weil ich in dieſer Geſchichte keine Todtenerweckung ſehen kann. Allein mir ſcheint der Gewinn, der aus meiner Auffaſſung hervorgeht, unendlich wichtiger, als der Vortheil, eine Todtenerweckung mehr zu haben; ganz abgeſehen davon, daß den Ausleger nie ein dogmatiſcher Vortheil, den er aus einer Stelle ziehen kann, in ihrer Auffaſſung beſtimmen darf. Sollen wir aber die einfache, ganz entſchiedene Erklärung Chriſti: „das Mägdlein iſt nicht todt, ſondern ſie ſchläft," umdeuten in den Satz: „das Mägdlein ſchläft nicht, ſondern ſie iſt todt," ſo geſtehe ich, nicht abzuſehen, wie da noch von ſichern Reſultaten der Exegeſe die Rede ſeyn kann.

**) Lc. 24, 6 — 8. verweiſt der Engel auch auf Chriſti Weiſſagungen über die Auferſtehung; das leitet darauf hin, daß die Apoſtel in ſeinen Reden dergleichen Vorherſagungen geſehen hatten, an die ſie ſich ſpäter erinnerten. Das Berufen des Herrn auf das A. T. hatte überdies die höchſte Bedeutung in ſeinem Munde, da er in demſelben das ewige Wort Gottes erkennt. (Mt. 5, 17.)

nomie an den Schickſalen ſeiner Perſon nachzuweiſen; die Zurückbeziehung auf ſeine Worte hatte hier für ſeinen Zweck keine Bedeutung. Sodann beruft man ſich auf die Hoffnungsloſigkeit der Jünger, die nicht denkbar geweſen wäre, wenn ſie von der Auferſtehung etwas gewußt hätten. Erwägt man aber, wie ſchwer es iſt, an das Factum der Auferſtehung zu glauben, ſo daß es ſelbſt nach 1800 Jahren Viele nicht zu glauben vermögen, wiewohl die Kirche die Lehre in ihren engſten Kreis von Dogmen aufgenommen hat; ſo wird man dieſe Unfähigkeit der Apoſtel, an die Auferſtehung, bevor ſie geſchehen war, zu glauben, milder zu beurtheilen geneigt werden und ihr nicht die geringſte Beweiskraft wider die klaren Weiſſagungen des Erlöſers zuſchreiben können. Glaubte doch Petrus auch nicht, daß er Chriſtum verleugnen könne, obgleich es ihm geſagt war, anderer Umſtände zu geſchweigen, welche zeigen, daß die Jünger manches Wort des Herrn nicht ganz zu faſſen vermogten*). So bleibt denn nur noch die verſchollene Meinung derer zu berühren, die, (wie der wolfenbüttler Fragmentiſt) die Widerſprüche unter den vier Evangeliſten benutzen, um einen Betrug in der ganzen Begebenheit wahrſcheinlich zu machen. Aber eines ſolchen würde die Erzählung weit verdächtiger ſeyn, wenn ſie ohne alle Widerſprüche im Unweſentlichen wäre, als jetzt, da ſie bei vollkommener Uebereinſtimmung in den Hauptſachen ſich in Nebendingen frei bewegt. Vorausgeſetzt alſo, auch die Widerſprüche wären ganz unauflöslich, ſo würde dies der Glaubwürdigkeit des Weſentlichen in der Erzählung nicht ſchaden; die Erklärung des Einzelnen wird aber darthun, daß die Abweichungen nur freie Auffaſſungen derſelben Vorgänge ſind, wie ſie ſich überall da bilden, wo mehrere unabhängige Referenten über daſſelbe Ereigniß berichten. (Ueber die Literatur vergl. Haſe's Leben Jeſu, S. 196. zu §. 135. und den folgenden Paragraphen.) Einen eigenthümlichen Charakter hat die Auferſtehungsgeſchichte noch darin, daß ſie in der heil. Schrift

*) Ein merkwürdiges äußeres Zeugniß für die Auferſtehung Jeſu enthält die Stelle 1 Kor, 15, 6., der zufolge viele von den 500 Jüngern, welche den Herrn in Galiläa ſahen, damals noch lebten, als der Apoſtel an die Korinthier ſchrieb. Ein ſchlagenderes Moment gegen die Annahme des mythiſchen Charakters in der Auferſtehungsgeſchichte läßt ſich kaum denken.

ſelbſt als Vorbild für die geiſtige und leibliche Auferweckung des Einzelnen, wie des Ganzen, gebraucht wird. Namentlich behandelt Paulus (Römer Kap. 6.) die Taufe, in den zwei Seiten ihrer Handlung, dem Untertauchen und Emportauchen, als Nachbild des Todes und der Auferſtehung Chriſti.

§. 1. Geſchichte der Auferſtehung.

(Matth. 28, 1—15. Marc. 16, 1—11. Luc. 24, 1—12. Joh. 20, 1—18.)

Der Act der Auferſtehung ſelbſt iſt, wie jeder neue Bildungsproceß, mit Dunkel umhüllt. Die Schriftſteller des N. T. berichten nur von dem, was ſie ſahen, als das Grab ſchon leer geworden war. Still und unbemerkt wirkten die ſchöpferiſchen Kräfte und webten für die erhabene Perſon des Herrn gleichſam ein himmliſches Lichtkleid, würdig den König der Lichtwelt zu umfließen. Eben ſo ſchaute Niemand, wie in jener Stunde, da die Lebenskräfte ſtrömten, die Leiber der Heiligen auferſtanden, zum Vorbilde, daß auch einſt die zu erwartende Auferſtehung am Ende der Tage ein unanſchaubarer Act göttlicher Allmacht ſeyn wird. Den großen Sabbath, da der Herr ruhete von ſeiner Arbeit, verlebten auch die Freunde und Freundinnen Jeſu in frommer Sammlung, noch wähnend, den Geliebten ihrer Seelen verloren zu haben. Aber an der Liebe machte ſie dieſer Irrthum nicht irre, dem zufolge ſie eigentlich hätten ſchließen müſſen, Jeſus ſey nicht der Meſſias geweſen; vielmehr eilten ſie, als kaum das Licht des neuen Tages anbrach, hin, um die Salbung an der Perſon des Herrn zu vollenden. In der Schilderung aber von dieſem Hingange der Frauen zum Grabe zeigen ſich merkwürdige Differenzen unter den Evangeliſten, welche zuvörderſt dargelegt ſeyn wollen. Was zunächſt die Synoptiker anlangt, ſo ſind ſie im Ganzen übereinſtimmend. Maria Magdalena und Maria, die Gattin des Klopas (Mr. fügt noch Salome hinzu und Lc. 24, 10. Johanna, die Gattin des Chuſa, vergl. Lc. 8, 3.) gingen bei Sonnenaufgang (Mr. 16, 2.) mit Specereien zum Grabe. Auf dem Wege unterhielten ſie ſich über die Schwierigkeit, den Stein vom Grabe abzuwälzen. (Mr. 16, 3.) Als ſie ſich aber dem Grabe näherten, fanden ſie denſelben ſchon entfernt und ſahen Engel neben dem

Grabe. (Hier weicht zuerſt Lc. [24, 4.] von Mt. und Mr. ab, indem er zwei Engel nennt, da jene nur von Einem erzählen.) Dieſe Engel reden die Frauen an, verkündigen die Auferſtehung des Erlöſers und beauftragen ſie, dieſelbe den Jüngern kund zu thun. (In der Rede hat Lc. 24, 7. 8. zwar etwas, was die beiden Andern nicht haben, aber der einzige förmliche Widerſpruch tritt Mr. 16, 8. hervor, wo es heißt: οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον.) Hier bricht Lc. ab und berichtet (24, 11. 12.) nur noch flüchtig, daß die Apoſtel dem Bericht der Frauen nicht geglaubt hätten, Petrus indeß zum Grabe geeilt ſey. Die beiden Andern fügen aber noch hinzu: daß Chriſtus ſelbſt erſchienen ſey; Mt. bemerkt, daß er den zurückkehrenden Frauen begegnete, Mr. ſpricht bloß von der Maria Magdalena, ohne anzugeben, wie ſie ſich von den übrigen Frauen getrennt habe. (Mt. 28, 9. 10. Mr. 16, 9. 10.) Hätten wir nun bloß die Berichte der Synoptiker, ſo würde die Relation wohl ſo gut als ganz übereinſtimmend angeſehen werden können; denn was zuerſt die Zahl der Engel anlangt, ſo ließe ſich ja leicht für den, welcher auch in ſolchen Minutien Einſtimmung wünſcht, dieſelbe dadurch herbeiführen, daß man ſagt, Mt. und Mr. hätten nur den einen das Wort führenden Engel genannt, Lc. aber auch des weniger thätigen himmliſchen Boten Erwähnung gethan. Die Worte des Mr. aber: οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον (V. 8.) vereinigen ſich leicht ſo, daß man ſie reſtringirt durch „im erſten Augenblick,“ worauf das folgende ἐφοβοῦντο γάρ führt. Am bedeutendſten erſcheint noch zuletzt die Abweichung des Mr. (16, 9.), der plötzlich die Maria Magdalena allein nennt, und bemerkt, ihr ſey Jeſus zuerſt erſchienen. Allein hätten wir die Relation des Johannes nicht, ſo würde ſich dieſe Differenz auch nicht als weſentlich herausſtellen, indem man bloß eine nicht erwähnte Trennung der Maria von den übrigen Frauen anzunehmen braucht, um Beides neben einander denken zu können. Ganz anders aber geſtaltet ſich die Sache, wenn wir die Relation der Synoptiker mit dem Bericht des Johannes vergleichen. Dieſem Letztern zufolge ging Maria Magdalena allein, als es noch dunkel war, zum Grabe, und als ſie den Stein abgewälzt fand, eilte ſie ſogleich zurück zu Petrus und Johannes und ſprach ihnen die Beſorgniß aus, man mögte den Leib des Herrn weggenommen haben. Hierauf eilten dieſe Beiden zum Grabe; Johannes kam

zwar zuerſt hin, Petrus aber wagte vor ihm in das Grab zu treten. Nachdem ſie ſich überzeugt hatten, der Leib des Herrn ſey nicht da, kehrten ſie zurück, Maria blieb aber weinend beim Grabe, und als ſie da ſaß, erblickte ſie zwei Engel und bald darauf auch Jeſum, worauf ſie denn zu den Jüngern eilte und erzählte, was ſie geſehen habe. (Joh. 20, 1 — 18.) Auf den erſten Blick ſcheint allerdings zwiſchen dieſem Bericht und der Erzählung der Synoptiker gar keine Aehnlichkeit ſtatt zu finden; nur in der beiläufigen Bemerkung über Petrus, der ins Grab hineinging (Lc. 24, 12.), ſpricht ſich ein Anklang an die johanneiſche Erzählung aus, und eben ſo in der Erwähnung des Mr. (16, 9. 10.), daß Jeſus zuerſt der Maria erſchien. Allein bei genauerer Erwägung zeigt ſich, daß die große Abweichung bei geringen Vorausſetzungen ſich zu vollkommener Harmonie auflöſt und die Erzählungen ſich eben ſo zu einander verhalten, wie es ſeyn muß, wenn verſchiedene Referenten dieſelbe Begebenheit bloß nach demjenigen berichten, was ſie ſelbſt von ihr anſchauten. Selbſt Berichte von mehrern Augenzeugen über Begebenheiten in der Gegenwart geſtalten ſich faſt immer abweichend, indem die Auffaſſung derſelben von einem andern Standpunkt aus ſie in der Regel ganz anders erſcheinen läßt. Schon Griesbach und Heß haben daher gegen die unhiſtoriſchen Einwürfe, welche man aus dieſen Diskrepanzen wider die Wahrheit der Auferſtehung hergenommen hat, folgende Vereinigung geltend gemacht. Die Erzählungen der Synoptiker bilden zwei neben einander hinlaufende Reihen; Joh. berichtet bloß, was er erlebte, die Synoptiker erfuhren das, was ſie erzählen, vermuthlich von einer der Frauen. Durch die einfache Vorausſetzung nun, daß Maria Magdalena ſich von den Frauen trennte, zuerſt allein beim Grabe ankam und dann Petrus und Johannes herbeirief, wird die Parallele der beiden Relationen klar und anſchaulich. Der Gang der Begebenheiten iſt dann folgender. Früh am Morgen begiebt ſich Maria Magdalena mit den andern Frauen zuſammen ans Grab, eilt aber ihren Gefährtinnen voraus und findet zu ihrem Erſtaunen das Grab leer. Sogleich geht Maria eiligſt zum Petrus und Johannes und inzwiſchen langen die übrigen Frauen an, ſehen die Engel und vernehmen ihre Rede. Nach ihrer Entfernung kommt Maria mit den beiden Jüngern an; nachdem dieſe das Grab beſehen, kehren

ſie nach Hauſe zurück, Maria bleibt aber noch weinend beim Grabe und hier zeigen ſich nun auch ihr die Engel und ſodann auch der Herr ſelbſt. Nach dieſer Erſcheinung, welche der Maria allein zu Theil ward, offenbarte ſich der Erlöſer auch noch den auf dem Rückwege begriffenen Frauen. Nach dieſer Auffaſſung verſchwinden alle Widerſprüche; nur an dem einen Umſtande ſtößt man noch an, wie, wenn die Begebenheiten ſo neben einander liefen, Mr. (16, 9. 10.) ſo beſtimmt erklären kann, daß der Herr der Maria zuerſt erſchien; die andern Frauen ſahen ihn ja um dieſelbe Zeit, oder doch ſo wenig ſpäter, daß es nicht beſonders anzumerken war, er habe ſich der Maria zuerſt offenbart. Nimmt man dazu, daß hier Mr. von Mt. abweicht und dieſer ſomit ganz allein erzählt, Jeſus habe ſich den rückkehrenden Frauen gezeigt, ſo iſt in Beziehung auf dieſen Punkt wohl wahrſcheinlicher, daß Mt. die der Maria allein zu Theil gewordene Erſcheinung etwas ungenau auf alle Frauen ausgedehnt hat. Dieſe Abweichung iſt aber ſo unweſentlich, daß ſie eben nur dazu dient, die Freiheit und Selbſtſtändigkeit der Evangeliſten zu erhärten, welche ſie neben aller Genauigkeit in den Hauptſachen offenbaren. Nach dieſen allgemeinen Bemerkungen betrachten wir denn die Einzelheiten nach der angegebenen Parallele der Begebenheiten.

1—19. und Parallelen bei den Synoptikern. Was zunächſt die Zeitangabe betrifft, ſo erklärt der Ausdruck διαγενομένου τοῦ σαββάτου bei Mr. (16, 1.) den bei Mt. ὀψὲ σαββάτων. Es wird nemlich σάββατον = שַׁבָּת, auch im Plural (τὰ σάββατα) von dem einen Tage des Sabbaths gebraucht. (Vergl. die LXX. zu 2 Moſ. 20, 10. 3 Moſ. 23, 32.) Das ὀψέ wird aber für „nach" gebraucht; im N. T. findet es ſich freilich nur hier, aber auch bei Profanſcribenten kommt es in dieſer Bedeutung vor. Vergl. Philostrat. vit. Apoll. IV. 18 ὀψὲ μυστηρίων, „nach den Myſterien." Thucydid. IV. 93. Aelian. V. H. II. 23. — Bei ἐπιφωσκούσῃ iſt ἡμέρᾳ zu ergänzen, dem Lc. 24, 1. ὄρθρου βαθέος und Mr. 16, 2. ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου entſpricht. Joh. 20, 1. hat σκοτίας ἔτι οὔσης, das von der Morgendämmerung zu verſtehen iſt und dann auch mit den Ausdrücken der andern Evangelien zuſammentrifft. — Den Tag ſelbſt nun, an dem die Frauen zum Grabe hinausgingen, nennen alle Evangeliſten über-

einſtimmend μία σαββάτων, d. i. den erſten Tag der Woche, indem μία = אֶחָד gebraucht iſt (dieſelbe Phraſe findet ſich 1 Kor. 16, 2.), σάββατα aber auch die Woche bedeutet. (Luc. 18, 12.) Die folgenden Verſe (V. 2 — 4.), die Mt. allein hat, ſchildern den Vorgang der Auferſtehung ſelbſt, oder mindeſtens die denſelben zunächſt begleitenden Ereigniſſe. Man könnte denken, Mt. habe hier keine hiſtoriſche Relation geben wollen, ſondern nur von der vorliegenden Erſcheinung auf die Facta zurückgeſchloſſen, und das ἰδού wäre dann bloß lebendige Darſtellungsweiſe. Allein die kleinen beſtimmten Züge, das ἀπεκύλισε τὸν λίθον und beſonders das ἐκάθητο ἐπάνω αὐτοῦ geſtatten dieſe Annahme nicht, und man muß daher die Relation auf Zeugen, etwa einen der Wächter, zurückführen. (Ἰδέα = מַרְאֶה. Wie alle himmliſchen Erſcheinungen tritt auch dieſe im Lichtglanz auf [ἀστραπή, Lc. 24, 4. ἐν ἐσθήσεσιν ἀστραπτούσαις], auf den auch das weiße Gewand zurückführt.) Ueber V. 4. und die damit in Verbindung ſtehende Stelle V. 11 — 15. vergl. die Bemerkungen zu Mt. 27, 62 — 66. Als die Frauen ſich dem Grabe näherten, erblickten ſie die Engel *). (Lc. 24, 5. ſchildert den ergreifenden Eindruck, den dieſelben ihnen verurſachten, allein.) Dieſe himmliſchen Boten verkündigten den ſich Nahenden die Auferſtehung **) des Herrn (V. 6. iſt ὁ κύριος im Munde der Engel bedeutungsvoll) und erinnerten (nach Lc. 24, 6 — 8.) an die Verheißungen Jeſu über dieſes Factum. Nach Mt. und Mr. (V. 7.) wurde den Frauen hier auch die Weiſung, den Jüngern (Mr. nennt Petrus noch ausdrücklich) zu verkündigen, daß er ihnen nach Galiläa vorangehen werde. (V. 10. wiederholt Jeſus ſelbſt dieſen Befehl, und nach V. 16. gingen die Jünger auch nach Galiläa, vergl. Joh. 21, 1.) Der Zweck dieſer Anordnung, die Jeſus ſchon nach dem Abendmahl (Mt. 26, 32.) angedeutet hatte, war ohne Zweifel kein

*) Wie der Anfang des irdiſchen Lebens des Herrn, ſo iſt auch dieſer Anfang des verklärten Lebens mit ſolchen Engelerſcheinungen geſchmückt, die Vielen ſichtbar werden. Die ſonſt hin und wieder erwähnten Erſcheinungen von Engeln, die Chriſto zu Theil wurden, ſcheinen nur innere geweſen zu ſeyn.

**) Lc. 24, 5. iſt in den Worten: τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν, der Ausdruck ζῶν nachdrucksvoll zu faſſen, den, der das Leben ſelber iſt. (Vergl. zu Joh. 1, 4.)

anderer, als dieſer, daß der Herr die Jünger in der ſtillen Zurückgezogenheit Galiläa's für geeigneter hielt, ſeine letzten Aufträge zu empfangen, als in der geräuſchvollen Hauptſtadt. Die erſten Erſcheinungen des Herrn in Jeruſalem hatten nur den Zweck, die zweifelnden Jünger erſt zu überzeugen, daß er wahrhaft auferſtanden ſey. In den Schlußverſen (V. 9. 10.) bei Mt. iſt das κρατεῖν πόδας bloß als flehende Geberde, die durch die Furcht hervorgerufen ward, aufzufaſſen. Vergl. das Nähere zu Joh. 20, 17.) Mr. (V. 9 — 11.*)) ſpricht nur von der Erſcheinung, die Maria Magdalena hatte, mit der Bemerkung, daß Jeſus von ihr ſieben Dämonen ausgetrieben hatte. (Vergl. zu Lc. 8, 2. Mt. 12, 45.) Durch dieſelbe ſoll das Auffallende hervorgehoben werden, daß der gnadenreiche Erlöſer den Elendeſten und Aermſten, die ſeiner Hülfe am meiſten bedurften, aber auch durch Annahme derſelben am feurigſten von Liebe entflammt wurden, ſich am früheſten offenbarte. Die Jünger aber waren noch ſo ganz durch den Tod Chriſti aus ihrem Bewußtſeyn entrückt, daß ſie ſelbſt der freudigen Botſchaft von der Auferſtehung des Herrn, die er doch ſo oft und ſo entſchieden vorher verkündet hatte, keinen Glauben ſchenken konnten. (Nach Lc. 24, 11. erklärten ſie die Berichte der Frauen für λῆρος, d. i. wie das latein. nugae, ein täuſchendes, leeres Wort oder Ding.)

Joh. 20, 1 — 18. Parallel mit dem Bericht der Synoptiker läuft nun die Relation des Johannes, der zunächſt von Petrus und ſich berichtet, die von der allein ans Grab vorausgeeilten Maria zu demſelben geführt wurden. Die Liebe trieb den Joh., eiliger zu ſeyn als Petrus, aber er ſcheute ſich, in das Heiligthum der Auferſtehung einzutreten; der raſche, kühne Petrus dagegen ging ſofort in das Grab hinein. Obgleich er damals die Vergebung für ſeine ſchwere Schuld noch nicht unmittelbar vom Herrn empfangen hatte, glaubte er doch ſo feſt an dieſelbe, daß er ſich keinen Augenblick von ſeinem Herrn geſchieden wußte. Wie tief ſich aber dem liebenden Gemüth des Johannes die Scene des großen Augenblicks eingeprägt hatte, zeigt der Umſtand, daß er genau beſchreibt (V. 6. 7.), wie das Grab innerlich beſchaffen

*) Die kritiſche Abhandlung über die Aechtheit des Schluſſes des Evangeliums Marci ſ. zu Mr. 16, 15.

war. Die Todtenbinden (ὀθόνια 24, 12., vergl. Joh. 11, 44.) und das Schweißtuch, das das Haupt Jeſu umhüllte, lagen da; letzteres abgeſondert und zuſammengelegt. (Ἐντυλίσσω heißt einwickeln, aber auch zuſammenlegen. Vergl. Mt. 27, 53.) Da derſelbe Umſtand nun auch Lc. 24, 12. erwähnt wird, ſo muß darauf irgend ein Nachdruck liegen. Mit Recht erinnert Tholuck, daß das ἐπίστευσεν (V. 8) dadurch bedingt wird. Im erſten Augenblick mogte nämlich Joh., als er die Maria ſprach, mit ihr glauben, der Leichnam Jeſu ſey geraubt, als er aber keine Spuren der Unordnung bemerkte, ſondern Alles ſorgſam geordnet fand, ſtieg in ihm der Glaube an die Auferſtehung des Herrn auf. (Das V. 9. folgende ᾔδεισαν iſt deshalb nicht, wie Tholuck will, als Plusquamperfect zu faſſen, man braucht nur zu überſetzen: „ſie verſtanden die Schrift in dieſer Beziehung nicht.“ Vergl. Winer's Gramm. S. 225.) Die Beziehung der Worte auf den Glauben an die Auferſtehung iſt jedenfalls weit angemeſſener, als mit Lücke u. A. an den Glauben an die Relation der Maria zu denken. (Vergl. über die Weiſſagungen des A. T. von der Auferſtehung zu Lc. 24, 46. 1 Kor. 15, 5.) Nach dieſem Vorgange blieb Maria allein weinend beim Grabe zurück, während die Jünger ſich in ihre Wohnung begaben. Ins Grab blickend, ſah ſie nun zwei Engel in demſelben ſitzend, oben und unten, da, wo der Leib des Herrn hingelegt war. Aus dieſer Stelle ließe ſich folgern, daß ſich die Engel ſichtbar und unſichtbar machen können; ohne Zweifel ſind hier nemlich dieſelben Engel zu verſtehen, welche die Frauen früher ſahen, ſie waren alſo da geweſen, aber anfänglich auf unſichtbare Weiſe. Maria Magdalena mogte ſie anfänglich nicht für Engel halten, daher vielleicht ihre ruhige, kindliche Antwort. Eben ſo erkannte ſie auch anfangs Jeſum nicht, als ſie ihn, ſich umwendend, gewahrte. Da ſie ſich eben im Garten befand, vermuthete ſie, es ſey der Gärtner*). (Κηπουρός, von κῆπος und οὖρος, Aufſeher, findet ſich im N. T. nur hier.) Erſt als ſie die Stimme ihres Herrn hört,

*) Auch Tholuck äußert hier noch, daß Jeſus wohl Kleider des Gärtners nach der Auferſtehung getragen haben mögte. Auf ſolche Fragen, „woher Chriſtus die nöthigen Gewänder habe bekommen können?“ „wie er mit den durchbohrten Füßen zu gehen vermogte?“ kommt man nur, wenn man

erkennt ſie ihn und ruft mit jubelndem Entzücken: Ῥαββουνί. (Vergl. Mr. 10, 51.) Wahrſcheinlich eilte Maria zugleich mit dieſen Worten zu den Füßen des Herrn (wie nach Mt. 28, 9. auch die andern Frauen thaten), und da ſprach nun der Herr das räthſelhafte Wort: μή μου ἅπτου. Unter den vielen Verſuchen, die gemacht ſind, dieſe Stelle zu erklären, ſind zuvörderſt diejenigen abzuweiſen, die den Text ändern. Dahin gehören die Conjecturen von Gersdorf und Schultheß: σύ μου ἅπτου, und von Vogel; μὴ οὐ πτόου, fürchte dich nicht. Die kritiſchen Autoritäten ſichern nämlich die gewöhnliche Lesart: μή μου ἅπτου, vollkommen. Von dieſer ſind nun aber auch mehrere Erklärungen aufgeſtellt, die als antiquirt angeſehen und daher gleich von vorne herein abgewieſen werden können. Dahin gehört zuerſt die Interpretation, wornach ἅπτεσθαι = דָּבַק, adhaerere, „ſich aufhalten," bedeuten ſoll; ſo daß der Sinn der Stelle wäre: „eile, ohne dich aufzuhalten, zu deinen Brüdern." Sodann eine andere, wornach das Berühren von Seiten der Maria den Zweck hätte, ſich von der Realität des Leibes Chriſti zu überzeugen, ſo daß das μή μου ἅπτου den Unglauben der Maria ſtrafen ſollte. Mit beiden Erklärungen ſtimmt aber, von allen andern Gründen abgeſehen, der Zuſammenhang gar nicht überein, denn für einen ſolchen Moment war doch eine augenblickliche Huldigung, die Maria ihrem himmliſchen Freunde darbrachte, kein Ereigniß, das gleich die Rüge, ſich nicht aufzuhalten, verdiente; und wie gar zu dem angeblichen Unglauben der Maria das folgende οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα paſſen ſoll, iſt in keiner Weiſe abzuſehen. Es kommen demnach nur folgende Auffaſſungen der Worte zur nähern Erwägung: 1) Die ſchon von Chryſoſtomus und Auguſtinus aufgeſtellte, von Calvin und Beza empfohlene Anſicht, wornach ἅπτεσθαι bildlich vom „geiſtigen ſich Beſchäftigen mit etwas," gebraucht ſeyn ſoll, ſo daß der Sinn wäre: „halte dich nicht bei meiner irdiſchen Erſcheinung auf, denn ich werde himmliſch erhöhet werden." Dieſer Sinn iſt recht angemeſſen und in den Zuſammenhang hineingehend, allein die tropiſche Faſſung des

---

ihn mit dem ſterblichen Leibe wieder erſtehen läßt. Nach unſerer Auffaſſung gehört auf ſolche Fragen eben ſo wenig eine Antwort, als auf die analoge: „woher die Engel ihre weißen Kleider hatten?"

ἅπτεσθαι iſt ſo hart, daß man ſich nicht für dieſen Löſungsverſuch entſcheiden kann. 2) Andere faſſen ἅπτεσθαι von dem Geſtus der προσκύνησις, wie das Umfaſſen der Knie oft bei Homer vorkommt und im A. T. 2 Kön. 4, 27. Der Sinn wäre dann: „bete mich nicht an, ich bin kein himmliſches Weſen; die Verherrlichung ſteht mir erſt bevor.“ Allein wie konnte das derſelbe ſagen, der geſprochen hatte: wie ſie den Vater ehren, ſollen ſie den Sohn ehren (Joh. 5, 23.); wer mich ſiehet, ſiehet den Vater (Joh. 14, 9.); und der gleich darauf dem Thomas zu rufen erlaubt: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (Joh. 20, 29.)? Und geſetzt, man wollte zugeben, die Anbetung Chriſti begönne erſt von dem ἀναβαίνειν πρὸς τὸν πατέρα, ſo würde ja das folgende „zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott,“ zu dem Verbot der Anbetung gar nicht paſſen. Offenbar liegt in dieſen Worten doch der Gedanke der Annäherung der Jünger an die Perſon Chriſti, ſo daß der Sinn iſt: „derſelbe Gott iſt der meinige und der eurige; wir ſind Brüder!“ Bezöge ſich aber das μή μου ἅπτου auf die verbotene Anbetung, dann hätte gerade die unendliche Differenz zwiſchen Chriſtus und den Seinigen hervorgehoben werden müſſen; es würde nämlich dann der Gedankengang ſich ſo geſtaltet haben: „bete mich nicht an, denn ich bin ja noch nicht verherrlicht, wenn ich aber werde verherrlicht und dadurch unendlich über euch erhaben ſeyn, dann betet mich an.“ Es bleibt daher nur 3) die Auffaſſung übrig, welche Schleiermacher vorgetragen hat*). Denkt man ſich den Vorgang der Auferſtehung und der Verklärung nur weſentlich, ſo liegt der Gedanke nahe, daß jede Störung und Hemmung von demſelben fern gehalten werden mußte; in dem ἀναβαίνειν πρὸς τὸν πατέρα μου liegt dann, als in der noth-

*) Schleiermacher's Feſtpredigten (5te Sammlung, Berlin 1826, S. 303.), in der unvergleichlich ſchönen Predigt: „Chriſti Auferſtehung, ein Bild unſers neuen Lebens.“ Seine hier in Betracht kommenden Worte ſind folgende: „Als der Erlöſer zuerſt der Maria erſchien, da ſagte er, gleichſam als ſey ſein neues Leben noch furchtſam und empfindlich: „„rühre mich nicht an, noch bin ich nicht aufgefahren zu meinem Gott und zu eurem Gott.““ Aber nach wenigen Tagen ſtellte er ſich dem Thomas dar und forderte ihn auf, er ſolle ihn herzhaft antaſten, ſeine Hand in ſeine Seite legen u. ſ. w.“

wendigen Folge, die Vollendung der Verklärung angedeutet*). So ſchließen ſich auch die folgenden Worte: *ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν*, äußerſt paſſend an; in dem *μή μου ἅπτου* ſchien nemlich etwas Abweiſendes zu liegen; dieſen Eindruck hebt der folgende Gedanke wieder auf, indem der Herr darin den Jüngern gleichſam ſagt: „nachdem ich geworden bin, wie ihr ſeyd, ſollt ihr werden, wie ich bin, durch die Wiedergeburt wahre Kinder Gottes, meine Brüder!"

§. 2. Weitere Erſcheinungen Chriſti am Auferſtehungstage.

(Lc. 24, 13 — 43. [Mr. 16., 12 — 14.] Joh. 20, 19 — 29.)

Wahrſcheinlich würde der Herr nach ſeiner Verheißung ſich ſeinen Jüngern nur in dem ſtillen Galiläa gezeigt haben, wenn dieſe hätten ſogleich zum lebendigem Glauben an die Auferſtehung gelangen können; allein die Mittheilungen der Frauen, die zuerſt gewürdigt waren, den Erlöſer zu ſchauen, genügten ihnen nicht, ſie konnten ſich nicht in Folge derſelben zum unerſchütterlichen Glau-

*) Ich geſtehe durch die Bemerkungen eines geiſtreichen Freundes über die Richtigkeit der hier gegebenen Auffaßung der ſchwierigen Stelle zweifelhaft geworden zu ſeyn und mich der zuerſt genannten Erklärung angenähert zu haben. Vergleicht man die Geſchichte von der Salbung der Füße des Herrn durch die Sünderin, ſo ſcheint in der That ſehr angemeſſen das: *μή μου ἅπτου*, ſo aufzufaſſen, daß darin eine Beziehung liegt auf die, nur für die Maria nothwendig werdende Löſung von der ſichtbaren, noch durch Bande der irdiſchen Leiblichkeit an die Erde geknüpften Perſönlichkeit des Herrn. Der Sinn der Worte wäre dann dieſer: „bleibe nicht bei meiner berührbaren Erſcheinung ſtehen, ſondern erhebe dich im Glauben zu der Innerlichkeit dieſer Erſcheinung; jene entſchwindet dir, dieſe bleibt dir ewig gegenwärtig, indem ich mich zu dem allgegenwärtigen Vater erheben und an ſeiner Natur Theil nehmen werde." Der Gebrauch des *ἅπτεσθαι* ließe ſich hierbei noch leichter erklären; was mich aber abhält, mich unbedingt für dieſe Erklärung zu entſcheiden, iſt der folgende Ausdruck „zu meinem Gott und zu eurem Gott," dem ihr zufolge kein rechter Sinn abzugewinnen iſt. Die beſte Wendung ſcheint mir noch dieſe zu ſeyn: „wende dich zu meiner geiſtigen Erſcheinung, der auch ihr (als wahre Kinder Gottes) angenähert werden ſollt." Indeß will mir doch auch dieſe Auffaſſung der dunkeln Worte keine vollſtändige Befriedigung gewähren, und ich überlaſſe daher die Entſcheidung dem Leſer ſelbſt.

ben erheben. Nur Johannes mogte (nach 20, 8.) überzeugt ſeyn von dem, was Maria berichtet hatte. Nach dem erſten Tage ſcheint daher der Auferſtandene ſich den Jüngern nicht weiter in Jeruſalem gezeigt zu haben; die andern bekannten Erſcheinungen gehören vermuthlich alle nach Galiläa. Doch, um das Zuſammenſeyn des Auferſtandenen mit den Seinen genau, ſo weit die vorliegenden Documente es uns geſtatten, aufzufaſſen, bedarf es erſt einer nähern Betrachtung mehrerer Schwierigkeiten, welche ſich in dieſem Theil der evangeliſchen Geſchichte uns darbieten. Zuvörderſt nemlich fragt ſich, ob die Evangeliſten uns alle Erſcheinungen des Herrn erzählt haben, oder ob ihrer vielleicht weit mehrere waren, als wir kennen. Vergl. wir 1 Kor. 15, 6 ff., ſo erwähnt der Apoſtel daſelbſt einiger Offenbarungen Chriſti, von denen die Evangelien ſchweigen, namentlich derjenigen, welcher Petrus und Jakobus gewürdigt wurden. Allein die Auslaſſung dieſer in den Berichten der Evangeliſten erklärt ſich wohl ſehr einfach daraus, daß der Erlöſer ſich dieſen Beiden aus beſondern Gründen allein zeigte; dem Petrus ward nemlich die Erſcheinung vermuthlich um ſeiner Verleugnung willen zu Theil, dem Jakobus aber (dem Bruder des Herrn), weil er immer noch nicht an Jeſus hatte glauben können. (Joh. 7, 5. Ap. Geſch. 1, 14.) Beide Erſcheinungen hatten alſo individuelle pädagogiſche Zwecke und gewährten deshalb kein allgemeines Intereſſe. Außer dieſen beiden nennt aber der Apoſtel Paulus noch eine, bei der über 400 Brüder zugegen waren, von welchen damals, als Paulus an die Korinther ſchrieb, noch viele lebten. Dieſe Erſcheinung iſt aber wahrſcheinlich keine andere, als jene, von der die Synoptiker, als in Galiläa geſchehen, erzählen. (Vergl. zu Mt. 28, 16 ff.) Mir iſt daher höchſt wahrſcheinlich, daß keine weitern Erſcheinungen ſtatt hatten, als die, von denen wir Kunde haben; Jeſus zeigte ſich, wie er verheißen hatte, nur ſeinen Jüngern, und ſelbſt dieſen nur in ſparſamen Erſcheinungen. Dadurch gewinnt ſein Zuſammenſeyn mit den Jüngern nach der Auferſtehung einen eigenthümlichen Character. Den Phariſäern und Allen, die ſich nicht ſchon entſchieden Chriſto zugewendet hatten, war ſeine Auferſtehung ein Jonaszeichen, unanſchaubar, bloß ihrem Glauben anheim gegeben. Offenbaren konnte ſich der Herr in ſeiner Herrlichkeit ihnen nicht, denn hät-

ten ſie ihm auch dann widerſtanden, ſo wäre ihre Strafbarkeit ſehr erhöht, hätten ſie aber ſich ihm hingegeben, ſo war voraus- zuſehen, daß ſolche Sinnesänderung keine wahrhaft innerliche ſeyn könne, ſondern nur eine durch Furcht herbeigeführte. Ward aber Jemand durch die Wirkungen des Auferſtandenen veranlaßt, der Wahrheit die Ehre zu geben, ohne ihn geſchaut zu haben, ſo ließ ſich annehmen, daß er ſich innerlich dem Lichte zugewendet hatte. Durch Erſcheinungen für alle oder einige Widerſacher konnte daher nur geſchadet, nichts gewonnen werden. Was aber die Jünger betrifft, ſo hatten ſie den beſtändigen Umgang des Herrn hinlänglich genoſſen; es kam nun nur darauf an, ihnen gleichſam die letzte Vollendung und die Weihe zu geben, um ſie zu vollkommenen Werkzeugen für das Reich Gottes zu bilden. Daher zeigte ſich ihnen der Herr nach der Auferſtehung nur in einzelnen geweihten Momenten, auf eine ergreifende, geheimniß- volle Weiſe. Auch die Jünger ſehen wir von einer geheimen Scheu ergriffen, ſo oft ſie den Erlöſer ſchauten, welche ſich auf eigenthümliche Weiſe mit ihrer Freude, den Geliebten ihrer Seele zu beſitzen, miſchte. Doch wußten ſie deutlich, daß ſie ihn auf andere Weiſe beſaßen, als früher, denn als der Erlöſer ſie bei der Himmelfahrt ganz verließ, waren ſie auch voll Freude und trauerten keineswegs wie früher, indem ſie erkannten, daß Chri- ſtus im Geiſte bei ihnen bliebe und ſelbſt zur Rechten Gottes er- höhet ſey. — Von unklarer Anſicht über das Leben des Aufer- ſtandenen aus hat man in neueſter Zeit (denn dem chriſtlichen Alterthum konnten bei der richtigen Grundanſicht von der Aufer- ſtehung ſolche Fragen nicht kommen) gefragt, wo doch der Herr in der Zwiſchenzeit zwiſchen den Erſcheinungen ſich aufgehalten und wie er ſich ernährt habe? Erwägt man aber, daß der Er- löſer ſchon vor ſeiner Auferſtehung über die Wogen des Meeres hinwandelte und Tauſende mit wenigen Broden ſpeiſte, ſo darf man wohl vorausſetzen, daß nach derſelben der verklärte Erlöſer noch weniger von den phyſiſchen Verhältniſſen gebunden geweſen ſeyn wird, und ſomit die der menſchlichen Dürftigkeit angemeſſenen Bedürf- niſſe auf den Verklärten überall keine Anwendung finden können.

13—24. Von den Erſcheinungen Jeſu am Auferſtehungstage ſelbſt war nun diejenige die erſte, welche Lc. ausführlich erzählt,

Mr. (16, 12—14.) kurz andeutet. Zwei Jünger, von denen der eine Κλεόπας (=Κλωπᾶς dem Verwandten Jeſu, Joh. 19, 26.) hieß, waren in den Nachmittagsſtunden (denn als ſie zurückkehren, iſt es Abend, Joh. 20, 19.) nach Emmaus gegangen. (Ἐμμαούς oder Ἀμμαούς, wie Joſephus [B. J. VII. 6. 6.] ſchreibt, war ein kleiner Flecken, 60 Stadien, einen Sabbatherweg, von Jeruſalem. Dieſer Flecken iſt nicht mit der Stadt gleiches Namens zu verwechſeln, die 20 Meilen von Jeruſalem entfernt lag, und welche ſpäter den Namen Nikopolis erhielt. Bei dieſer Stadt ſchlug Judas Makkabäus den ſyriſchen Feldherrn Gorgias. 1 Macc. 3, 40 57. Vergl. Winer's Reallex. S. 198.) Sie unterredeten ſich über die großen Begebenheiten der verfloßenen Tage, als Jeſus ſich an ſie anſchloß, ohne erkannt zu werden. Lc. 24, 16. bemerkt hierüber: οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο, Mr. aber hebt hervor, daß Chriſtus ſelbſt ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ erſchienen ſey (16, 12). Man kann Beides annehmen, eine Verhüllung von Seiten des Herrn und ein Gehaltenwerden der Augen der Jünger. Nur iſt jede Berufung auf Entſtellung durch Kummer und dergl. als durchaus unbibliſch abzuweiſen, vielmehr feſtzuhalten, daß die fremdartige Erſcheinung theils in der Verklärung ſelbſt lag, theils auch abſichtlich ſeyn konnte. Schwieriger iſt die Frage, aus welchem Grunde wohl der Herr ſich nicht offen gab, und ſpäter, als er erkannt ward, ſich entfernte? Vermuthlich lag der Grund hierzu in der Perſönlichkeit der beiden Jünger; ſie ſcheinen (V. 21.) ganz irre geworden zu ſeyn an der Meſſianität Jeſu und bedurften daher einer kräftigen Stütze ihres Glaubens. Dieſe gewährte ihnen hier der Erlöſer, indem er ihnen die Lehre der Schrift über den Verſöhnungstod des Meſſias erklärte; hätte ſich aber Jeſus vorher, ehe er ſie allein durch das Gewicht der Schriftgründe überzeugt hatte, zu erkennen gegeben, ſo würde ſeine Erſcheinung ſie dermaßen übernommen haben, daß ſie zu ruhiger Prüfung unfähig geworden ſeyn würden. Deshalb folgte die Kundgebung ſeiner Perſon erſt, nachdem der Hauptzweck erreicht war. Der Erlöſer eröffnet das Geſpräch mit der Frage nach der Urſache ihrer Kümmerniſſe. (Σκυθρωπός ſ. zu Mt. 6, 16.) Kleopas antwortet hierauf und erinnert an die bekannten großen Begebenheiten der vorhergehenden Tage. (Παροικεῖν hat, wie יָשַׁב, nicht bloß die Bedeutung, ſich als Fremder irgendwo auf-

halten, ſondern heißt auch überhaupt wohnen, ſich befinden. 1 Moſ. 24, 37.) In der ſummariſchen Erzählung von den Schickſalen Jeſu (V. 19 ff.) hat Dr. Paulus die Reden beider Jünger finden wollen, ſo daß V. 19. 20. der eine, die folgenden Verſe der andere geſprochen habe. Zu dieſer Annahme leitete ihn der Umſtand, daß V. 19. und 21. ſich zu widerſprechen ſcheinen; nach V. 21. ſcheint alle Hoffnung aufgegeben zu ſeyn, nach V. 19. aber heißt Jeſus noch Prophet; nimmt man nun an, daß die beiden Jünger ſelbſt verſchiedene Anſichten hegten, der eine namentlich noch mehr Glauben bewahrt hatte, als der andere, ſo würde ſich dieſe Abweichung ausgleichen. Allein da mit keinem Worte angedeutet iſt, daß V. 21. die Rede eines andern folgt, ſo läßt ſich dieſe Annahme ſchwerlich vertheidigen. Richtiger iſt wohl der Ausdruck V. 21. (ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσρ ήλ) vom Meſſias zu verſtehen und von dem Begriff des Propheten (V. 19.) zu ſondern. Die Jünger konnten zweifeln, daß Jeſus der Meſſias ſey, und ihn doch für einen Propheten halten. Der Propheten waren viele getödtet, der Tod Jeſu konnte ſie demnach nicht irre machen in ihrem Glauben an ſeine prophetiſche Würde; aber vom Meſſias ſcheinen ſie noch die unklaren Volksvorſtellungen gehegt zu haben (die aber keineswegs die allgemeinen, auch der Erleuchteten unter den Juden waren, vergl. zu Joh. 1, 29.), daher waren ſie überzeugt, durch den Tod Jeſu ſey ſeine meſſianiſche Thätigkeit vernichtet. In ihrem Sinne hat daher das λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ gewiß eine ſehr untergeordnete, zum Theil vielleicht politiſche Bedeutung. Die folgenden Worte (V. 22 — 24.) ſprechen nun die Gerüchte über die Auferſtehung aus, denen aber dieſe Jünger noch keinen Glauben ſchenken konnten. Ihre Worte beſtätigen aber den zwiefachen Vorgang mit den Frauen, den die Synoptiker erzählen, und mit Petrus und Johannes, den der Letztere berichtet, und dieſes Zeugniß iſt um ſo wichtiger, da es in der Relation des Lc. nicht aus Abſicht beigebracht ſeyn kann, da dieſe den Vorgang mit den beiden Jüngern gar nicht erzählt hatte.

25 — 35. Auf dieſe Klage läßt denn der Herr ſeine Straf- und Troſtpredigt folgen. Zunächſt rügt er die Unempfänglichkeit der Jünger für die von den Propheten ſchon ſo klar gegebenen Verkündigungen. (Ἀνόητος iſt keineswegs dem βραδὺς τῇ

καρδία ſynonym, vielmehr bezeichnet jenes die Unfähigkeit des νοῦς, dieſes die der καρδία, ſo daß die beiden Ausdrücke zuſammen die Unempfänglichkeit des ganzen Menſchen nach Kopf und Herz beſchreiben.) Sodann führt Chriſtus die einzelnen Weiſſagungen der Schrift über ſich an und erklärt ihnen dieſelben. Das Leiden des Meſſias hing nothwendig mit ſeinem ganzen Werk und ſeiner δόξα zuſammen. (Vergl. hierüber zu Joh. 13, 31. Mt. 27, 46.) Dieſe göttliche Nothwendigkeit war es, die ſich in den Weiſſagungen des A. T. ausſprach; ſie bezogen ſich, wie auf den Tod, ſo auch auf die Auferſtehung des Herrn. (Vergl. Lc. 24, 46. 1 Kor. 15, 3. 4.) In das wahre geiſtige Verſtändniß dieſer Weiſſagungen leitete nun Chriſtus, die einzelnen Schriften durchgehend, die Jünger ein. (Lc. 24, 44. werden Moſes, die Propheten und Pſalmen genannt; dieſe Stelle beweiſt, daß die jetzige Eintheilung des A. T. in תּוֹרָה, נְבִאִים und כְּתוּבִים ſchon zur Zeit Chriſti ſtatt fand, indem die letzte Claſſe nur von dem erſten Buch derſelben, den Pſalmen, benannt iſt.) Dieſe Mittheilung iſt nun deshalb höchſt wichtig, weil ſie uns berechtigt, die Erklärungen der Weiſſagungen des A. T., welche die Apoſtel uns in ihren Schriften geben, als authentiſche Erklärungen des Erlöſers ſelbſt zu betrachten. Sie gewinnen dadurch einen Grad von Sicherheit und Feſtigkeit für den unpartheiiſchen Beurtheiler, der ſie zu unumſtößlichen Stützen des Glaubens erhebt. Die vom Geiſt gegebenen Weiſſagungen ſind auch von dem Herrn alles Geiſtes wieder gedeutet (2 Petr. 1, 20.), ſo daß dem aus wahrem Bedürfniß kommenden Zweifel ſicherer Grund des Glaubens gegeben iſt und nur der muthwilligen Zweifelluſt, wie es ſich gebührt, die Möglichkeit geblieben iſt, bei jeder Weiſſagung zu ſagen, dieſe würde wohl der Herr nicht mit auf ſich bezogen haben. Nebſt Mt. 5, 17. ſind überdies dieſe Stellen die ſicherſten Beweiſe für die Göttlichkeit des A. T. aus dem Munde des Herrn ſelbſt, ſo daß mit dem Glauben an die Perſon des Erlöſers nicht bloß vorwärts der Glaube an die Göttlichkeit des N. T., ſondern auch rückwärts der Glaube an die Göttlichkeit des A. T. gegeben iſt. Hiernach wollte der Herr ſich zurückziehen, da ſein nächſter Zweck erreicht war, allein der unbekannte theure Bekannte hatte ihre Herzen mit wunderbarer Liebeskraft erfüllt; ſie konnten ihn nicht von ſich laſſen. So trat er denn mit ein und ent-

hüllte ſich bei dem Acte des Brodbrechens; ſofort aber verſchwand er auch vor ihren Augen. (Daß hier nun in dem; αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν [V. 31.], wie in dem vorhergehenden αὐτῶν διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοί, nicht bloß ein gewöhnliches Erkennen und ſchnelles Weggehen angedeutet ſeyn ſoll, nach der Abſicht des Referenten, bedarf keiner Ausführung. Ihr Eifer war ja ſo groß, daß ſie jedenfalls ihm gefolgt ſeyn würden. Die einzig richtige Auffaſſung iſt, daß ſeine ganze Erſcheinung, ſein Kommen, ſein Sich zu erkennen geben, ſein Gehen etwas Geheimnißvolles hatte. Obgleich derſelbe, war doch ſein Seyn und Weſen erhöht, geweihter wie ſonſt; ſeine Erſcheinungen, obgleich körperlich, waren doch denen himmliſcher Weſen ähnlich. Es darf übrigens nicht in den angeführten Worten verbunden werden ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν, ſo daß γένεσθαι ἀπό τινός in der Bedeutung: „ſich von Jemand entfernen," gebraucht wäre; offenbar ſtände dann ἄφαντος ſehr unpaſſend. Vielmehr iſt das ἀπ' αὐτῶν [wobei man ſich πορευόμενος ergänzen mag] nachgebrachte Andeutung, daß Chriſtus nicht bloß unſichtbar ward oder blieb, ſondern daß er ſich ganz zurückzog.) Hiernach eilten denn auch die beiden Jünger von hinnen zu dem Verſammlungsort der Apoſtel, wo ihnen dieſe mit der Kunde entgegen kamen, daß der Herr dem Petrus (1 Kor. 15, 6.) erſchienen ſey, welche ſie denn mit einem Bericht von dem, was ſie erfahren, vergalten.

Joh. 20, 19 — 23. Kaum waren die beiden emmauntiſchen Jünger in die Verſammlung eingetreten, ſo ſtand auch der Herr in ihrer Mitte. In den Berichten von dieſer neuen Erſcheinung ergänzen ſich Lc. und Joh. wechſelſeitig. Der Letztere beſchreibt zunächſt die Scene, von der Lc. ſchweigt, während dieſer die Realität der Leiblichkeit des Herrn aufs genaueſte zu ſichern bemüht iſt, von der jener nur beiläufig redet. Was nun den Ort anlangt, an dem die Jünger verſammelt waren, ſo erzählt Joh. (V. 19.), daß ſie aus Furcht vor den Juden die Thüren verſchloſſen hatten. Schon früh fand man nun in dem Eintreten Chriſti, da die Thüren verſchloſſen waren, etwas Wunderbares. Einige meinten, die Thüren ſeyen auf wunderbare Art geöffnet; ſo Hieronymus, der hier die Worte braucht: creatura cedente creatori. Andere wollten ſogar, daß der Herr durch die verſchloſſene Thür gegangen ſey; wie wenn διὰ τῶν θυρῶν κεκλει-

σμένων ſtände. So Theophylakt, der auch die unbibliſche Vorſtellung hat, der Erlöſer ſey auferſtanden, ohne daß der Stein von ſeinem Grabe entfernt ward. (Vergl. Mt. 28, 2.) Es iſt klar, daß der Text zu ſolchen Annahmen in keiner Weiſe berechtigt und man fälſchlich dieſer Stelle irgend eine dogmatiſche Beziehung beilegte, wie die lutheriſchen Dogmatiker in der Lehre von der Ubiquität thaten. Indeß ſo beſtimmt wir der monſtröſen Auffaſſung entgegentreten müſſen, eben ſo ſehr ſehen wir uns genöthigt, diejenige zu bekämpfen, welche die Erſcheinung Chriſti als ein gewöhnliches Kommen bezeichnet. Dem widerſpricht nicht bloß das ἔστη εἰς τὸ μέσον*), das auf etwas Plötzliches deutet, ſondern auch die wichtige Stelle Joh. 20, 30., in der die Erſcheinungen des Herrn σημεῖα heißen. (Vergl. das Nähere zu d. St.) In einer jeden derſelben offenbarte ſich nämlich, nach der richtigen Auffaſſung der Jünger, etwas Höheres, Himmliſches, weil ihnen der Herr ſelbſt als überirdiſcher Natur erſchien, und dies Ungewöhnliche an ihm ſprach ſich namentlich in einem ganz plötzlichen, unvorbereiteten Auftreten aus. So allein erklärt ſich auch die folgende Bemühung des Erlöſers, ſie von der Realität ſeines Leibes zu überzeugen; wäre er eingetreten, wie jeder andere, ſo hätte dergleichen nicht ſtatt haben können. Zuvörderſt nun wird erzählt, der Herr habe zu den Verſammelten geſagt: εἰρήνη ὑμῖν, welches Wort er ſpäter (V. 21.) mit Nachdruck wiederholte. Allerdings war dies eine gewöhnliche Grußformel der Juden (שָׁלוֹם לָכֶם), allein im Munde des verklärten Erlöſers hatte ſie nicht bloß eine höhere Bedeutung, als Anwünſchung des zeitlichen und ewigen Friedens, ſondern auch eine weſentliche Kraft. Mit dem Eintreten des Herrn durchſchauerte ſie ein heiliges Friedensgefühl, ſie empfanden, in der unmittelbaren Nähe des Heiligen zu ſeyn; daher denn jene Vermuthung, es mögte in der Geſtalt Jeſu ein Geiſt erſchienen ſeyn. Πνεῦμα ſteht Lc. 24, 37. gleich φάν-

*) Die Wiederholung eben dieſer Worte in Verbindung mit der Formel τῶν θυρῶν κεκλεισμένων (V. 26.) weiſt auch auf etwas Bedeutungsvolles hin, das darin liegen ſollte. Auch wird von den Erſcheinungen des Auferſtandenen φανεροῦσθαι gebraucht, worin deutlich ausgeſprochen wird, daß ſie das Eintreten eines Höhern waren, wie Theo- oder Angelophanien. (Joh. 21, 1.)

ταςμα bei Mt. 14, 26.) Der Begriff eines Geiſtes mogte den Apoſteln eben ſo unklar ſeyn, wie unſern Zeitgenoſſen der eines Geſpenſtes; indeß darin war man doch einig, es ſey eine körperloſe Erſcheinung. Dieſen doketiſchen Wahn mußte der Herr vernichten. Das Weſen der Auferſtehung lag nicht in der Wiederkehr des geiſtigen Princips, ſondern gerade in der Erneuerung des leiblichen Lebens. Wenn daher der Erlöſer (nach Lc. 24, 38 — 43. zum Beweis der Realität ſeines Leibes, ihnen ſeine Hände und Füße (mit den Wundenmahlen) zeigt und endlich vor ihnen ißt; ſo kann daraus durchaus nicht, wie ſchon erinnert ward, gegen den verklärten Leib Chriſti argumentirt werden, denn dieſer iſt ja ein wahrhafter Leib. Nur darf man das Eſſen nicht aus einem realen Bedürfniß ableiten, das freilich mit dem verklärten Körper ſich nicht vertragen würde, ſondern es iſt bloß als Beweismittel der Realität ſeines Leibes anzuſehen. Der Grund, daß viele höchſt achtbare Theologen in ſolchen Stellen Andeutungen wider die Annahme fanden, daß Chriſti Leib verklärt auferſtanden ſey, lag darin, daß ſie im Grunde überall keine Verklärung des Leiblichen annahmen, ſondern monophyſitiſch eine complete Vernichtigung deſſelben durch den Geiſt. Die durchweg idealiſirende Richtung unſerer Zeit führte auf dieſe Anſicht, die indeß die heil. Schrift aufs entſchiedenſte beſtreitet. (Vergl. 1 Kor. 15. 2 Tim. 2, 18.) Charakteriſtiſch und tief aus der menſchlichen Natur gegriffen iſt die Bemerkung (V. 41.): die Jünger freuten ſich und wagten nur noch nicht feſt zu glauben, daß es der wahre Jeſus ſey, den ſie vor ſich ſahen. Der Menſch hat nämlich ein geheimes Grauen vor allem rein Geiſtigen, der leiblichen Hülle Entkleideten; die Erſcheinung ward ihnen erſt theuer und werth und eine Quelle ſeliger Freude, als ſie die Realität des Leibes fühlten. Darin ſpricht ſich ein indirectes Zeugniß dafür aus, daß Gott den Tod nicht gemacht hat (Weish. Sal. 1, 13.), daß die Zerreißung des Bandes zwiſchen Seele und Leib widernatürlich ſey und die Seele erſt in dieſer Vereinigung volle Befriedigung finde. (Ὀπτός von ὀπτάω [Lc. 24, 42.] gekocht oder geröſtet. — Μελίσσιον κηρίον, Bienenhonig, ſteht Trauben- oder Fruchthonig entgegen.) Joh. 20, 20. deutet dieſen Vorgang nur an, weil er daſſelbe gleich vom Thomas noch genauer erzählen wollte, theilt dagegen etwas Anderes, ſehr Merkwürdiges mit. Er

erzählt nämlich, daß der Herr nochmals mit Nachdruck ſprach: Friede ſey mit euch! dann ſie an ihre Ausſendung erinnerte und ſie anhauchend ſagte: „nehmet hin den heil. Geiſt!“ In dieſen Worten iſt gleichſam die Inſtallation der Apoſtel und die Mittheilung ihrer erhabenen Prärogative wiederholt (vergl. über das Vergeben und Behalten der Sünde zu Mt. 16, 19.). Daß nun etwas der Art von dem Auferſtandenen ausging, ſcheint im höchſten Grade angemeſſen, die Jünger mußten gleichſam von ihm neu zugeſichert erhalten, was ihnen ſchon früher verſprochen war; allein weniger ſcheint dieſer Moment für den Auferſtehungstag ſelbſt geeignet, da überdies Thomas fehlte, der doch nicht vom Apoſtelcollegium ausgeſchloſſen werden ſollte. Weit zweckmäßiger ſcheint es, wäre eine ſolche wiederholte Weihe am Ende der 40 Tage geweſen, dann würde die Erneuerung der Apoſtelwahl als Schlußmoment herrlich daſtehen; hierzu würden auch die Berichte der Synoptiker über die letzten Befehle Jeſu wohl paſſen, wodurch ſie aufs Neue als ſeine Boten autoriſirt werden. Faſt bin ich geneigt, anzunehmen, daß Joh. (wie von den Synoptikern gleich gezeigt werden ſoll) hier abkürzend erzählt und deshalb etwas zu dieſer Erſcheinung rechnet, was ſpäter ſtatt hatte. Die folgende Erzählung vom Thomas iſt nicht dagegen, denn dieſe iſt offenbar nur eine nachträgliche Relation, welche den Zweck hat, zu ſchildern, wie dieſer Jünger zum Glauben an die Auferſtehung Chriſti geführt ward; in der Stelle Joh. 20, 30. ſchließt aber Joh. ſein Evangelium ſchon ab, denn Cap. 21. iſt jedenfalls ein ſpäterer Zuſatz zu der ſchon vollendeten Schrift. Außerdem aber halte ich für völlig unſtatthaft, was ſelbſt Tholuck noch annimmt, daß in den Worten: λάβετε πνεῦμα ἅγιον, bloß auf die zu erwartende Geiſtesausgießung beim Pfingſtfeſt Bezug genommen ſey; die ſymboliſche Handlung des Anhauchens wird ganz leer, wenn ſie von keiner geiſtigen Wirkung begleitet gedacht werden ſoll. Die Mittheilung des Geiſtes an die Jünger iſt vielmehr als in allmäliger Steigerung begriffen aufzufaſſen; wie die Jünger ſchon bei ihrer erſten Ausſendung (Mt. 10.) höhere Geiſteskräfte empfangen hatten, ſo ſteigerte dieſelben hier der Herr, bis beim Pfingſtfeſte die Fülle des Geiſtes über ſie ausgegoſſen ward. Mit dem Beſitz des Geiſtes war dann ſofort die Macht, Sünde zu vergeben und nicht zu vergeben, d. i. zu behalten, verbunden

weil in ſeinem Weſen die Bedingungen liegen, durch welche ſolche Macht allein erklärlich und vor Mißbräuchen geſichert wird. (Vergl. zu Mt. 16, 19.) Die ſymboliſche Handlung des Anhauchens findet ſich in der heil. Schrift nicht weiter, ſie iſt aber mit dem Begriff des πνεῦμα (von πνέω hauchen) von ſelbſt gegeben, weshalb ſich auch in allen Sprachen für die Bedeutung des Geiſtmittheilens Ausdrücke gebildet haben, welche vom Anhauchen entlehnt ſind. (Vergl. hierüber Knapp scr. var. arg. p. 29. sqq. in der Abhandlung über 2 Petr. 1, 19 — 21. und in meinen opusc. acad. die Abhandlung über Hebr. 4, 12. 13. pag. 4 u. 8.)

24 — 29. Schon beim Anfange dieſes Paragraphen ward erinnert, daß vermuthlich alle ſpätern Erſcheinungen Chriſti nicht mehr in Jeruſalem ſtatt hatten. Ich rechne auch ſchon die dahin, welche dem Thomas acht Tage nach der Auferſtehung zu Theil ward (V. 26.). Johannes erzählt dieſelbe weniger um ihrer ſelbſt willen, als um den Umſtand aufzuklären, daß Thomas früher fehlte. Zugleich dürfte wohl die genaue Schilderung, wie Thomas ſich von der Realität des Leibes Chriſti überzeugte, von Seiten des Johannes eine Beziehung auf ſeine doketiſch gerichteten Leſer haben, denen es ebenfalls ſchwer ward, an die wahre Menſchheit des Herrn zu glauben. Es iſt ſchon oft bemerkt, daß ſich in Thomas die Vorherrſchaft des reflectirenden Verſtandes ausſpricht, ſo daß man ihn den Rationaliſten unter den Apoſteln nennen kann. Solchen Perſönlichkeiten pflegt die weſentliche Aufnahme des Göttlichen ſehr ſchwierig zu werden, weil in ihnen die activen geiſtigen Vermögen über die Receptivität die Vorherrſchaft ausüben und ſie nur zu Vorſtellungen vom Göttlichen, nie zu ſeinem wahren Beſitz gelangen zu können meinen. Wenn aber dennoch die Kraft des Göttlichen ſich in ihrem Innern geltend macht, dann bricht das vom Verſtande aufgebaute Gebäude von Vorſtellungen auch mit Gewalt zuſammen und die Anerkennung des Höhern ſpricht ſich in kühnem Glauben bei ihnen aus. So auch beim Thomas; überzeugt rief er aus: ὁ κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου. (Der Nominativ mit dem Artikel ſteht nach dem Hebräiſchen für den Vocativ.) So viele Verſuche man auch gemacht hat, dieſe Worte als bloße Exclamation, ohne alle dogmatiſche Bedeutung, darzuſtellen, ſo ſcheitern dieſelben doch ſämmtlich an der grammatiſchen

Verbindung und in pſychologiſcher Hinſicht an dem Charakter des Thomas. Daß der Name Gottes, wie die böſe Sitte bei uns herrſcht, als bloße Exclamation von den Juden gebraucht ſey, iſt durchaus unerweislich und wegen ihrer Geſetzesſtrenge unglaublich; ſie würden darin eine Uebertretung des Gebots: „du ſollſt den Namen deines Gottes nicht mißbrauchen,“ geſehen haben. Die Worte εἶπεν αὐτῷ fordern überdies eine Beziehung auf die Perſon Chriſti, und da bleibt denn eben nur, daß Thomas Jeſum Gott nennt. Tholuck erinnert hierbei, daß Thomas hier Jeſu ein Prädicat beilege, welches mehr ausſagt, als er bei ruhigem reflectirendem Bewußtſeyn geſagt haben würde. Soll dies auf den frühern Zuſtand des Apoſtels gehen, ſo gebe ich es willig zu; aber die Worte könnten auch von dem nachfolgenden Stande des Thomas verſtanden werden, wie wenn er in einem affectvollen Moment zu viel geſagt hätte. Dieſe Auffaſſung wäre indeß ganz unpſychologiſch. Solche Naturen, wie die des Thomas, halten, wenn einmal das Himmliſche ſie beſiegt hat, es um ſo feſter, weil ſie durch die Größe des Widerſtandes, den ſie ihm entgegenſetzten, von ſeiner Allgewalt überzeugt wurden. Wir müſſen daher dieſe Begebenheit vielmehr ſo auffaſſen, daß dieſe Offenbarung Chriſti der Moment war, in dem Thomas ganz vom göttlichen Licht erleuchtet, im Innerſten ſeines Weſens erneut ward, ſo daß der Herr ſich ihm hier zuerſt nicht bloß äußerlich, ſondern auch innerlich in ſeiner göttlichen Herrlichkeit zeigte und offenbarte. Die Erſcheinungen Chriſti hatten alſo die erhabenſten Wirkungen zur Begleitung, bei Petrus, Jakobus, Thomas namentlich vollendeten ſie die allmälig ſich entwickelnde Erneuerung und Wiedergeburt in ihnen. Sie waren für dieſe Jünger ganz der Erſcheinung in Beziehung auf ihre Wirkung parallel ſtehend, welche dem Apoſtel Paulus bei Damaskus zu Theil ward. Die Antwort Jeſu hierauf verſtärkt noch den beugenden Eindruck, den der Apoſtel von dieſem Vorgange empfand, indem ſie ihm bemerklich macht, daß ſein Zweifeln aus der Sünde komme, nämlich aus dem einſeitigen Vorherrſchen einer Seelenkraft, des Verſtandes, wodurch die Empfänglichkeit für das Göttliche, das Vernehmungsvermögen für die himmliſche Welt, beſchränkt werde. (Ueber das Verhältniß von Glauben und Schauen vergl. zu Hebr. 11, 3.)

§. 3. Schlußverſe der vier Evangeliſten.

(Matth. 28, 16—20. Marc. 16, 15—20. Luc. 24, 44—53. Joh. 20, 30. 31.)

Vergleichen wir die Ausgänge aller vier Evangelien mit einander, ſo gewahren wir die Eigenthümlichkeit bei ihnen, daß ſie in einer gewiſſen Unbeſtimmtheit ausgehen. Mt. 28, 16. wird zwar ausdrücklich angegeben, daß der Herr, wie er verheißen, den Seinen in Galiläa erſchien, auch iſt die Localität der Erſcheinung angedeutet; aber da die Erwähnung der Himmelfahrt fehlt, bleibt man doch darüber im Dunkeln, wie ſich die bei der erwähnten Erſcheinung gehaltenen Reden, die ganz wie die letzten Abſchiedsreden erſcheinen, zu dem großen Schlußact des irdiſchen Lebens des Herrn verhalten. Mr. erwähnt zwar kurz der Himmelfahrt, hat indeß in den unmittelbar vorhergehenden Verſen (16, 15—18.) Redeelemente, die denen am Schluß des Mt. nahe verwandt ſind. Dieſe verſchwimmen aber durch den loſen Uebergang: *καὶ εἶπεν αὐτοῖς* (V. 15.) ſo mit dem Vorhergehenden, daß man glauben könnte, der Erlöſer hätte dieſe Worte bei der Erſcheinung am Abend des Auferſtehungstages geredet. Eben ſo ſondert ſich bei Lc. zwar die Erzählung von der Himmelfahrt Jeſu ab, aber V. 44—49. ſchließen ſich auch ſo loſe an die vorhergehende Erzählung an, daß zweifelhaft bleibt, ob die folgenden Worte bei der letzten Erſcheinung geſprochen wurden oder nicht. Joh. endlich beſchließt nach der Erzählung vom Thomas ſein Evangelium (20, 30. 31.) mit einer kurzen, ins Allgemeine gehenden Formel, indem Cap. 21. ein ſpäterer Nachtrag zu der Schrift iſt. Hier fehlen daher ſogar jene Abſchiedsworte, wie ſie die Synoptiker haben, indem die Mittheilungen aus den Erſcheinungen in Galiläa, welche Cap. 21. gibt, davon ebenfalls nichts enthalten, ſondern nur Perſönlichkeiten, und zwar hauptſächlich den Petrus betreffende, berühren. Dieſe Erſcheinung bedarf einer Auflöſung, weil ſie ſehr auffallend iſt; man ſollte glauben, die Evangeliſten hätten die Geſchichte des Auferſtandenen aufs Speciellſte erzählen müſſen, indem jede Erſcheinung mehr, mit alle dem, was dabei vorging, ein Zeugniß für die Wahrheit der Auferſtehung ſeyn mußte. Statt deſſen berichten ſie ſo allgemein und ſchwankend, daß ſie die einzelnen Erſcheinungen gar nicht ſcharf unterſcheiden

und ungewiß laſſen, ob die Reden, welche ſie anführen, bei dieſer oder jener Veranlaſſung geſprochen wurden. Allein bei genauerer Erwägung ſpricht ſich gerade in dieſer Art der Darſtellung eine große innere Wahrheit aus. Wenn wir nemlich die ganz perſönlichen Beziehungen ausnehmen, wie ſie in den Erſcheinungen, welche hauptſächlich dem Thomas und dem Petrus galten, vorkommen, ſo fand höchſt wahrſcheinlich bei allen Erſcheinungen daſſelbe ſtatt. Dieſe hatten durchaus nicht den Zweck, noch neue Belehrungen mitzutheilen, neue Seiten der Wirkſamkeit zu entfalten, ſondern nur den ſchon gelegten Grund durch die Befeſtigung des Glaubens an ſeine Perſon zu beſtätigen. Daher waren der Erſcheinungen im Ganzen wenige und vermuthlich waren ſie auch flüchtig und vorübergehend; in großen Andeutungen wies der Erlöſer die Jünger hin auf das Reich Gottes (Ap. Geſch. 1, 3.), auf die Weiſſagungen des A. T. über ſeine Perſon (L. 24, 44.) und auf ihre Beſtimmung, für Gottes Sache zu wirken. Hiernach konnten die Evangeliſten wegen der Aehnlichkeit des dabei Geſprochenen nicht nur leicht die einzelnen Erſcheinungen verwechſeln, ſondern es ließen ſich auch die Reden des Herrn ganz zweckmäßig in einige Hauptgedanken zuſammenfaſſen. Einer beſondern Erwägung*) bedarf hier ferner noch die kritiſche Frage: über die Aechtheit die Schluſſes des Evangeliums Marci. (16, 6 — 18.) Die Beſchaffenheit der Codd. und anderer kritiſcher Hilfsmittel iſt von der Art, daß die Anſicht von der Unächtheit dieſes Abſchnitts ſehr begreiflich wird. Schon J. D. Michaelis erklärte ſich für dieſelbe, mag ihm auch Griesbach, Gratz, Bertholdt, Schultheß, Schulz und Fritzſche. So ausgemacht indeß, wie der zuletzt genannte Gelehrte das Reſultat der Unächtheit dieſes Abſchnitts anſieht, dürfte es wohl keineswegs ſeyn, wie denn auch die berühmten Namen der Vertheidiger deſſelben, Storr, Matthäi, Eichhorn, Kuinoel, Paulus, Schott, Saunier ſchon hinlänglich dafür ſprechen, daß ſich Manches zum Beweis der Aechtheit anbieten muß. Vielleicht dürften aber von den Vertheidigern noch gerade die entſchiedenſten Momente überſehen ſeyn, welche hier kurz hervorgehoben werden ſollen. Faſſen

*) Vergleiche über das Kritiſche des Schluſſes von Marcus den Anhang zu Rödiger's Synopſe. S. 235 ff.)

wir zunächſt die kritiſchen Autoritäten ins Auge, ſo iſt unzweifelhaft, daß dieſen zufolge der Abſchnitt verdächtig erſcheint. In den vorhandenen Codd. fehlt derſelbe zwar nur im Codex B., allein einige haben Aſterisken bei dieſem Abſchnitt, andere Scholien*), und überdies berichten mehrere Kirchenväter, daß Mr. 16, 9 — 18. in vielen Codd. fehle; und zwar nicht bloß Euthymius und Victor von Antiochia, ſondern ſelbſt Hieronymus und Euſebius, alte und in keiner Art verdächtige Zeugen. Der Erſtere von dieſen erzählt ſogar an einer Stelle (Opp. Vol. III. 96.), daß beinahe alle griechiſche Handſchriften den fraglichen Abſchnitt nicht kannten; indeß an einer andern (Opp. Vol. II. 193.) beſchränkt er dies ſelbſt auf einige. Euſebius fand aber vermuthlich den Schluß nicht in ſeinen Handſchriften, oder hielt ihn mindeſtens nicht für ächt, denn ſeine Kanones ſchloſſen mit dem V. 8. Doch kennt Irenäus (III. 16.) ſchon den fraglichen Abſchnitt im Evangelium des Mr. Daß nun dieſe Erſcheinungen ſehr auffallend ſind, kann nicht geleugnet werden, indeß darauf beſchränken ſich auch alle Gründe gegen die Aechtheit. Man hat zwar noch angeführt, die Handſchriften, welche die Stelle hätten, böten auch eine Menge abweichender Lesarten dar, wodurch ſich falſche Zuſätze zu verrathen pflegten; allein vergleicht man dieſen Abſchnitt mit der Geſchichte von der Ehebrecherin im Joh., ſo erkennt man ſogleich, wie wenig gegründet dies iſt. In manchen von Niemand angezweifelten Stellen finden ſich weit mehr Abweichungen, als in dem Schluß des Mr. Eben ſo iſt die Bemerkung ohne Bedeutung, daß Mr. 14, 28. 16, 7. geſagt war, Jeſus wolle ſich in Galiläa offenbaren, hätte nun Mr. den Schluß geſchrieben, ſo würde er auch von Erſcheinungen in Galiläa erzählt haben, was aber nicht der Fall ſey, weshalb man die Abfaſſung auf einen Fremden zurückführen müſſe. Denn V. 15 — 18. ſchildern eben, wie die Vergleichung mit Mt.

*) In Codex L. findet ſich ſogar eine ganz andere Recenſion des Schluſſes in einer Beiſchrift am Rande. Sie lautet: *Φέρεταί που καὶ ταῦτα· πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλε δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας.*

28, 26 ff. deutlich zeigt, die Erſcheinung Chriſti in Galiläa, und demnach ſpricht ſich in dem Mangel der ausdrücklichen Erwähnung Galiläa's nur eine jener Ungenauigkeiten aus, die ſo häufig auch bei den beſten Geſchichtſchreibern ſich vorfinden.

Setzen wir aber in Folge jener bedeutenden kritiſchen Bedenken vorläufig, die Stelle ſey unächt, indem ſich wohl das Zuſetzen derſelben zu den mangelhaften Codd. erklären laſſe, aber keineswegs die Auslaſſung; iſt dann etwa Alles plan und leicht? Ich bezweifle gar ſehr. Auf welche Weiſe ſoll denn nun der Zuſatz entſtanden ſeyn? Etwa aus traditionellen Elementen, oder apokryphiſchen Evangelien? Das wird Niemand behaupten können, denn der Schluß des Mr. enthält keine eigenthümlichen Berichte von einiger Ausführlichkeit. Alſo aus unſern Evangelien! Aber da müßte der Verfaſſer den Johannes abſichtlich haben ausſchließen wollen, denn von ihm theilt er nichts mit, und ein ſolches Ausſchließen wäre ſchon ganz unerklärlich, da ſicher Niemand in ſpäterer Zeit, als die Evangeliumſammlung ſich ſchon gebildet hatte, Mt. und Lc. ohne den Joh. kannte, und Jemand, der den Mr. mit einer überſichtlichen Zuſammenfaſſung der Erſcheinungen Chriſti beſchließen wollte, ohne Zweifel auch aus dem Joh. Stoff entlehnt hätte. Aber ſetzen wir dieſes an ſich Unwahrſcheinliche, Jemand gebrauchte bloß Mt. und Lc. zur Conſtruirung des Schluſſes im Mr., genügt dann dieſe Annahme zur Erklärung ſeiner Beſchaffenheit? Auf den erſten Blick ſcheint es beynahe ſo, indem Alles, was beide Evangeliſten ausführlich haben, im Mr. kurz zuſammengefaßt gegeben wird; allein bei genauerer Betrachtung erkennt man, daß auch dieſe Hypotheſe ſich nicht halten kann. Wäre nemlich der Schluß des Mr. eine ſolche bloße Compilation, ſo würden wir darin auch ein ſclaviſches Anſchließen an die benutzten Quellen finden. Dagegen zeigt derſelbe, wenn er auch keine ganz neuen Erzählungen enthält (die ja auch im ganzen Evangelium faſt ganz fehlen), ſo eigenthümliche neue Züge, daß dies ganz und garmit dem ſchriftſtelleriſchen Charakter dieſes Evangeliſten zuſammentrifft, während wir einen ſolchen bei irgend welchem Compilator nicht vorausſetzen können. Zu dieſen Zügen gehört V. 12. das ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ, V. 17. der ganz eigenthümliche Ausdruck γλώσσαις καιναῖς λαλεῖν, ſo wie Alles was V. 18. unter den zu hoffenden Zeichen aufgeführt iſt, das

Anrühren der Schlangen, das Trinken von ſchädlichen Subſtanzen, das Beten über den Kranken. Da ſich nun auch im Styl durchaus nichts Fremdes zeigt, ſo müſſen wir wohl geſtehen, daß die Unächtheit des Schluſſes ſo ausgemacht nicht ſeyn kann; zumal da ſich auch kein denkbarer Grund anführen läßt, des Mr. ſollte vermogt haben, ſein Werk unvollendet zu laſſen, da es doch mit ἐφοβοῦντο γαρ (V. 8.) einmal nicht beendigt geweſen ſeyn kann. Die Hypotheſe, welche Michaelis zur Erklärung dieſes Umſtandes aufgeſtellt hat, zeigt durch ihre Schwäche, wie wenig Genügendes ſich hier ſagen läßt. Er meint, Petrus, von dem Mr. ſeine Nachrichten bekam, hätte, da er gefangen genommen wäre, dem Evangeliſten nichts weiter mittheilen können, er hätte daher plötzlich abbrechen müſſen. Allein ſo ängſtlich beſchränkt auf die Relationen des Petrus müſſen wir uns doch den Evangeliſten nicht denken; geſetzt nämlich, es wäre ſo geweſen, ſo würde ja doch Mr. immer noch einen kurzen Schluß haben anfertigen können, zu geſchweigen, daß ja doch auch andere Perſonen Kunde von den Erſcheinungen Chriſti hatten, von denen er das Nöthige erfahren konnte. Wie einfach geſtaltet ſich dagegen die Sache, wenn wir von der Aechtheit des Schluſſes ausgehen! In einer Handſchrift verlor ſich der Schluß, der auf einer beſondern Membrane geſchrieben war, indem die große Membrane ſchon mit ἐφοβοῦντο γὰρ zu Ende ging. Die Abſchreiber, welche dieſem Codex folgten, ließen die Schlußverſe weg, und Perſonen, welche den Mangel bemerkten, verſuchten ſelbſt mit wenigen Worten (wie Cod. L. zeigt) das Evangelium zu beendigen. In den meiſten Handſchriften erhielt ſich indeß der ächte Schluß, und ſo kam Beides, die vollſtändige und die unvollſtändige Recenſion, auf uns herab.

Was die Einzelheiten anlangt, ſo bedarf nur die Relation des Mt. (28, 16 – 20.) einer genauern Betrachtung, in die ſich die Erzählung des Mr. einreiht. Die Mittheilungen des Lc. fanden nemlich theils (24, 44 – 46.) ſchon zu Lc. 24, 26. ihre Erklärung, theils iſt (namentlich wegen des κηρυχθῆναι μετάνοιαν V. 47.) das Folgende zu vergleichen. (S. zu Ap. Geſch. 5, 31.) Die beiden letzten Verſe (V. 48. 49.) endlich enthalten bloß die Verheißung der Ausgießung des Geiſtes und den Befehl, dieſelbe in Jeruſalem abzuwarten. (Vergl. über ἐξ ὕψους zu Lc. 1, 78.

— Ἐνδύσασθαι = לָבַשׁ iſt, wie das parallele Χριστὸν ἐνδύσασθαι von der gänzlichen, innerlichen Durchdringung und weſentlichen Beſitznahme zu verſtehen.) Ueber die kurze Relation des Mr und Lc. von der Himmelfahrt und über Alles, was dabei zur Sprache kommt, namentlich über das Fehlen derſelben bei Mt. und Joh., vergl. zu Ap. 1, 9. ff. das Nähere.

Ungemein bedeutſam ſind endlich noch die Schlußworte des Mt. (28, 16 — 20.) Zuvörderſt bemerkt dieſer Evangeliſt, daß die folgenden Reden vom Herrn bei der verheißenen (Mt. 28, 7.) Erſcheinung in Galiläa, und zwar auf einem Berge, geſprochen ſeyen. Genaueres über die Localität gibt ſelbſt die Tradition nicht an; vielleicht aber iſt dieſe Erſcheinung mit der 1 Kor. 15, 6. angedeuteten identiſch, bei der 500 Brüder gegenwärtig waren. Zwar ſcheinen die folgenden Worte Chriſti bloß an die Zwölfe, oder höchſtens an die Siebzig mit gerichtet zu ſeyn; allein man kann nur annehmen, daß die Chriſto näher Stehenden, wie wir es ja auch ſonſt finden, in einigen Theilen der Rede des Herrn beſonders berückſichtigt wurden; dann ſteht der Identificirung dieſer Erſcheinungen nichts im Wege, denn im Ganzen ſcheint doch die Feierlichkeit der Rede ſich für eine erhabene Scene zu ſchicken, worauf auch die große Zahl in jener Verſammlung hinweiſt die vermuthlich Alle befaßte, welche damals an den Herrn gläubig geworden waren. So erklärt ſich denn auch, wie es möglich war, daß Manche noch zweifeln konnten. (V. 17.) Von den Apoſteln iſt dies in der That damals nicht wohl mehr denkbar, aber von den Gläubigen in Galiläa, die den Herrn zum erſten Mal ſahen, mogte es Manchem eben ſo gehen, wie Anfangs den Apoſteln. (Beza wollte für οἱ δὲ ἐδίστασαν conjecturiren οὐδέ, allein keine Handſchrift unterſtützt die Lesart. Bei dieſer Erſcheinung nun, mit der der Herr vielleicht von den Seinen in Galiläa Abſchied nahm, ſtellte er ſich denſelben dar als den Herrn Himmels und der Erde. (Vergl. zu Mt. 11, 27. Joh. 13, 3. 17, 2.) Hier könnte es nach dem Zuſammenhange ſcheinen, als gehe der Ausdruck bloß auf die moraliſche Herrſchaft Chriſti, indem ſich unmittelbar daran der Befehl reiht, die Völker zu unterweiſen. Allein ſchon das ausdrückliche ἐν οὐρανῷ nöthigt, weiter zu gehen, und dann ſetzt auch, davon abgeſehen, die von Chriſto befohlene Unterweiſung der Völker mehr als bloß irdiſche Kraft voraus, indem unter derſelben

kein bloßes διδάσκειν (Mittheilen von Vorſtellungen) verſtanden wird (das am Schluß des Verſes ausdrücklich davon geſondert iſt), ſondern ein Gewinnen des ganzen Menſchen fürs Evangelium, das nur durch Mittheilung eines höhern himmliſchen Geiſtes geſchehen kann. Eben dadurch wird dann auch die Ideenverbindung zwiſchen V. 18. und 19. klar, indem der kühne Befehl, auszugehen u. alle Völker zu Jüngern zu machen, der für die Apoſtel etwas Beugendes haben mußte, da ſie ihre Schwachheit fühlten, durch die Macht des, der ſie ſendet, ausführbar erſcheint.

Im V. 19. folgt dann die wichtige Einſetzung des Sacraments der Taufe. Die zunächſt ſich hierauf beziehenden Worte bilden, in der Mitte ſtehend, gleichſam den Kern des Befehls; ſie haben aber vorher und nachher Zuſätze, welche den Kern einhüllen. Wir wollen dieſe letztern zuerſt betrachten. Offenbar hat man die Stelle hier ganz mißverſtanden, wie eben ſchon angedeutet ward, wenn man das μαθητεύσατε als etwas vor der Taufe Hergehendes auffaßte, wie wenn der Sinn der Worte wäre: „erſt unterrichtet, dann tauft ſie.“ Schon die Conſtruction geſtattet dies nicht, indem die beiden Participia βαπτίζοντες und διδάσκοντες) eben das μαθητεύειν conſtituiren. Dann aber widerſpricht dem auch die apoſtoliſche Praxis, der zufolge nie ein Unterricht vor der Taufe herging; vielmehr erfolgte dieſelbe auf das bloße Bekenntniß Jeſu als des Chriſts. War aber der Gläubige durch die Taufe Glied der Gemeine geworden, ſo nahm derſelbe dann Theil an den fortgehenden Belehrungen, die in der Kirche ſtatt fanden. Darauf bezieht ſich das: διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα, ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν, welches auf die Taufe folgt. (Vergl. zu Ap. Geſch. 2, 37.) Als das Object dieſer Thätigkeit aber erſcheinen πάντα τὰ ἔθνη. Hier ſehen wir demnach den Erlöſer ganz auf dem Standpunkt der umfaſſenden Univerſalität (vergl. dagegen zu Mt. 10, 5. 6.), wornach die ganze Menſchheit der Gegenſtand ſeiner verſöhnenden Thätigkeit iſt. Unter ſeinem ſegnenden Einfluß von oben, der nie aufhören ſollte (V. 20.), wollte der Herr, ſollten alle Völker der Erde ihre geiſtige Entwickelung finden. Doch aber ſollte dieſe ſeine Kirche keine bloß innerliche Gemeinſchaft in der Liebe und im Glauben bleiben, ſondern ſie ſollte auch äußerlich ſichtbar auftreten. Darauf führt die Einſetzung eines äußern Ritus,

wodurch alle ſeine Jünger geweiht werden ſollten. Daß aber den Apoſteln anfangs noch dieſer umfaſſende Sinn der Worte entging, zeigt die Geſchichte des Petrus (Ap. Geſch. 10, 9 ff.), dem erſt allmälig der Geiſt denſelben verklärte. Eigenthümlich iſt hier die Recenſion des Mr. (V. 15.), der das πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα verbindet mit dem κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει. Daß hier nun der letztere Ausdruck κτίσις = dem frühern κόσμος iſt, zeigt der Augenſchein. Wenn daher Lightfoot (z. d. St.) ſich auf den rabbiniſchen Sprachgebrauch bezieht, den zufolge בְּרִיּוֹת, d. i. Creaturen, Geſchöpfe, von den Heiden geſagt wird ſo dürfte das den Sinn des Ausdrucks zu ſehr beſchränken. Gemeiniglich faßt man ihn daher gleichbedeutend mit πάντες ἄνθρωποι mit Beziehung auf Kol. 1, 15. 23. Hebr. 4, 13. Dagegen dürfte auch nichts einzuwenden ſeyn, wenn man nur nicht die Menſchen in poſitiver Scheidung von der Welt des Geſchaffenen überhaupt auffaßt, wie es aber meiſtens genommen wird. Dadurch verwiſcht man eine tiefſinnige Idee, welche ſich durch das ganze N. T. hinzieht, daß nämlich mit dem Evangelium eine Verklärung alles Geſchaffenen gegeben iſt, die freilich von der Menſchenwelt ausgeht, aber allmälig Alles durchdringt. (Vergl. darüber das Nähere zu Röm. 8, 19 ff.) Die κτίσις iſt demnach allerdings die Menſchheit, aber in ſofern ſie die Blüthe der Schöpfung überhaupt iſt.

So bleibt denn nur noch die Taufformel ſelbſt uns zur Erklärung übrig. Zuvörderſt iſt klar, daß der Herr einen bleibenden Ritus für die Kirche aller Zeiten anordnen will, in dem die Taufe, wie die Lehre, auf alle Völker bezogen wird. Hieraus folgt denn, daß die Taufe, wie ſie Chriſtus hier anordnet, weſentlich verſchieden iſt von der johanneiſchen Taufe, welche nur eine temporäre Bedeutung hatte. (Vergl. zu Mt. 3, 13.) Das chriſtliche Sacrament der Taufe ſollte kein bloßes βάπτισμα τῆς μετανοίας ſeyn, ſondern das Symbol der mit der äußern Handlung zuſammenfallenden Wiedergeburt. (Vergl. zu Joh. 3, 5.) Deshalb konnte auch, wie Joh. 3, 3. von der Wiedergeburt, ſo in der Parallele (Mr. 16, 16.) die Seligkeit von der Taufe (und dem Glauben, den ſie nothwendig vorausſetzt) abhängig gemacht werden. Zur Andeutung aber, daß es weſentlich auf den innern Vorgang der Wiedergeburt ankommt, die äußere nach der

urſprünglichen Inſtitution mit ihr zuſammenfallende Handlung der Taufe aber unter Umſtänden fehlen kann*), dient die zweite Hälfte des Verſes, in der dem πιστεύσας nur das ἀπιστήσας (ohne ein μὴ βαπτισθείς) entgegengeſtellt wird. Durch die Einführung der Kindertaufe**), welche ſicher nicht apoſtoliſch iſt, aber in der Kirche nothwendig ward, als der rege Fluß der Geiſteskräfte ſich verlor, änderte ſich die Stellung der Taufe; die äußere Handlung trat auf den Standpunkt der johanneiſchen Taufe zurück und erhielt ihre nothwendige innere Ergänzung erſt durch die Confirmation***). Was nun aber den Sinn des: βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, anlangt, ſo leiten Stellen, wie 1. Kor. 1. 13. 19, 2., in welchen von einem Taufen εἰς τὸ ὄνομα Παύλου und εἰς τὸν Μωσῆν die Rede iſt, am beſten auf denſelben hin. Das βαπτίζειν εἰς τινά bezeichnet die Taufe als einen verpflichtenden, ſich Jemandem verbindenden Ritus, und das erhabene Object, dem die Taufe verbindet, iſt eben Vater, Sohn und Geiſt. (Ὄνομα = שֵׁם bezeichnet hier wieder die Weſenheit Gottes ſelbſt.) Der Ungetaufte wird daher gedacht, als ohne weſentliche Verbindung mit Gott (als von Gott los); dieſe ſündliche Scheidung, die zugleich die

*) Ganz richtig erkannte hiernach die alte Kirche auch Ungetaufte, die in den Verfolgungen Chriſtum bekannt hatten und getödtet waren, als wahre Gläubige an; blieben ſolche Bekenner dagegen am Leben, ſo drängte ſie ſelbſt der Gehorſam gegen den Befehl des Herrn, noch die Taufe zu verlangen.

**) Unſere Kirche hat im richtigen Gefühle, daß die Kindertaufe nicht die Wiedergeburt ſelbſt ſeyn kann, verordnet, daß getaufte Kinder vor der Confirmation das Abendmahl nicht genießen, das ihnen ſonſt als Wiedergebornen nicht verſagt werden könnte. Doch aber iſt die Kindertaufe nicht wirkungslos, der heil. Geiſt kann ſchon im Mutterleibe im Kinde wirken (Lc. 1, 41.), aber die Wiedergeburt iſt ohne Bewußtſeyn und perſönliche Aneignung der Gnade nicht denkbar. (Vergl. über die Anwendung der chriſtlichen Taufe bei denen, welche die johanneiſche ſchon empfangen hatten, die Bemerkungen zu Ap. Geſch. 19, 1 ff.)

***) Hiernach darf von der Kindertaufe nicht geſagt werden, daß ſie zur Seligkeit nothwendig ſey, weil der innere Act der Wiedergeburt, der nur im Bewußtſeyn möglich iſt, bei ihr nicht angenommen werden kann. Durch Auguſtinus ward die Verwechslung der johanneiſchen (und der ihr parallel ſtehenden Kindertaufe) mit der ſpecifiſch chriſtlichen in der Kirche zur Herrſchaft gebracht.

Quelle alles äußern und innern Elends für den Menſchen iſt, hebt die Taufe und Wiedergeburt auf. Die göttlichen Kräfte vermählen ſich mit der menſchlichen Seele und ſie ſelbſt wird die Mutter eines höhern himmliſchen Bewußtſeyns *). Bemerkenswerth iſt aber hier, daß der Erlöſer als das Object, dem der Täufling ſich verpflichtet, nicht ſchlechthin Gott nennt, ſondern Vater, Sohn und Geiſt. Es iſt dies die einzige Stelle in den Evangelien, in denen der Herr ſelbſt die drei Perſonen neben einander nennt. Einzeln freilich beſchreibt der Erlöſer in vielen Stellen ſowohl den Sohn, als den h. Geiſt als göttliche Perſönlichkeiten; hier aber erſcheinen ſie auch neben einander und heißen gemeinſchaftlich das erhabene Object, dem die Gläubigen durch die Taufe ſich verpflichten. Die Elemente der Lehre der Trias ſind daher in Chriſti eignen Worten gegeben, und dadurch iſt die wiſſenſchaftliche Bearbeitung des Dogma's als ein nothwendiges Ergebniß der Entwicklung der Kirche zu betrachten. Die fixirte Kirchenlehre iſt im Weſentlichen auch die bibliſche, nur hat der ſymboliſch gemachte Ausdruck Perſon etwas Unbequemes und ſelbſt leicht irre Führendes. Indeß bietet die menſchliche Sprache keinen Ausdruck dar, wodurch die Verbindung der Weſenseinheit mit der Selbſtſtändigkeit des Bewußtſeyns in Vater, Sohn und Geiſt angemeſſener bezeichnet werden könnte, und man kann daher nicht den Kirchenlehrern wegen der Wahl dieſes Ausdrucks Vorwürfe machen, ſondern muß nur die Mangelhaftigkeit der menſchliche Sprache anklagen, welche ſie unfähig macht, die abſolut höchſten Verhältniſſe, die nur der Anſchauung der gereinigten Vernunft ſich rein darſtellen, durch präciſe Begriffe und dieſen entſprechende Wörter adäquat zu bezeichnen. Der Irrthum nämlich, zu dem das Wort Perſon leicht führt, den aber alle tiefern Kirchenlehrer ſtets bekämpft haben (beſonders Auguſtinus in ſeinem tiefſinnigen Werk über die Trias), iſt dieſer. Man denkt

*) In Ullmann's Studien, Jahrg. 1832. H. 2. S. 410 ff. erklärt Dr. Bindſeil in Halle das βαπτίζειν εἰς ὄνομα τοῦ πατρός κ. τ. λ. erſtlich als Ausdruck der Unterwürfigkeit gegen (beſſer Verpflichtung auf) Vater, Sohn und Geiſt; ſodann aber ſoll auch darin die Erhebung zu einer höhern Würde angedeutet ſeyn. Die Formel an ſich bezeichnet aber den letztern Gedanken nicht, wenn derſelbe gleich für das vorliegende Verhältniß ſeine Wahrheit hat.

ſich darnach Vater, Sohn und Geiſt gleichſam local oder mechaniſch außer einander, während ſie in einander ſich lebendig durchdringend, aufzufaſſen ſind. Dieſer Anſicht entgegen iſt es wohlthätig, das Wahre im Sabellianismus hervorzuheben, der dieſe Lebenseinheit richtig erkennt, ohne doch das Falſche an ihm mit aufzunehmen, das in der Verkennung der individuellen Selbſtſtändigkeit des Bewußtſeyns von Vater, Sohn und Geiſt liegt. Zu Mt. 12, 32. (im Comm. Th. I. S. 396.) und zu Joh. 1, 1. deutete ich meine Auffaſſung der Trinität ſchon an, die ich indeß hier zur leichtern Ueberſicht wieder zuſammengefaßt mittheile. Zur Veranſchaulichung der Einheit des Weſens und der Differenz des Bewußtſeyns in Gott haben wir nur ein entſprechendes Analogon in der geiſtigen Natur des Menſchen, dem Ebenbilde Gottes. Wie im Menſchen nicht bloß das geiſtige Seyn, ſondern auch das Wiſſen von dieſem Seyn gegeben iſt, ſo müſſen wir auch im göttlichen Weſen, wenn wir es als einen lebendigen Gott, nicht als todten Begriff auffaſſen wollen, das Seyn und das Wiſſen von dem eignen Seyn ſetzen. Dieſes Wiſſen Gottes von ſich ſelber iſt eben der Sohn; in ihm findet ſich der Vater ſelbſt und durch ihn wirkt er Alles, was er wirkt. Wie aber alle Kräfte des Vaters ſich gleichſam in dem Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt concentriren, ſo kehren ſie auch vom Sohn ewig in den Urgrund des Vaters zurück, und dieſe Rückkehr iſt der heil. Geiſt. Hiernach erklärt ſich der Sprachgebrauch der heil. Schrift, wornach es heißt: „der Vater zieht zum Sohne," aber „der Sohn führt im heil. Geiſt wieder zum Vater zurück." In der Erſcheinung der Wirkſamkeit von Vater, Sohn und Geiſt ſtellt ſich daher eine Steigerung dar. Alle Gotteserkenntniß geht vom Vater, als der abſoluten Macht, aus, durch den Sohn, als die vollkommene Liebe, zum heiligen Geiſt, als die vollendete Heiligkeit. Aber anders aufgefaßt, führt auch gerade der heil. Geiſt wieder zum Vater, ſo daß das Ende wieder in den Anfang geht und ſich in Vater, Sohn und Geiſt das ewige, zeitloſe Seyn Gottes in ſeiner realen innern Fortbewegung darſtellt. Wenn aber hierbei dunkel ſcheint, wie innere Actionen des göttlichen Weſens als ein individuelles Bewußtſeyn aufgefaßt werden können, ſo erklärt ſich dies daraus, daß die Thätigkeiten des abſoluten Geiſtes ſeiner Natur nach lauter Leben, Seyn und Bewußtſeyn

ſind; wollte man aber freilich den Begriff des *Individuellen* ſo faſſen, daß es das in ſich abgeſchloſſene, von andern ausgeſchiedene geiſtige Leben ſey, ſo wäre eben das auch das Irrige, wie ſchon erinnert wurde, und die Schrift zeigt in ihrer ganzen Ausdrucksweiſe, daß ſie Sohn und Geiſt *nicht in ſolchem Sinn* als Perſonen auffaßt. Der Sohn erſcheint nämlich zwar in der Perſon Jeſu individualiſirt, aber durch die Wiedergeburt ſtrebt er, die ganze Menſchheit in ſich und ſeine Natur zu verwandeln, weshalb auch die ganze Kirche ſchlechthin Chriſtus heißt (1 Kor. 12, 12.), und der heil. Geiſt erſcheint ausgegoſſen in alle Herzen der Gläubigen, wie der Vater, der im ganzen Univerſum der Allgegenwärtige iſt. Wie daher das Bewußtſeyn Gottes an ſich nur als ein allumfaſſendes gedacht werden kann, ſo iſt auch der Begriff *Perſon* nach dem Sinn der Lehre der Trias in umfaſſendem Sinn zu nehmen, wodurch dann ein großer Theil aller der Schwierigkeiten, welche man von jeher in dieſer Lehre gefunden hat, beſeitigt wird. Außerdem kommt aber bei dieſer wichtigen Stelle noch eine andere Frage zur Sprache, *ob nämlich der Herr in den angeführten Worten eine beſtimmte Formel der Taufe habe geben wollen, oder nicht?* Man würde auf dieſe Unterſuchung nicht gekommen ſeyn, wenn die andern Schriften des N. T. zeigten, daß man dieſelben Worte bei der Ausübung der Taufe gebraucht hätte; ſtatt deſſen finden wir aber, daß, ſo oft auch in der Apoſtelgeſchichte von der Taufe die Rede iſt, ſie nur εἰς τὸ ὄνομα, oder ἐπί, ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ oder Χριστοῦ vollzogen wird *). Zuerſt iſt aber an keiner Stelle der Taufact ſelbſt ſo *beſchrieben*, ſondern es wird die Taufe nur in genannter Art *bezeichnet*. Deshalb kann ſich aus dem Gebrauch jener Phraſen nicht ſchließen laſſen, daß die ausführliche Formel unſerer Stelle nicht gebraucht ſey; dieſelben können bloß die Taufe als eine *chriſtliche* bezeichnen ſollen, im Gegenſatz gegen die Taufe des Johannes. Dazu kommt, daß ſich allerdings einige Stellen finden (Ap. Geſch. 19, 2. vergl. mit

*) *Teller* wollte ſogar aus dieſem Umſtande und dem Fehlen der Taufformel bei Mr. auf die Unächtheit der Stelle im Mt. ſchließen; eine Annahme, die durchaus nichts für ſich hat und bloß aus der Polemik gegen die Trinitätslehre hervorging.

V. 5. Tit. 3, 4 ff.), in denen der Sohn und der heil. Geiſt ſo mit der Taufe in Verbindung geſetzt werden, daß eine Beziehung auf die Formel, welche man bei der Taufe anwendete, immer ſehr wahrſcheinlich bleibt. Zumal da auch die älteſten chriſtlichen Schriftſteller (z. B. Juſtinus M.) die Worte unſerer Stelle als die Taufformel anführen. (Vergl. Justin M. apol. I. p. 93. In meinen Monum. hist. eccl. Vol. II. p. 167.) Wie bei der Einſetzung des heil. Abendmahls, ſo wird alſo auch bei der Taufe der Erlöſer ohne Zweifel diejenigen Worte gebraucht haben, welche die zweckmäßigſten zur Bezeichnung des geiſtigen Characters der Handlung waren, worin denn die Verpflichtung für die Kirche liegt, ſie als Formel bei der Ausübung des Sacraments feſtzuhalten. Indeß bewegte ſich die alte Kirche in allem Aeußern mit Recht ſehr frei, und daher mag es wohl auch vorgekommen ſeyn, daß man in einzelnen Fällen bloß auf den Namen Jeſu taufte. Daß dies der Fall war, zeigen die ſpätern Streitigkeiten, die Cyprian über die Ketzertaufe führte. (Vergl. Cypriani epist. 73. In meinen Monum. hist. eccl. Vol. II. p. 118. not.) Eine ſolche Taufe, bloß auf den Namen Jeſu vollzogen, war aber nicht weniger gültig, als die mit der vollſtändigen Formel geſchehene; weil Chriſtus eben ſo ſehr den Vater, als den Geiſt vorausſetzt, nicht aber umgekehrt der Vater auch den Sohn. Moderne Phraſen daher, „taufen auf die ewige Urliebe,“ ſind als unchriſtlich abzuweiſen; ſie paſſen höchſtens für das A. T. Den Befehl an die kleine Schaar der Seinen, der ganzen Welt ein neues Leben mitzutheilen, ſtützt nun ſchließlich der Erlöſer auf die Verheißung ſeines allmächtigen Beiſtandes, der ihnen niemals fehlen ſollte. (Die συντέλεια τοῦ αἰῶνος iſt hier wieder nur von der Zeit zu verſtehen, da die Aufrichtung der βασιλεία τοῦ Θεοῦ eintritt, denn nur bis zu dieſer dauert die Zeit des Kampfes, welche die Hülfe Chriſti nöthig macht; in dem Reiche Gottes findet die Gegenwart des Herrn zwar auch ſtatt, aber ſie iſt dann bloß als Quelle der Seligkeit, nicht als Schutz in Gefahren gewährend aufzufaſſen. Vergl. hierüber zu Mt. 24, 3. Im Comm. Th. I. S. 868.) Mr. 16, 17. 18. beſchreibt die hülfreiche Gegenwart Chriſti während der Zeit des Kampfes ſpecialiſirt, indem er die σημεῖα nennt, die die Jünger durch ſeine

Kraft erfahren würden *). Von dem Austreiben der Dämonen und dem Heilen der Kranken finden ſich in der Apoſtelgeſchichte Beiſpiele genug, auch vom Berühren der Schlangen findet ſich bekanntlich (Ap. Geſch. 28, 3.) eine Geſchichte. Ganz ohne Beiſpiel iſt dagegen das Trinken von ſchädlichen Giften (θανάσιμον sc. φάρμακον), und eben darin liegt ein Beweis der Urſprünglichkeit dieſer Stelle, wie ſchon erinnert wurde **). Ueber das γλώσσαις λαλεῖν vergl. zu Ap. Geſch. 2, 4. das Nähere. Der Zuſatz καιναῖς γλ. λ. findet ſich nur hier. Derſelbe hat für alle Hypotheſen etwas Schwieriges, indem weder die Sprachen, noch die Gloſſen im eigentlichen Sinn neu waren, es aber immer etwas Hartes behält, καιναῖς ſchlechthin gleich mit ἑτέραις (Ap. Geſch. 2, 4.) zu nehmen. Vielleicht iſt am einfachſten nach 1 Kor. 13, 1. anzunehmen, daß man das Reden des γλώσσῃ λαλῶν bisweilen als eine Engelſprache betrachtete und deshalb ſie eine neue Sprache nannte.

Joh. 20, 30. 31. Vergleicht man noch den Schluß des vierten Evangeliums, des Johannes, mit dem Anfang deſſelben Werks, ſo rundet ſich daſſelbe trefflich ab. Schön ſchließt Joh. mit der Geſchichte vom Thomas und dem Wort: μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες, denn darin lag indirect die kräftigſte Mahnung an die Leſer, auch ohne mit leiblichen Augen den Herrn geſchaut zu haben, der Verkündigung von dem zu glauben, der voller Gnade und Wahrheit wandelte. Und dieſen Glauben zu wecken, davon zu überzeugen, daß Jeſus, der Meſſias, ſey der wahre Sohn Gottes, das war die ganze große Aufgabe des Johannes, indem der Logos, der die ζωή iſt (1, 4.), die ζωή durch den Glauben an ihn mittheilt und der Jünger der Liebe eben dieſes ſelige Leben ſeinen Leſern zugänglich machen wollte. Um indeß ſeinen Leſern den Blick in das unendlich reiche Leben Chriſti auch für die

*) Auch dieſe Stelle hat man für unächt halten wollen, aber die kritiſchen Autoritäten, wie ihr Inhalt, ſprechen laut für die Aechtheit. Namentlich würde die Erwähnung des Trinkens von ſchädlichen Subſtanzen ſicher nicht aufgenommen ſeyn, wenn die Stelle von einem Interpolator herrührte, weil ſich davon kein begründetes Beiſpiel anführen läßt.

**) In einer apokryphiſchen Schrift wird erzählt, Johannes habe Gift ohne Schaden getrunken (Fabricii cod. apocr. Vol. II. p. 575. seqq.), vielleicht aber ward die Legende eben in Folge dieſer Stelle im Mr. erdichtet.

Folge offen zu erhalten, deutet Joh. an, er habe nicht Alles erzählt, ſondern nur Vieles, ſo daß alſo ihrer Forſchung, wenn ſie durch das Leſen des Vorliegenden geweckt war, noch Manches überlaſſen blieb. (Dem Zuſammenhange nach kann σημεῖα, wie Kuinoel und Lücke ganz richtig annehmen, nur auf die Erſcheinungen des Auferſtandenen gehen. Tholuck will wegen des Schlußverſes [V. 31.] den Ausdruck auf alle früher erzählten Wunderthaten beziehen, allein richtiger nimmt man an, daß V. 30. ſich unmittelbar an das zuletzt Vorhergehende anreiht und dann der Schlußſatz folgt, ſo daß der Zuſammenhang dieſer iſt: „es ließe ſich von den Erſcheinungen des Herrn noch Vieles erzählen, aber das Gegebene [dieſes und das Frühere] reicht hin, den Glauben an ihn zu begründen.") Vers 31. ſpricht nun den Hauptzweck des Evangeliums unumwunden aus, wie ſchon oben (S. 15.) bemerkt ward. Nur war ſeine Darſtellung, daß Chriſtus der Sohn Gottes ſey, für eine beſtimmte Richtung in der älteſten Kirche zunächſt berechnet, ohne indeß ihre allgemeine Beziehung zu verlieren. Mit dieſer Angabe ſeines Zwecks ſchließt Johannes paſſend ſein Werk, um dadurch in dem Leſer das Bewußtſeyn über ſeine Verpflichtung zu erwecken, welche die Kunde von der Erſcheinung des Verheißenen ihm auferlegte.

§. 4. Anhang des Evangeliums Johannis.

(Joh. 21, 1 — 25.)

Daß das letzte Capitel des johanneiſchen Evangeliums einen Nachtrag zu dem Ganzen der Schrift bildet, iſt ſo klar und jetzt ſo allgemein anerkannt, daß es keines weitern Beweiſes bedarf *). Darüber aber hat man ſich noch nicht ganz vereinigen können, wer als Verfaſſer dieſes Nachtrages anzuſehen ſeyn mögte. Indeß dürfte ſich mehr und mehr das Ergebniß als das allein haltbare Reſultat aller darüber angeſtellten Forſchungen empfehlen, daß nur die beiden letzten Verſe nicht johanneiſch ſind, der übrige Theil des Capitels aber nach Vollendung des Ganzen vom Verfaſſer ſelbſt hinzugefügt ward. So ſpricht ſich namentlich auch

*) Vergleiche über die Aechtheit des Schlußcapitels des Johannes beſonders Guerike's Beiträge B. I. S. 67 ff.

Tholuck aus. Diejenigen Gelehrten nämlich (unter denen Schott und Lücke obenan ſtehen), welche die Aechtheit des ganzen Capitels leugnen (ſie mögen nun eine beſtimmte Perſönlichkeit, wie z. B. den Presbyter Johannes, oder, was jedenfalls beſſer iſt, einen Unbekannten als Verfaſſer annehmen, oder gar, wie Grotius wollte, die epheſiniſche Gemeine als Urheber deſſelben anſehen), entlehnen ihre wichtigſten Gründe für dieſe Anſicht bloß aus den letzten Verſen. Die unnatürliche Hyperbel (V. 25.) paßt gar nicht zu dem johanneiſchen Geiſte, aus dem das ſchönſte Ebenmaaß in den Ausdrücken hervorging, und eben ſo wenig ſtimmt der Plural *οἴδαμεν* (V. 24.) zu dem Anfang der Rede: *οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα.* Von dem größern Theil des Capitels haben Kuinoel und Weber am beſten nachgewieſen, daß keine hinlänglichen Gründe zur Verwerfung deſſelben vorhanden ſind, indem alle Handſchriften ihn haben, alle Ideen johanneiſch ſind und ſelbſt die Sprache keine erheblichen Differenzen bietet. Es könnten daher nur vom Inhalt des Capitels aus Einwürfe wider daſſelbe gemacht werden. Dieſer Inhalt hat allerdings manches Auffallende, und jedenfalls entſteht uns daher die Frage, was wohl den Johannes vermogt haben kann, eben dieſe Nachrichten noch ſeinem Evangelium hinzuzufügen, nachdem er es ſchon abgeſchloſſen hatte; aus dem Inhalt aber auf die Aechtheit zu ſchließen, iſt immer ein bedenkliches Verfahren, es ſey denn in demſelben etwas durchaus von Sinn und Geiſt des angeblichen Verfaſſers Abweichendes. Dergleichen läßt ſich nun hier nicht gerade nachweiſen, es ſcheint nur der Inhalt in Vergleich mit den frühern Mittheilungen des Evangeliſten dürftig und bedeutungslos. Mindeſtens würde dies von der erſten Hälfte der Relation, ſo lange man ſie bloß äußerlich auffaßt, gelten müſſen, da ein glücklicher Fiſchfang das Einzige iſt, was ſie berichtet; in der zweiten bietet ſich dagegen ein Moment an, das den Evangeliſten wohl veranlaſſen konnte, es in einem beſondern Nachtrage zu berühren, nämlich ein Gerücht über die Erlebung der Zukunft des Herrn durch ihn. Aber kam es dem Johannes bloß hierauf an, wozu denn die ſo lange, bedeutungsloſe Einleitung von den Vorgängen am See Genezareth? Auf dieſe Frage werden die Vertheidiger der Aechtheit des Capitels immer keine ganz zufriedenſtellende Antwort ertheilen können, ſo lange

ſie ſich gegen eine Auffaſſungsweiſe dieſer Vorgänge ſträuben, welche ſchon von den geiſtreichſten Kirchenvätern *) geltend gemacht iſt, und die in dieſen Abſchnitten der evangeliſchen Geſchichte die unverkennbarſten Empfehlungen aus der Erzählung ſelbſt empfängt, — die ſymboliſche **). In der ganzen zweiten Hälfte des Capitels nämlich herrſcht das Symboliſche offenbar ſchon vor, indem das Gürten, das Ausſtrecken der Hände, das Folgen und Bleiben auf keinen Fall bloß äußerlich verſtanden werden kann. Sehr einfach iſt daher, denſelben Charakter auch auf die erſte Hälfte auszudehnen, auf deren Inhalt derſelbe um ſo leichter An-

*) Ich führe Auguſtin's Worte hier an, der im Weſentlichen die Stelle richtig erklärt, wenn er auch in der Deutung des Einzelnen etwas zu weit geht. Er bezieht den Fiſchfang auf die zu erwartende geiſtliche Wirkſamkeit Petri, ſtellt aber nun den Fiſchgang hier mit der analogen Erzählung Lc. 5. zuſammen und erklärt ſich darüber folgendermaßen. Hoc loco qualiter in seculi fine futura sit ecclesia dominus significat, alia piscatione significavit qualiter nunc sit. Quod autem illud fecit in initio praedicationis suae, hoc vero post resurrectionem suam, hinc ostendit illam capturam piscium, bonos et malos significare, quos nunc habet ecclesia; istam vero tantummodo bonos, quos habebit in aeternum, completa in fine hujus seculi resurrectione mortuorum. Denique ibi Jesus, non sicut hic in littore stabat, quando iussit pisces capi; sed adscendens in unam navim, quae erat Simonis, rogavit eum, ut a terra reduceret pusillum et in ea sedens docebat turbas, ut cessavit autem loqui, dixit ad Simonem: „duc in altum et laxate retia vestra in capturam.“ Et illic quod captum est piscium in naviculis fuit, non sicut hic rete extraxerunt in terram. His signis et si qua alia potuerint reperiri, ibi ecclesia in hoc seculo, hic vero in fine seculi figurata est; ideo illud ante, hoc autem post resurrectionem domini factum est, quia ibi nos Christus significavit vocatos, hic resuscitatos. Ibi retia non mittuntur in dexteram, ne solos significent bonos, nec in sinistram, ne solos malos, sed indifferenter: „laxate, inquit, retia vestra in capturam,“ ut permixtos intelligamus bonos et malos. Hic autem inquit: „mittite in dexteram navigii rete,“ ut significaret eos, qui stabant ad dexteram, solos bonos. Ibi rete propter significanda schismata rumpebatur, hic vero quoniam tunc jam in illa summa pace sanctorum nulla erant schismata, pertinuit ad evangelistam dicere: „et cum tanti essent, non est scissum rete,“ tanquam illud respiceret ubi scissum est et in illius mali comparatione commendaret hoc bonum. (Cf. Opera Augustini edit. Benedict. Vol. III. p. 591 sq.)

**) Vergl. über die ſymboliſchen Handlungen Chriſti im Allgemeinen im Comm. Th. I. S. 769 ff.

wendung gewinnen darf, da ſchon anderswo (Lc. 5, 4 ff.) die eignen Worte Chriſti dieſelbe Auffaſſung eines ganz ähnlichen Factums rechtfertigen. (Vergl. darüber die ausführliche Erörterung im Comm. Th. I. S. 269 ff.)

Joh. 21, 1—6. Die beiden Schlußverſe des Evangeliums (20, 30. 31.) werden ignorirt und die folgende Erzählung unmittelbar an die letzte Erſcheinung Chriſti angeknüpft durch das μετὰ ταῦτα. (Vergl. 21, 14.) Daß die Jünger nach der folgenden Darſtellung ihrem irdiſchen Beruf nachgehen, verliert ſein Auffallendes, wenn man erwägt, daß ja Paulus fortwährend bei ſeinem Apoſtelberuf ſein Handwerk ausübte. — Jeſus erſchien auch hier wieder plötzlich; ohne daß die Jünger ſeine Annäherung bemerkt hatten, ſtand er da. (V. 4. ſteht εἰς nicht für ἐν, vielmehr iſt bei dem ἔστη nur die vorhergängige Bewegung zu ergänzen. — Προσφάγιον = dem gewöhnlichen ὄψον, Zukoſt, was man zum Brode ißt.)

7—14. An dem geſegneten Fiſchzuge erkannte der geliebte Jünger die gnadenreiche Gegenwart des Herrn, und der erregbare Petrus eilt ſogleich ſchwimmend zu ihm. (Γυμνός heißt hier der bloß mit dem Untergewande bekleidete; er nahm daher noch ein Obergewand um, vermuthlich um am Ufer vollſtändig bekleidet zu erſcheinen. Fälſchlich hat man ἐπενδύτης vom Unterkleide verſtehen wollen, es hieß' ὑποδύτης, worauf auch ſchon die Etymologie leitet.) Auffallend iſt im Verfolg der Erzählung (V. 9.), daß, als die Jünger mit dem Schiff ans Ufer kommen, ſie Kohlen finden, Zukoſt (ὀψάριον, hier auf den Kohlen geröſtete Fiſche) und Brod. Man hat ſich zum Theil auf abenteuerliche Meinungen bei der Erklärung dieſer Erzählung verloren (z. B., daß alles dieſes aus nichts erſchaffen ſey!), die keiner beſondern Wiederlegung bedürfen; aber ſo wie die Erzählung daſteht, iſt dieſelbe doch auch ſonderbar, ſelbſt wenn man, was das Einfachſte ſcheint, vorausſetzt, daß der Herr dies Alles hatte am Ufer zubereiten laſſen. Man fragt nemlich, wozu doch das? Für den Auferſtandenen war ja ein Mahl eben ſo wenig Bedürfniß, als für die Jünger, welche ihre Wohnungen nahe hatten; und hinderte nicht dieſes Aeußere die kräftige Wirkung fürs Innere, die Jeſus doch ſicher durch ſeine Erſcheinung beabſichtigte? Dieſe Fragen beantwortet allein die Anſicht des Vorgangs als einer

ſymboliſchen Handlung, die nur für uns Abendländer etwas Fremdes hat, im Morgenlande aber eine gewöhnliche Weiſe des Unterrichts iſt und für alle begrifflich minder Entwickelte etwas ſehr Eindringliches zu haben pflegt. Wie nemlich der Fiſchzug alle Jünger (und namentlich Petrus) an die erſte Berufung mahnen ſollte und ihnen ſegensreichen Erfolg ihrer Wirkſamkeit verhieß; ſo deutete das Mahl, das der Erlöſer ihnen hier bereitet hatte nach vollendeter Arbeit, auf das ſelige Mahl, das der Herr den Seinen mit Abraham, Iſaak und Jakob bereitet im Reiche Gottes*). So bekommt die Handlung ſelbſt Sinn und Bedeutung und der Zuſammenhang des Folgenden mit derſelben wird anſchaulich. (Die Bemerkung, daß Jeſus zum dritten Mal erſchien, iſt richtig, wenn man ſie bloß auf die Erſcheinungen bezieht, welche mehrern Jüngern zu Theil wurden.)

15—17. Nach der gegebenen Auffaſſung reiht ſich denn trefflich das Folgende an die erſte Hälfte der Erzählung an, ſo daß dieſelbe ein Ganzes bildet. Nachdem nemlich prophetiſch dem Apoſtel der Blick geöffnet war in die Größe ſeiner künftigen Wirkſamkeit, leitet ihn der Herr nun hin auf die Bedingungen ſolcher Wirkſamkeit. Liebe zu Chriſtus und willenloſe Hingabe ſind die unerläßlichen Erforderniſſe derſelben. Daß die dreifache Frage des Herrn eine Beziehung hatte auf die dreifache Verleugnung Petri, liegt zu nahe, als daß es verkannt werden könnte. Wenn aber Tholuck äußert, der Herr habe ſich wohl nach ausgelaſſenen Zwiſchengeſprächen mit den andern Jüngern erſt mit der zweiten und dann mit der dritten Frage an Petrus gewandt, ſo beruht das ſicher auf einem Mißverſtändniß. Denn gerade das unmittelbare Wiederholen der Fragen dicht hinter einander bringt den mächtigen Eindruck hervor, der von Chriſto hierbei beabſichtigt wurde. Anfänglich bleibt nemlich Petrus ganz ruhig und beruft ſich auf das Wiſſen des Herrn ſelbſt, aber bei der letzten Frage fühlt er, daß Jeſus damit eine heilſame Demüthi-

*) Auguſtinus (a. a. O. S. 594.) faßt die Stelle ſo auf, daß er in dem Mahl zugleich eine Beziehung aufs Abendmahl findet, indem er ſagt: piscis assus, Christus est passus; ipse est panis, qui de coelo descendit; huic incorporatur ecclesia ad participandam beatitudinem sempiternam.

gung bezwecke, und wird betrübt. Doch aber konnte er ſich mit innerer Wahrheit auf ſeine Liebe berufen, und deshalb verſiegelte denn der Herr auch den ſeligen Auftrag: βόσκε τὰ πρόβατά μου. Aber es iſt noch ein zweiter Umſtand, den mir Tholuck in der Erklärung dieſer Stelle verfehlt zu haben ſcheint; er will nemlich, daß das Wort: ἀγαπᾷς με πλεῖον τούτων (V. 15.), ſich auf Mt. 26, 33. zurückbeziehe, wo Petrus geſagt hatte: wenn ſich Alle an dir ärgern, ſo ich nicht; Chriſtus habe ihm nemlich darthun wollen, daß er ſich irre über ſich ſelbſt. Allein ſchon zu Mt. 16, 19. (im Comm. Th. I. S. 513. vergl. mit Th. II. S. 4.) ward bemerkt, daß Petrus in der That eine geiſtige Prävalenz vor den andern Jüngern hatte, in Beziehung auf die nach außen hin wirkende Kraft; es konnte daher mit vollem Recht von ihm geſagt werden, er liebte ſtärker als Alle, und daß der Erlöſer das nicht läugnen wollte, geht klar daraus hervor, daß er ihn, ohne daß Petrus etwa geſagt hatte, „ich liebe dich weit weniger als die Andern, da ich dich verleugnen konnte," doch zum Hirten ſeiner Schafe einſetzte. Der Zweck Jeſu war daher nicht, dem Petrus zu zeigen, er habe keine Liebe, denn er hatte ſie wirklich, ja er hatte ſie auch da, als er den Erlöſer verleugnete, er hätte ſich ſonſt nicht ſo ſchnell wieder zum Glauben emporrichten können, als die Wogen der Finſterniß über ſein Haupt giengen. Der Zweck der Fragen war vielmehr allein der, den Apoſtel in die vollkommene Armuth und Löſung von ſich ſelbſt zu führen. Dieſe beſtehen aber nicht darin, daß man ſagt, man habe keine Liebe, wenn man ſie hat, das wäre Bewußtloſigkeit oder falſche Demuth, ſondern ſie offenbart ſich ſo, daß der Menſch Alles, was er in ſich gewahrt an Wirkungen der Gnade, nicht ſich ſelber als feſte, unverlierbare Beſitzthümer zuſchreibt, ſondern als flüchtige Geſchenke anſieht, die der Herr, der ſie gegeben, ſobald er will, wieder nehmen kann. So bleibt die Seele demüthig und klein, auch unter allem Schmuck der göttlichen Gnade; ſie nimmt denſelben nie als Eigenthum in Beſitz. Das hatte aber Petrus gethan! Der Brand der Liebe in der Fülle des Geiſtes, der ihn beſeelte, übernahm ihn, er wähnte ſich ſtark wie ein Held; aber als die Kraftfülle wich, verläugnete er vor eingebildeten Gefahren. Wenn endlich die katholiſche Kirche dieſe Stelle auf den Primat des Pabſtes bezieht, ſo gilt davon das ſchon zu

Mt. 16, 19. Bemerkte. Was dem Petrus hier als Repräſentanten der Apoſtel geſagt iſt, das geht auf ſie Alle; aber freilich als ſolcher Repräſentant wird Petrus in der That aufgefaßt, das darf nicht geläugnet werden*). Daß aber in ſolcher Repräſentation eine höhere Machtvollkommenheit oder Nachfolge liege, iſt eben ſo unerweislich und unwahrſcheinlich, als daß überall der Körper der Zwölfe nach ihrem Tode ſich fortgepflanzt hätte.

18. 19. An die Verheißung, durch welche der Erlöſer dem Petrus das Hirtenamt über die Gläubigen vertraut, reiht ſich nun eine ernſte Erinnerung über das Ende ſeiner irdiſchen Wallfahrt. Obgleich er groß ſeyn wird im Reiche Gottes, wird doch ſein Ausgang ſchwer und dem natürlichen Willen widerſtrebend ſeyn. Die bildlichen Worte, in denen dies ausgedrückt iſt, würden noch weit mehr der Willkühr der Ausleger Preis gegeben ſeyn, als jetzt der Fall war, wenn nicht der Evangeliſt ſelbſt die Erklärung hinzugefügt hätte. Nach der Tradition ſtarb Petrus am Kreuze (Euseb. H. E. II. 25.), und auch die älteſten Kirchenlehrer verſtanden die Worte vom Kreuzigen**). Erſt in neuerer Zeit glaubte man es bloß von der Gefangennahme verſtehen zu dürfen, weil von der Kreuzigung verſtanden, das Gürten vor dem Ausſtrecken der Hände hätte ſtehen müſſen. Eine paſſende Parallele dazu bildet Ap. Geſch. 21, 11., wo der Prophet Agabus den Paulus mit ſeinem (Pauli) Gürtel bindet an Händen und Füßen, zum Zeichen ſeiner Gefangenſchaft. Allein mit Recht erinnert man, daß die Stelle, wie alle prophetiſche Andeutungen, kurz und dunkel iſt; es bleibt daher unbeſtimmt, ob das ζωννύειν auf das Binden der Hände bei der Gefangennahme, oder auf das Anbinden ans Kreuz geht. Es iſt inzwiſchen hinreichend, daß die gewählten Ausdrücke darauf bezogen werden konnten, und deshalb mogte eben auch dem Johannes die genauere Beziehung der Worte wohl erſt dann aufgehen, als er von dem Märtyrertode

*) So ſagt auch Chryſoſtomus, der von keinem Primat etwas wußte, zu dieſer Stelle: ὁ Πέτρος τὴν προστασίαν ἐνεπιστεύθη τῶν ἀδελφῶν. Cyprian erkannte eben ſo den Petrus als Repräſentanten, übertrug dieſen Charakter aber ſchon auf den Biſchof von Rom. (Vergl. Cypr. ep. 55. in meinen monum. Vol. II. p. 50.)

**) Tertull. Scorpiace cap. 15. tunc. Petrus ab altero vincitur cum cruci adstringitur.

des Petrus gehört hatte. Nicht bloß auf das Ausſtrecken der Hände und das Binden kommt es nun aber bei dieſer Stelle an, ſondern auch auf den Gegenſatz des Jung- und des Altſeyns. Die Erwähnung des Jungſeyns wird gemeiniglich ganz ignorirt, man ſieht darin nur den bedeutungsloſen Gegenſatz vom Tode im hohen Alter. Es iſt aber klar, daß man nicht die eine Hälfte allein bildlich nehmen kann und die andere bloß eigentlich; ſondern beide müſſen eigentlich und beide bildlich genommen werden. Zunächſt demnach beſagt die Stelle nichts, als daß der Menſch in der Jugend frei waltet und ſchaltet mit ſeinen Kräften, im Alter ſich aber durch ſeine Schwäche vielfach gebunden fühlt und fremder Hülfe bedarf. Dieſe beiden Hälften haben nun ihre Bedeutung; ſie gehen nemlich auf Jugend und Alter im geiſtigen Leben (1 Joh. 2, 13. 14). In der Fülle der geiſtigen Kraft waltete Petrus friſch und kräftig, wie ihm gut dünkte, im Alter aber ward er vielfach gehemmt, hart verfolgt und genöthigt, wider Willen da und dort thätig zu werden. Dieſe Führungen hatten einen pädagogiſchen Zweck; ſie ſollten den Jünger willenlos machen, aller Eigenheit entkleiden. Die Spitze dieſer Uebungen war der Kreuzestod Petri ſelbſt, bei dem ſich das buchſtäblich erfüllte, was ſchon lange in allgemeinerm Sinn für ihn gegolten hatte.

20 — 23. An dieſes eine Wort des Herrn zum Petrus reiht ſich ein anderes, das durch die damit in Verbindung ſtehenden Erklärungen des Evangeliſten etwas ſehr Räthſelhaftes bekommt. Der Erlöſer ſpricht nemlich zum Petrus: folge mir nach! Daß dies Wort mit einer Handlung begleitet war, ſcheint klar das Folgende anzudeuten. Chriſtus ging weg, Petrus folgte ihm, und auf dem Wege blickt er ſich um und ſieht, Johannes kommt auch nach. Dies veranlaßt ihn zu der Frage: κύριε, οὗτος δὲ τί; Der Grund, weshalb hierbei der Evangeliſt ſeine Perſon ſo ausführlich beſchreibt, liegt ganz nahe. Er erinnert an das letzte Mahl Chriſti (13, 25.), bei dem Johannes dem Herrn näher ſtand als Petrus. Dieſer wagte ihm dort nicht unmittelbar zu fragen, ſondern richtete die Frage durch Joh. an Chriſtum. Nun ſchien das Verhältniß umgekehrt; Petrus ſchien der Nähere zu ſeyn und den Joh. gleichſam verdrängt zu haben. Dieſer Zuſatz war demnach hier ſehr wichtig, um das Verhältniß des Joh. und

Petrus zu Chriſtus anſchaulich zu machen. Auf die gleichſam eiferſüchtig, oder wenigſtens beſorglich klingende Frage des Petrus antwortete nun Jeſus: ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν, ἕως ἔρχομαι, τί πρός σε; σὺ ἀκολούθει μοι. Das μένειν verſtanden nun hier viele der Zeitgenoſſen des Johannes von dem Bleiben im irdiſchen Leben; dieſe Erklärung verwirft aber der Evangeliſt und wiederholt dann nur, ohne eine nähere Beſtimmung hinzuzufügen, die eben angeführten Worte. Fragen wir nun, wie dieſe Stelle zu verſtehen ſeyn dürfte, ſo wollen wir zunächſt die Worte ganz äußerlich faſſen und verſuchen, wie ſie ſich da verſtehen laſſen. Setzen wir, Jeſus wollte dem Petrus etwas allein ſagen und forderte ihn deshalb auf, ihm zu folgen. Joh., der dies nicht wiſſen mogte, folgt dem Petrus, und dieſer ruft daher Chriſto zu: Herr, was ſoll dieſer? Paßt denn das Wort Chriſti: ἐὰν αὐτὸν θέλω κ. τ. λ.? In keiner Weiſe; es ſind nemlich nur zwei Fälle denkbar; entweder war es Chriſto recht, daß Joh. mitging, und er wollte Petrus tadeln, dann hätte die Rede lauten müſſen, laß ihn ruhig mitkommen, oder er kann hören, was wir reden, oder dergl. Oder er tadelte das unzeitige Nacheilen des Joh., dann hätte die Rede lauten müſſen: folge nicht, bleibe da! Man ſieht in keiner Weiſe, wie Chriſtus ſoll auf das μένειν gekommen ſeyn, da der Jünger nicht blieb, ſondern ging; und überdies bleibt das ἕως ἔρχομαι bei dieſer Auffaſſung ganz unverſtändlich. Denn faßt man es im nächſten einfachen Sinn: „bis ich wiederkomme,“ nemlich von dem Beſeitegehen mit Petrus zurückkehre, ſo wäre das ja nicht gegen Petrus, ſondern für ihn; er wollte ja eben, daß Joh. nicht nachkäme, und doch ſieht das Wort als ſtrafend für den Petrus aus. Ueberdies wäre, ganz abgeſehen von der Schwierigkeit des Verſtandes der Worte an ſich, unerklärlich wie von einem ſolchen ganz äußerlichen Vorgange ein ſolches Gerücht hätte entſtehen können, das, wenn es auch falſch war, doch irgend einen Entſtehungsgrund gehabt haben muß. Wir müſſen alſo ſagen, die rein äußerliche Auffaſſung der Begebenheit iſt unausführbar, und alle diejenigen, welche ſie verſuchten, mußten Willkührlichkeiten anwenden. Sie faßten nemlich das μένειν entweder als „mit mir ſeyn, bei mir bleiben,“ allein dann hat das ἕως ἔρχομαι gar keinen Sinn; vom Widerkehren ſpricht man nur zu dem, bei dem man nicht iſt, hier aber wäre nach der Vor-

ausſetzung Petrus und Joh. bei dem Herrn geweſen; wozu da dieſer Zuſatz? Oder man ergänzt bei μένειν das ὧδε, „wenn ich will, daß Joh. hier bleiben ſoll," aber es war ja eben der Wunſch des Petrus, daß er nicht mitginge, die Rede wäre alſo im Sinn des Petrus geſprochen, was für ſie nicht paßt. Wollte man endlich ſagen, es ſey der Nachdruck auf das θέλω zu legen, „ich kann befehlen, daß er bleibe — und daß er mitkomme, du haſt hier nicht zu reden," ſo wäre, da nicht ἐγὼ θέλω geſchrieben ſteht, dieſe Ergänzung doch etwas zu ſtark, als daß ſich Jemand wird überreden laſſen, Joh. habe dieſelbe ſeinen Leſern zugemuthet; zumal da es ihm hier vor Allem darum zu thun ſeyn mußte, verſtanden zu werden, weil er eine falſche Interpretation der Worte widerlegen wollte. Die ganze dunkle Stelle wird aber klar und licht, wenn man, wie ſchon angedeutet ward, hier eine ſymboliſche Handlung findet, auf welche auch das Gürten (V. 18.) hinleitet. Der Herr wollte dem Petrus noch genauer und tiefer den Weg andeuten, den er hienieden zu wandeln hätte; es war der Weg der Nachfolge und des Nachtragens des Kreuzes im harten Kampf mit der Welt. Symboliſch bildete Jeſus denſelben vor durch einige Schritte, die er that, die den Petrus veranlaßten, ſich ihm wieder zu nähern. Das Auffallende, was darin für die Vorſtellung liegen könnte, wird aufgehoben, wenn man ſich lebendig die Scene vergegenwärtigt. Was jetzt im todten Buchſtaben kalt und trocken vor uns liegt, ward in der Wirklichkeit belebt durch die ſeelenvolle Ausdrucksweiſe des Erlöſers. Indem er hier die letzten Aufſchlüſſe über ſein Geſchick dem Jünger mittheilte, commentirte gleichſam ſein Blick, ſein Weſen die äußere Handlung, welche er vollzog. Wir müſſen daher auch annehmen, daß der Jünger Alles wohl verſtand, ohne welche Annahme ja ohnehin der ganze Act bedeutungslos geweſen wäre. Das nun vorausgeſetzt, ergibt ſich für das Folgende dieſer höchſt paſſende Sinn. Petrus, etwas gebeugt durch die Ausſicht auf den ſchweren Weg, den er zu wandeln hatte, fragt, als er Joh. an ſie herantreten ſieht: „Herr, wie wird es denn dieſem ergehen?" Weil dieſe Frage aus nicht ganz reiner Geſinnung kam, nemlich aus einem gewiſſen neidiſchen Blick auf das mildere Geſchick des Joh., ſo gewinnt die Rede Chriſti einen etwas ſtrafenden Charakter. Jeſus erklärt ihm: „ſein (Petri) Theil ſey die Nachfolge, er ſolle nicht auf Andere

blicken, Joh. ſolle bleiben, bis er komme.“ Nun iſt klar, daß μένειν das Gegentheil von ἀκολουθεῖν iſt, nemlich das ruhige, ſtille Harren auf das Kommen des Herrn. Dieſes Kommen aber bezog man nun auf die Wiederkunft und ſchloß, Joh. werde dieſe noch erleben, ohne zu ſterben. (2 Kor. 5, 4.)*) Das widerlegt der Evangeliſt und wiederholt nur nachdrucksvoll die Worte, ihre Deutung dem Scharfſinn des Leſers ſelbſt überlaſſend. Offenbar geht das Kommen des Herrn nur auf den Tod des Jüngers**), ſo daß der Sinn iſt: „Joh. ſoll in ſtillem und ruhigem Leben harren auf den Moment, da der Herr kommt, ihn zu rufen, Petrus ſoll mit Streit und Kampf ihm nachfolgen bis zum Kreuze.“ Hier aber könnte bei Manchen die Bedenklichkeit entſtehen, daß doch nicht wohl dem Petrus die Nachfolge des Herrn als etwas Beſonderes anbefohlen werden könne, da ſie allen Chriſten obliege, weshalb ſich auch unmöglich annehmen ließe, daß Johannes derſelben ſollte überhoben ſeyn. Dieſe Bemerkung hat allerdings ihre Wahrheit, und es iſt gewiß, das das Ueberhobenſeyn der Nachfolge bei keinem Menſchen ein völliges ſeyn kann. Aber eben ſo gewiß zeigt doch die Erfahrung, daß die Lebensentwicklungen der Gläubigen ſich oft ſehr verſchieden geſtalten. Bei dem einen reiht ſich ein ſchweres und bitteres Leiden an das andere, ſein ganzes Leben iſt ein Kreuztragen; andern gleitet ihr Leben ſanft und ohne große Störungen dahin, und ſanft gehen ſie auch in die ewige Heimath. Solche Differenzen entſtehen, wie ſich von ſelbſt verſteht, nicht zufällig, ſondern nach der Leitung des Herrn, indem alle Schickſale, welche nach den Characteren der Menſchen weiſe geordnet werden, dazu dienen müſſen, das innere Leben zu vollenden. In Petrus und Johannes nun (vergl. die Einleitung zum Joh.) ſehen wir gleichſam Repräſentanten von

*) Wenn deſſen ungeachtet Manche in älterer und neuerer Zeit dem Joh. ein Leben bis zur Wiederkunft zuſchreiben, ſo iſt dies ein ſeltſames Mißverſtehen ſeiner offenſten Erklärungen. Auguſtinus erwähnt ſchon der Sage, daß Joh. zwar begraben ſey, aber im Grabe noch athme, ſo daß ſich die Erde bewege, die es decke.

**) Die Wahl des Ausdrucks ἕως ἔρχομαι muß man aus der urchriſtlichen Anſicht von der unmittelbar bevorſtehenden Nähe der Wiederkunft Chriſti erklären. (Vergl. zu Mt. 24, 1.) Der Sinn des Ausdrucks wird aber hier durch den Zuſammenhang modificirt.

zwei ganz verſchiedenen Lebensrichtungen, von der gewaltſam bewegten und der ruhigen, ſchlichten Entwicklung, und darauf deutet eben die Weiſſagung des Herrn hin, ohne die allgemeine Wahrheit zu beeinträchtigen, daß für Alle der Weg ſchmal und die Pforte eng iſt, die zum Leben führt.

24. 25. Daß die Schlußworte nicht vom Evangeliſten Joh. herrühren, ſondern vermuthlich von einem Unbekannten hinzugefügt wurden, iſt ſchon in der kritiſchen Einleitung zu dieſem Capitel bemerkt. In den erſten Worten hatte er vermuthlich die Parallele Joh. 19, 35. (vergl. auch 3 Joh. V. 12.) und in den folgenden Joh. 20, 30. vor Augen, aber beide Parallelen führt er ſo ungeſchickt aus, daß er ſich ſogleich als Nachbildner verräth. Namentlich iſt, wie gleichfalls ſchon erinnert wurde, die Schlußhyperbel dem johanneiſchen Geiſte durchaus nicht gemäß. Indeß muß doch der Zuſatz ſich ſchon ſehr früh eingeſchlichen haben, indem er in alle Handſchriften übergegangen iſt.

Hier ſchließt ſich denn für uns die Betrachtung der erhabenen Lebensentwicklung des Herrn, welche, ausgehend von den Tiefen der Gottheit, wurzelnd in den Tiefen der Menſchheit, eine unvergleichliche, an Glanz, Herrlichkeit und Schönheit, ſelbſt in ihrer Erniedrigung, Alles überragende Erſcheinung darſtellt *). Die vollendete Frucht dieſer Lebensentwicklung, der verklärte Erlöſer, kehrte zurück in den Schooß des Vaters, aus dem der Drang der Liebe das ewige Wort entſendet hatte; aber der Welt ließ Chriſtus einmal den Eindruck von ſeiner Erſcheinung zurück, und ſodann einen kleinen Kreis von Freunden, in deren Herzen ſein Geiſt eine Stätte gefunden hatte. Dieſer kleine Kreis war der Keim einer neuen Welt, ein Embryo einer ungeahneten Zukunft. Es war kein

*) Es ſtehe hier zum Schluß die herrliche Stelle aus Jean Paul's Dämmerungen für Deutſchland: „Es trat einmal ein Einzelweſen auf die Erde, das bloß mit ſittlicher Allmacht fremde Zeiten bezwang und eine eigne Ewigkeit gründete; das ſanftblühend und folgſam wie eine Sonnenblume, brennend und ziehend wie eine Sonne, ſelber dennoch mit ſeiner milden Geſtalt ſich und Völker und Jahrhunderte zugleich nach der All- und Urſonne bewegte. Es iſt der ſtille Geiſt, den wir Jeſus Chriſtus nennen. War Er, ſo iſt eine Vorſehung — oder Er wäre ſie!“

Jahrtauſend verfloſſen, ſo begann die neugebildete Welt die Herrſchaft des chriſtlichen Lebens über die Erde zu tragen. „Chriſti Leben, Seyn und Weſen war ein Vermächtniß für die Welt geworden; ein Jahrhundert rang um ſein Grab, ein anderes kämpfte um ſein Fleiſch und Blut, ein drittes ſtritt um ſeine Worte,“ und ſo ſchmerzlich es auch war und noch iſt, die Sünde ſich ſo oft ſtreiten zu ſehen, ſo liegt doch ein reicher Troſt darin, daß das Object ſolches Streites der iſt, der allem Hader ein Ende zu machen gekommen iſt, — der Friedefürſt; Er wird auch endlich den Streit um ihn ſelber ſtillen.

III.

Die
Apoſtelgeſchichte.

Poena linguarum dispersit homines, donum linguarum dispersos in unum populum collegit.

Grotius.

Einleitung.

Wenn wir ſchon im Allgemeinen die Einleitungen zu den einzelnen Büchern kurz behandeln, indem wir wegen der ſpeciellen Erörterungen auf die Einleitungswiſſenſchaft verweiſen müſſen; ſo bedarf es um ſo mehr bei der Apoſtelgeſchichte nur weniger einleitenden Worte, weil **einmal** über die meiſten der Fragen, welche in den Einleitungen behandelt werden, rückſichtlich dieſer Schrift wenig zu ſagen iſt, da ſie hier weniger Bedeutung als bei andern neuteſtamentlichen Büchern haben, indem z. B. die Aechtheit der Apoſtelgeſchichte nie bezweifelt wurde; **dann** aber die nöthigen biographiſchen Bemerkungen, beſonders über **Paulus**, ſowohl bei der Erklärung der Apoſtelgeſchichte ſelbſt ihre Stelle finden werden, als auch hauptſächlich bei der Erklärung der pauliniſchen Briefe und in der allgemeinen Einleitung zu denſelben, weshalb ſie hier, um Wiederholungen zu vermeiden, ganz übergegangen ſind. Was freilich die Chronologie anlangt, ſo iſt ſie zwar ein ſehr wichtiger Gegenſtand, der ausdrücklich für die Einleitung in die Apoſtelgeſchichte gehört, aber ihre eigenthümliche Beſchaffenheit bringt es mit ſich, daß eine gründliche und ſelbſtſtändige Bearbeitung dieſer Parthie wegen ihrer mathematiſch-aſtronomiſchen Seite nur Wenigen möglich iſt, ohne dieſelbe aber ausführliche Mittheilungen darüber wenig nutzen. Ich habe mich daher darauf beſchränkt, nach den beſten Hülfsmitteln in der Erklärung kurze Notizen als Winke für diejenigen Leſer darüber mitzutheilen, welche ſich in dem verworrenen Gebiet etwas zurecht finden wollen; für tiefere Forſchungen iſt an die chronologiſchen Werke ſelbſt verwieſen.

Schon in der Einleitung zum Evanglium des Lc. (im Comm. Th. I. S. 19 ff.) ward nun bemerkt, daß die Apoſtelgeſchichte nur den zweiten Theil des hiſtoriſchen Werkes des Evangeliſten bildet, welches er für den Theophilus verfaßte. (Lc. 1, 1. Ap. Geſch. 1, 1.) *) In dieſem Zuſammenhange mit dem Evangelium hat die Apoſtelgeſchichte rückſichtlich ihrer Aechtheit eine kräftige Stütze. Alles nämlich, was zum Beweiſe der Aechtheit des Evangeliums dient, ſpricht auch, um der Einheit der Schrift willen, für die Geſchichte der Apoſtel. Da zugleich in dem Buche ſelbſt nichts Verdacht Erweckendes liegt, ſo hat Niemand im eigentlichen Sinn die Unächtheit der Apoſtelgeſchichte behauptet; höchſtens hat man die Glaubwürdigkeit einiger der Quellen, die Lc. benutzt hat, in Zweifel gezogen. So ſind namentlich die Zweifel zu verſtehen, welche de Wette (Einl. ins N. T. S. 203.) gegen die Apoſtelgeſchichte äußert. Hiermit ſtimmt auch die älteſte Geſchichte des Buchs ganz überein. Die Apoſtelgeſchichte war in der allgemeinen Kirche nie angefochten; man zählte ſie daher zu den Homologoumenen. (Vergl. Euseb. H. E. III. 25.) Einzelne ſpätere Secten, als die Severianer (Euseb. H. E. IV. 29.) und die Manichäer August. epist. 237.) verwarfen zwar die Apoſtelgeſchichte, allein nur aus dogmatiſchen Gründen und ohne die Schrift für erdichtet zu halten. Wiewohl man indeß die Geſchichte der Apoſtel allgemein anerkannte, ſo gehörte ſie doch nicht zu den weit verbreiteten und viel geleſenen Büchern des N. T. **) Das Evangelium des Lc. intereſſirte vermuthlich all-

*) Im Evangelium fehlen alle Beziehungen auf die Apoſtelgeſchichte; es fragt ſich daher, ob Lc. ſchon bei der Abfaſſung jenes beabſichtigte, dieſe hinzuzufügen. Vielleicht bildete ſich der Plan zur Apoſtelgeſchichte erſt nach Vollendung des Evangeliums aus; doch höchſt wahrſcheinlich lag kein bedeutender Zeitraum zwiſchen der Abfaſſung des Evangeliums und der Apoſtelgeſchichte.

**) Noch am Ende des vierten Jahrhunderts ſchreibt Chryſoſtomus im Anfange ſeiner Erklärung der Apoſtelgeſchichte: πολλοῖς τοῦτο τὸ βιβλίον οὐδ' ὅτι ἔστι γνώριμόν ἐστιν. Indeß iſt hierin wohl etwas rhetoriſche Uebertreibung; wir wiſſen nämlich, daß die Apoſtelgeſchichte in der griechiſchen Kirche regelmäßig zwiſchen Oſtern und Pfingſten geleſen ward, und nach Auguſtinus herrſchte die Sitte auch in Afrika. Es konnte demnach dieſes bibliſche Buch den Chriſten ſo gar unbekannt unmöglich ſeyn. (Vergl. Bingham orig. Vol. VI. 63 sqq.)

gemeiner, beſonders da, wo man Paulus und Petrus ſelbſt gehört hatte, alſo ihre Geſchichte ſich mündlich fortpflanzte; daher ſchrieb man auch dieſe erſtere Hälfte des Werks öfterer ab und ſetzte ſie frühzeitig in die Evangelienſammlung. Nach ſehr richtigem Gefühl nahm indeß die Kirche doch die Apoſtelgeſchichte in den Kanon des N. T. auf; in dieſem bildet ſie nämlich ein durchaus nothwendiges Glied in der Kette, ſie iſt gleichſam der Stamm, welcher zunächſt aus der evangeliſchen Wurzel emporſchießt und die reiche Krone der Briefe als ihre Blüthen trägt. Inzwiſchen hat dieſe Lostrennung der Apoſtelgeſchichte vom Evangelium zuerſt die Folge gehabt, daß ſie einen beſondern Titel erhielt, und ſodann, daß ihr Text ſtärker corrumpirt ward, als der des Evangeliums. Was die Textescorruptionen anlangt, ſo treten dieſelben beſonders in den Codd. D. und E hervor, welche ſehr ſtarke Zuſätze zu der Apoſtelgeſchichte geben. An eine andere Recenſion der Schrift iſt hierbei nicht zu denken; die Zuſätze verrathen ſich deutlich, als beiläufig durch die Schwierigkeiten der Erzählung entſtanden, oder kurze Notizen hinzufügend; ſie konnten nur bei der Apoſtelgeſchichte ſo ſtark werden, weil man längere Zeit die Apoſtelgeſchichte in der Kirche weniger las, weshalb die Gelegenheit fehlte, durch Vergleichung ſofort das Unächte wieder zu entfernen. Je weiter nämlich eine Schrift verbreitet iſt, und je zahlreicher die Handſchriften ſind, die von ihr curſiren, deſto ſchwerer iſt natürlich, daß ſich unächte Zuſätze in die ganze Maſſe der circulirenden Handſchriften verbreiten können. Der Titel der Schrift: πράξεις τῶν ἀποστόλων, iſt ſicher nicht vom Lc. der Apoſtelgeſchichte vorgeſetzt, er würde ſie vermuthlich λόγος δεύτερος genannt haben. Der Name lag aber nach der Trennung der Schrift vom Evangelium ſehr nahe, da auch bei Profanſcribenten πράξεις in der Bedeutung res gestae vorkommt. (Vergl. Xenoph. Cyrop. I. 5. 1.) Von den apokryphiſchen πράξεις haben indeß ſicher nicht die kanoniſchen den Namen, ſondern umgekehrt, dieſe ſind die ältere Schrift und gaben jenen zur Nachbildung Anlaß.

Was die Zeit und den Ort der Abfaſſung betrifft, ſo iſt darüber ſchon bei den Bemerkungen über das Evangelium des Lucas das Nöthige erinnert. Ich füge nur noch hinzu, daß de Wette gewiß irrt, wenn er aus Lc. 21. ſchließt, daß das Evangelium wie die Apoſtelgeſchichte nach der Zerſtörung Jeruſalems geſchrie-

ben ſeyn müßten. Die genauen Beziehungen jenes Capitels auf dieſes Factum können um ſo weniger irgend einen Grund abgeben, die Weiſſagungen in demſelben als post eventum aufgeſchrieben anzuſehen, da ſich ganz ähnliche Vorherſagungen ſchon im A. T. finden. (Vergl. im Comm. zu Mt. 24.) Dadurch nun, daß auch die Apſtelgeſchichte an den Theophilus gerichtet iſt, beſtimmt ſich auch der Zweck und die Sprache der Schrift. Was nämlich die Beſtimmung des Buches anlangt, ſo hatte ſie hiernach offenbar zunächſt einen Privatzweck; ſie ſollte den Theophylus, der, wie (zu Lc. 1, 3.) bemerkt wurde, vermuthlich ein vornehmer Römer war und ſich dem Evangelium zugewendet hatte, über die Perſon des Herrn, wie über die erſte Bildung der Kirche Kunde geben. Theophilus ſteht uns demnach da als Repräſentant der wißbegierigen Heiden überhaupt, und für ihre Bedürfniſſe iſt die Apoſtelgeſchichte durchaus berechnet. Sie macht ihre Leſer nur mit den Perſönlichkeiten näher bekannt, welche unter den Heiden (namentlich in Rom ſelbſt) gewirkt hatten, mit Petrus und Paulus; berichtet aber nur von der Wirkſamkeit derſelben außerhalb Rom und Italien; was hier ſich begeben hatte, ſetzt Lc. als bekannt voraus. Eben ſo wird mit beſonderer Ausführlichkeit beſchrieben, wie das Evangelium von den Juden zu den Heiden kam (z. B. in der Geſchichte des Cornelius), und wie das Verhältniß zwiſchen Juden und Heiden-Chriſten feſtgeſetzt ward. Einen anderweitigen Zweck, etwa eine Geſchichte aller Apoſtel, oder eine allgemeine Miſſionsgeſchichte oder Kirchengeſchichte zu ſchreiben, kann man dem Verfaſſer nicht nachweiſen, indem bei keinem der Stoff paſſend vertheilt erſchiene. Dieſe Verhältniſſe führen nun ſchon darauf, daß die Apoſtelgeſchichte auch nicht anders als in griechiſcher Sprache geſchrieben ſeyn kann, wie wir es ſchon beim erſten Theil des Werks, dem Evangelium, anmerkten. Die helleniſche Sprache war nämlich das allgemeine ſchriftſtelleriſche Medium in jener Zeit, und da Lc. ſelbſt von griechiſcher Abkunft war, ſo lag ihm natürlich nichts näher, als eben der Gebrauch dieſer Sprache. Wenn man in den ſtarken Hebraismen ein Moment zu finden geglaubt hat, wodurch wahrſcheinlich gemacht werden könnte, daß Lc. die Apoſtelgeſchichte hebräiſch oder vielmehr aramäiſch geſchrieben habe, ſo überſah man dabei, daß man den perſönlichen Styl des Verfaſſers wohl zu unter-

ſchieden hat von der Sprache der Quellen, welche er benutzte. (Vergl. zu Lc. 1, 1—4.) Wie wir nämlich ſahen, daß Lc. im Evangelium Aufſätze benutzte, ſo haben wir es auch hier, bei der Apoſtelgeſchichte, anzunehmen. Leider haben wir von dem berühmten Kritiker, dem wir die genaue Durchforſchung des Lucas verdanken, die verheißene Bearbeitung der Apoſtelgeſchichte noch nicht erhalten; indeß der Grundgedanke ſteht auch ohne Schleiermacher's Deduction ſchon feſt, daß Lc. auch in der Apoſtelgeſchichte Quellen verarbeitete. Ob der genannte Gelehrte auch hier die Behauptung durchzuführen ſuchen wird, die er im Evangelium vertheidigt hat, daß der Verf. ſeine Quellen unverändert aufnahm, weiß ich nicht; jedenfalls kann ich dieſelbe nicht theilen. Wie beim Evangelium, ſo finde ich, wenige Stücke ausgenommen (vergl. z. B. zu 13, 1.), im Ganzen auch in der Apoſtelgeſchichte eine freie Bearbeitung der benutzten Documente, welche ſich uns vorzüglich nur durch die Sprache verrathen, die von der des Lc. ſelbſt ſichtbar abweicht. Die genauern Angaben daher, wo ein Document aufhört und das andere anfängt, halte ich für ſehr mißlich. Eben ſo iſt unmöglich, über ihren Urſprung mit Sicherheit etwas Näheres anzugeben: nur ſolche Vermuthungen kann man mit Gewißheit zurückweiſen, wornach apokryphiſche πράξεις benutzt wären. Theils nämlich entſtanden dieſelben, wie ſchon bemerkt wurde, weit ſpäter, theils widerſprechen die hiſtoriſchen Documente der Apoſtelgeſchichte in jedem Worte dem apokryphiſchen Charakter. Weit wahrſcheinlicher iſt, daß Lc. bei den Begebenheiten, welche er nicht als Augenzeuge erlebte, Tagebücher oder Aufſätze über einzelne Vorfälle gebrauchte, deren Zuverläſſigkeit ihm hinreichend verbürgt war. (Lc. 1, 4.) Wie beim Evangelium ſtützte ſich Lc. auch beim zweiten Theil ſeines Werkes in dieſer Hinſicht hauptſächlich auf die apoſtoliſche Autorität des Paulus, was namentlich von der zweiten Hälfte (Cap. 13—28.) gilt. — So gern ich indeß für die hiſtoriſchen Elemente der Apoſtelgeſchichte die genaueſten, unmittelbar nach den Begebenheiten aufgeſetzten Tagebücher annähme, ſo ſehe ich mich doch aus Scheu vor unnatürlichen Vorausſetzungen verhindert, daſſelbe bei den Redeelementen des Buchs anzunehmen. Es iſt nämlich offenbar unpaſſend, ſich überall, wo Petrus und Paulus redend auftreten, einen Tachygraphen zu denken, der ihre Re-

den nachſchreibt. Man vergegenwärtige ſich nur ergreifende Momente (z. B. den Abſchied Pauli von den epheſiniſchen Presbytern zu Milet, Ap. Geſch. 20, 17 ff.), um das Unangemeſſene dieſer Annahme zu fühlen. Die pauliniſche Rede ergriff bei der berührten Scene die Gemüther ſo, daß alle Anweſende in Thränen ausbrachen; wer denkt bei ſolchen Ereigniſſen an ein mechaniſches Aufſchreiben der geſprochenen lebendigen Rede? Freilich fürchtet man, daß, wenn kein momentanes Nachſchreiben ſtatt fand, alle Bürgſchaft für die Glaubwürdigkeit der Reden verloren gehe. Allein offenbar geht dieſe Furcht vom Unglauben an die Kraft des Geiſtes der Wahrheit aus, wie auch ſchon in der Einleitung zu den Evangelien bemerkt wurde; ſetzen wir dieſen nicht wirkſam im Gemüth des Schreibers der Apoſtelgeſchichte und der Apoſtel, unter deren Augen er ſchrieb, ſo haben wir überall keine Gewährleiſtung für den Inhalt; wird dieſe aber anerkannt, dann kann die bezeichnete freiere Auffaſſung der Reden nicht ſchaden. Damit ſoll aber nicht geläugnet ſeyn, daß nicht von manchen ergreifenden Reden wenige Stunden oder Tage, nachdem ſie gehalten waren, Aufzeichnungen gemacht ſeyen; vielmehr iſt dies wegen der Beſchaffenheit mancher Vorträge, z. B. der Rede des Stephanus, im höchſten Grade wahrſcheinlich, weil der Inhalt derſelben ſo eigenthümlich iſt, daß an eine ganz ſelbſtſtändige Bildung der Rede nicht gedacht werden darf; nur muß man nicht auf buchſtäbliche Wiedergabe des Geſprochenen beſtehen wollen, vielmehr darf man nur feſthalten, daß der weſentliche Gehalt der meiſt abgekürzten Reden, und vor Allem der Geiſt, der ſie beſeelte, uns mitgetheilt iſt. So gewähren dieſe Reden auch vollkommen den wichtigen Nutzen, welchen ſie für die ſpätern Jahrhunderte der Kirche, wie die ganze Apoſtelgeſchichte auch in ihren hiſtoriſchen Stücken, haben ſollen. Sie geſtatten uns nämlich einen durchaus wahren Blick in die Lehrwirkſamkeit der Apoſtel und in das geſammte innere Leben der älteſten Gemeinen. Rückſichtlich dieſes Punktes iſt die Apoſtelgeſchichte ein ganz unſchätzbares Werk für die Kirche, welche, wenn ſie derſelben durch irgend einen Zufall beraubt worden wäre, dadurch eine Lücke in ihrer Geſchichte erhalten hätte, die durch nichts ausgefüllt werden könnte. Selbſt wenn uns die verlornen Schriften des Papias und Hegeſippus noch zu Gebot ſtänden, würde der Mangel

der Apoſtelgeſchichte ſehr fühlbar ſeyn, wenn dieſe uns nur ächte Mittheilungen macht, in jenen Werken aber Wahres mit Falſchem ſchon ſtark gemiſcht erſchien, und uns die Möglichkeit fehlen würde, das Letztere überall mit Sicherheit auszuſondern. Was die Bearbeitungen der Apoſtelgeſchichte anlangt, ſo ſind die Erklärungen des Clemens Alex. (in den Hypotypoſen), des Origenes, Diodor von Tarſus, Theodor von Mopsveſtia verloren gegangen. Nur von Chryſoſtomus ſind uns 55 Homilien über dieſes Buch erhalten. Indeß gehören dieſe nicht zu den beſten Arbeiten des großen Kirchenlehrers, ſo daß man ſogar ihre Aechtheit hat bezweifeln wollen. Ihre Beſchaffenheit erklärt ſich aber, wenn man bedenkt, daß er gerade dieſen Commentar unter den mannigfaltigen Störungen ausarbeiten mußte, und daher weniger Fleiß darauf verwendete, als auf ſeine andern Erklärungen. Aus ſpäterer Zeit haben wir die Commentare von Oecumenius und Theophylakt. In neuerer Zeit erhielten wir außer den Bearbeitungen der Apoſtelgeſchichte in den allgemeinen Werken von Grotius, Wolf u. A. ſehr wenige ſpecielle Commentare über dieſes Buch. Außer Limborch's großem Werk (Rotterdam, 1711) ſind beſonders zu merken die dissertt. in acta apostolorum von J. E. Chr. Walch (Jena 1756 — 1761. 5 Voll.). — Die Erklärung von Morus, herausgegeben von Dindorf (Leipzig, 1794. 2 Bde.), — Ueberſetzung der Apoſtelgeſchichte mit Anmerkungen von Thieß (Leipzig, 1800). — Im Koppiſchen N. T. befindet ſich (Vol. III.) die Erklärung der Apoſtelgeſchichte von Heinrichs (Göttingen, 1809.) — Die neueſte Erklärung iſt von Kuinoel (Leipzig, 1818.) Außerdem ſind für die Geſchichte Pauli zu merken: Der Apoſtel Paulus von Schrader (2 Bde. Leipz., 1830. 1832.) und von Hemſen, herausgegeben von Lücke (Göttingen, 1830). Das erſtere Buch enthält zwar viele neue Anſichten, die aber unhaltbar ſind, wie wir bei der Erklärung der pauliniſchen Briefe zeigen werden; das zweite Buch hat wenig Eigenthümliches, iſt aber eine ſehr nützliche Zuſammenſtellung, die nur haltbare Reſultate gibt. Ueber die Reden in der Apoſtelgeſchichte ſchrieb Stier (2 Thle. Leipz., 1829. 1830.) Die Schrift iſt bei manchem Trefflichen wohl etwas zu breit gerathen, auch beſtrebt ſich der Verfaſſer zu ängſtlich, einen logiſchen Zuſammenhang in den Reden nachzu-

weiſen*). *Menken's* Schrift: Blicke in das Leben des Apoſtels Paulus (Bremen, 1828), enthält eine Erklärung von Cap. 15 — 20. der Apoſtelgeſchichte in ſeiner bekannten Manier; ſie iſt voll Geiſt und Leben, nur nicht frei von einer gewiſſen dogmatiſchen Einſeitigkeit.

Was endlich die *Chronologie* anlangt, ſo gibt Lc. nur hin und wider den Unterſchied der Zeit an in den erzählten Begebenheiten, und dann auch nur im Allgemeinen von 2 — 3 Jahren. (Vergl. 20, 31. 24, 27. 28, 30.) Gemeiniglich beſchränkt er ſich auf unbeſtimmte Formeln, als ἐν ταύταις ἡμέραις, κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρόν, aus denen für die Chronologie wenig abgeleitet werden kann. Luc. erwähnt indeß einiger Begebenheiten, welche aus der Profangeſchichte bekannt, und daher einigermaßen beſtimmbar ſind. Von dieſen Punkten aus haben die Chronologen mit ungemeinem Scharfſinn eine Ordnung der Hauptmomente der Apoſtelgeſchichte verſucht. Zu dieſen Momenten gehört beſonders 1) die Hungersnoth unter dem Kaiſer Claudius, welche der Prophet Agabus vorherſagte (11, 28.); 2) die Vertreibung der Juden aus Rom durch denſelben Kaiſer (18, 2.) 3) der Amtsantritt des Procurator Porcius Feſtus (24, 27.) Durch dieſe beſtimmbaren Momente wird es möglich, mit einiger *Wahrſcheinlichkeit* die Hauptmomente der Apoſtelgeſchichte chronologiſch zu ordnen, wie fern indeß dieſelbe von *hiſtoriſcher Gewißheit* bleibt, zeigt die große Menge von verſchiedenen Berechnungen, welche daraus abgeleitet ſind. Die Unſicherheit des Geburts- und des Todesjahrs Chriſti vermehrt überdies die chronologiſchen Schwierigkeiten. Ich beſchränke mich daher darauf, meinen Leſern zwei chronologiſche Tafeln vorzulegen. Die *eine* gewährt eine Ueberſicht über die politiſchen Verhältniſſe mit den

*) *Stier* ſucht die genaueſten Dispoſitionen in den Reden der Apoſtelgeſchichte nachzuweiſen; nach meiner Ueberzeugung iſt aber dieſe Art der Behandlung der Schrift, welche ſchon in der Baumgartenſchen Schule gewöhnlich war, der Exegeſe nicht förderlich. Auch von einer andern Seite her, von *Seyler* (in Ullmann's Stud. Jahrg. 1832. H. I. S. 44 ff.), wird eine ähnliche Behandlung des Textes des N. T. empfohlen. Die Gedanken ſcheinen aber im N. T., und der heil. Schrift überhaupt, oft nicht ſowohl nach einem logiſchen Schema geordnet, als durch eine höhere Einheit des Geiſtes zuſammengehalten zu ſeyn.

parallelen Begebenheiten der Apoſtelgeſchichte nach meiner Auffaſſung der Chronologie, in der ich im Ganzen Hug gefolgt bin: die andere vergleicht die verſchiedenen Berechnungen, welche über die Hauptmomente der Apoſtelgeſchichte angeſtellt ſind. Mit der letztern hat Herr Dr. Göſchen die gelehrte Welt beſchenkt (vergl. Ullmann's Stud. Jahrg. 1831. H. 4.), und mir freundlichſt erlaubt, ſie in meiner Erklärung der Apoſtelgeſchichte aufnehmen zu dürfen.

Erſte chronologiſche Tafel.

Aera des Dionyſius	Kaiſer.	Herrſcher von Paläſtina.			Herrſcher benachbarter Staaten.		Begebenheiten der Apoſtelgeſchichte.
		Judäa.	Galiläa.	Gaulonitis.	Abilene.	Chalcis.	
14.	Tiberius.	Römiſche Procuratoren verwalten das Land.	Her. Antipas.	Philippus.			
33.				Philippus. †.			33. Himmelfahrt Chriſti.
35.							35. Pauli Bekehrung.
36.		Pilatus entſetzt					
37.	Caligula.		Antipas entſetzt.				
38							38. Pauli erſte Reiſe nach Jeruſalem. Ap. G. 9, 26. vergl. mit Gal. 1, 18.
40.		Herodes Agrippa beherrſcht ganz Paläſtina.					
41.	Claudius.				Lyſanias.	Herodes, Bruder des Agrippa.	41. P. geht mit Barnabas nach Antiochia. Ap. Geſch. 11, 25.
44.		Hungersnoth in Paläſtina. Agrippa †. Ap. Geſch. 12, 20 ff. Römiſche Procuratoren verwalten das Land.					44. P. zweite Reiſe nach Jeruſalem. Erſte Miſſionsreiſe Pauli Ap. Geſch. 13, 1 — 14, 28.

Aera des Dionyſius	Kaiſer	Judäa.	Galiläa.	Gaulonitis.	Herrſcher benachbarter Staaten. Abilene.	Chalcis.	Begebenheiten der Apoſtelgeſchichte.
		Römiſche Procuratoren regieren das Land.					
49.						Herodes †. Agrippa min. folgt.	49. P. Rückkehr nach Antiochia. Ap. Geſch. 14, 28.
52.		Vertreibung der Juden aus Rom. Ap. Geſch. 18, 2.			Lyſanias †.		52. P. dritte Reiſe nach Jeruſalem. Ap. G. 15. Gal. 2, 1. Gegen Ende des Jahres zweite Miſſionsreiſe.
53. 54. 55.	Nero.			Agrippa minor empfängt Gaulonitis und Abilene.		Chalcis wird zu Syrien geſchlagen.	53. P. in Korinth. 55. Pfingſten, P. vierte Reiſe nach Jeruſalem. Dritte Miſſionsreiſe.
56. 57. 60.							56. 57. Aufenthalt in Epheſus. 60. P. fünfte Reiſe n. Jeruſalem. Gefangenſchaft.
62.		Porcius Feſtus wird Procurator.					62. P. Verhör vor P. Feſtus.
63. 65.							63. P. Ankunft in Rom. 65. Abfaſſung der Apoſtelgeſchichte. Zweite Gefangenſchaft.
66.		Geſſius Florus Procurator.					
67. 68.	Nero †.						67. Tod des Apoſtels. Jüdiſcher Krieg.

Zweite chronologiſche Tafel.

Begebenheiten.	1. Euſebius.	2. Hieronymus	3. Baronius.	4. Uſher.	5. Calviſius.	6. Bengel.	7. Vogel.	8. Süſkind.	9. Eichhorn.	10. Schmidt.
Geburt Chriſti	2 od. 1 a, Chr. 6. Jan.	2 od. 1 a. Chr. 25. Dec.	3 a. Chr. 25. Dec.	5 a. Chr. 25. Dec.	3 a. Chr. im Oct.	4 a. Chr. 25. Dec.	3 a. Chr.	3 a. Chr. Anf. März.	4 a. Chr.	
Taufe.	29.	29.	29. 6. Jan.	30.	29.	27. 8. Nov.	28.	29. Anf. März.	30 ?	
Tod.	33.	32.	32. März.	33. 3. Apr.	33. 3. Apr.	30. 6. Apr.	31.	32.	32.	
Steinigung Stephani.	33.		32. 26. Dec.	34.	33.	30.		32.	37.	
Bekehrung Pauli.	33.		34.	35.	34.	31.	33.	32.	37 od. 38.	41.
Pauli erſte Reiſe n. Jeruſalem. Ap. G. 9. Gal. 1, 18.			37.	38.	37.	33.	36.	35.	10 od. 41.	nie gemacht.
Die zweite. Ap. G. 11, 12.			42.	44.	38.	41 — 44.	44.	Gal.ē, 1. 46. 14 J. n. d. Bekehr.	41.	44. Gal. 1, 18.
Die dritte. Ap. G. 15. Gal. 2, 1.			49. 14 J. n. der Bekehrung.	52. 14 J. nach der erſten Reiſe.	48. 14 J. n. der Bekehrung.	47. 14 J. n. der erſten Reiſe.	47. 14 J. nach der Bekehrung	47?	52.	55.

Die vierte. Ap. Geſch. 18, 22.				56.	52.	49.	54.	50.	56.	
Eine problemat. Reiſe nach Jeruſ. Gal. 2, 1.										
Die fünfte Reiſe und Gefangennehmung.			56.	60.	56. um Pfingſten.	53. um Pfingſten.	57.	53. um Pfingſten.	60. im Sommer.	59.
Pauli Reiſe nach Rom.	55.	57.	56. Nov. Die2Jge=hena. Felix	62.	58.	55.	59.	55.	62.	61.
Ankunft in Rom.			57. Mai.	63.	59. im Frühling.	56. im Frühling.	59 od. 60.		63. im Früh=ling.	62. im Früh=ling.
Befreiung aus der Gefangenſchaft.	nach 2 Jahren.	nach 2 Jahren.	59.	65.	61.	58.	62.		fand nicht ſtatt.	fand nicht ſtatt.
Rückkehr nach Rom.	67 ?			66.		?	?		fand nicht ſtatt.	fand nicht ſtatt.
Tod.	68.	69.	67. 29. Juni.	67. 29. Juni.	64.	67. 29. Juni.	65.		65 — 68.	64.

Begebenheiten.	11. Hänlein.	12. Bertholdt	13. Heinrichs	14. Kuinoel.	15. Hug.	16. a. Sanclementeund Ideler.	17. Schrader	18. Hemſen.	19. Schott.	20. Feilmoſer
Geburt Chriſti.				?	1 a. Chr. im Febr.	1 a. Chr. 25. Dec.				?
Taufe.				?	29. im Febr.	25. Ende od. 26 Anf.				29.
Tod.	33.		33.	33.		29. 15. Apr. n. Ideler.	35.			33.
Steinigung Stephani.	36.		36.	37 od. 38.		16. b. de Wette.	35.			
Bekehrung Pauli.	36 — 38.	40.	37.	40.	35.	35 — 38.	39.	35.	40 od. 41.	35.
Pauli erſte Reiſe nach Jeruſalem. Ap. G. 9 Gal. 1, 18.	39 — 41.	43.	40.	43.	38.	38 — 41.	42.	38.	42 od. 43.	38.
Die zweite. Ap. G. 11, 12.	14 J. n. der Bekehr. Gal. 2, 1.	44. 4 J. n. d. Bekehrung.	44. 4 J. nach der erſten Reiſe.	44. 4 J. n. der Bekehrung.	44.	44.	44.	44.	44 Ende. od. 45. Anf	44.
Die dritte. Ap. G. 15. Gal. 2, 1.	49?	52.	?	52.	52. 14 J. nach d. erſten Reiſe.	52.	47.	52. 14 J. nach d. erſten Reiſe.	47 od. 48. 4 J. n. der 1. Reiſe.	52. 14. J. nach der erſten Reiſe.

Die vierte. Ap. Geſch. 18, 22.	54. Oſtern.	55.	52.	nicht gemacht.	55. um Pfingſten.	56.	51. um Pfingſten.	55. um Pfingſten.		55.
Eine problemat. Reiſe nach Jeruſ. Gal. 2, 1.							56. 14 J. nach der erſten Reiſe.			
Die fünfte Reiſe und Gefangennehmung.	59 od. 60.	58. nach Pfingſten.	60.	57.	59. Pfingſten.	60.	59. Pfingſten.	59.	57.	58. Pfingſten.
Pauli Reiſe nach Rom.	61 od. 62.	60.	62.	59.	61.	62.	61.	61.	59.	60.
Ankunft in Rom.	62 od. 63. Frühling.	61. Frühling.	63. Frühling.	60. Frühling.	62. Frühling.	63. Frühling.	62. Frühling.	62. Frühling.	60. Frühling.	61. Frühling.
Befreiung aus der Gefangenſchaft.	64 od. 65.	63.	65.	62.	64.		fand nicht ſtatt.	fand nicht ſtatt.		63.
Rückkehr nach Rom.	66 od. 67.	?		?	66.		fand nicht ſtatt.	fand nicht ſtatt.		?
Tod.	68.	67.		67.	67.		64.	64.	64. od. 65.	?

Anmerkungen zur zweiten chronologiſchen Tafel.

1) Eusebii Chronicon. Hist. E. I. 5. II. 1. 22. 25. III. 1. VII. 32. VIII. 1.
2) Hieronymi Chronicon. Ed. Vallarsii. T. VIII. Catal. vir. ill. c. 5. Comm. in Jes. c. 2.
3) Baronii Annales Vol. I.
4) Usserii annales. Genevae 1722. p. 568.
5) Calvisii opus chronologicum. Francof. 1620. p. 424.
6) Bengelii ordo temporum. Stuttg. 1741. p. 218.
7) Vogel, Verſuch über chronologiſche Standpunkte der Lebensgeſchichte Pauli. In Gabler's Journal für auserleſene theologiſche Literatur, B. I. St. 2.
8) Süskind, neuer Verſuch über chronolog. Standpunkte in Bengel's Archiv, Bd. I. St. I.
9) Eichhorn's Einl. ins N. T. Bd. I. S. 440. Bd. II. S. 48. Bd. III. S. 32 ff. 364 ff.
10) Schmitt (J. E. Chr.), Chronologie der Apoſtelgeſchichte in Keil's und Tzſchirner's Analecten, Bd. III. St. 1. S. 128 ff. Einleitung ins N. T. Gießen 1804. S. 184 ff.
11) Hänlein, Einl. ins N. T. 2te Aufl. Erlangen 1809. Bd. III. S. 158 S. 298 ff.
12) Bertholdt, Einl. Bd. V. 2te Hälfte. S. 2693 ff.
13) Heinrichs Acta apostolorum. Gott. 1809.
14) Kuinoel comment. in acta apostolorum. Lips. 1818.
15) Hug's Einl. 3te Aufl. Bd. II. S. 307 ff.
16a) Sanclementii de vulgaris aerae emendatione. Rom. 1793. Ideler's Handb. d. Chronologie, Th. II. S. 366 ff.
16b) De Wette's Einl. ins N. T. S. 212.
17) Schrader's Apoſtel Paulus.
18) Hemſen, der Apoſtel Paulus.
19) Schotti isagoge in N. T. p. 189 sqq.
20) Feilmoſer's Einl. ins N. T. 2te Aufl, Tübingen 1830. S. 308 ff. 318 ff.

Erklärung der Apoſtelgeſchichte.

I.

Erſter Theil.

Von der Himmelfahrt Chriſti bis zur Bekehrung Pauli.

(Ap. Geſch. 1, 1—8, 40.)

---

§. 1. Chriſti Himmelfahrt. Apoſtelwahl.

(Ap. Geſch. 1, 1 — 26.)

Der erſte Theil der Apoſtelgeſchichte enthält eine kurze allgemeine Ueberſicht über die früheſten Vorgänge in der Kirche. An die Himmelfahrt, die ſchon am Schluß des Evangeliums angedeutet ward, knüpft Lc. an, um dann zunächſt die Ausgießung des h. Geiſtes zu erzählen und hierauf von den erſten Erfolgen der Predigt von Chriſto zu berichten. Ueber den Urſprung der Nachrichten, welche Lc. uns hier mittheilt, können wir nun leider nichts Näheres angeben. Es iſt freilich die Hypotheſe aufgeſtellt, daß Lc. in dieſem erſten Theil der Apoſtelgeſchichte Aufſätze aus der petriniſchen Schule mögte benutzt haben, weil Berichte über den Petrus darin vorwalten. Aber eben dies iſt nur ſcheinbar und ſomit jene Hypotheſe ihrer Grundlage beraubt. Wenn nemlich Petrus nach dem Pfingſtfeſte faſt allein als der Redende erſcheint, ſo rührt dies nicht daher, weil wir petriniſche Berichte haben, ſondern weil Petrus in der That der Stimmführer der jungen Gemeine war. Von wem alſo die Berichte auch ſtam-

men, ſollten ſie wahr ſeyn, ſo mußte Petrus in den Vorgrund treten. Schon im 5ten und 8ten Cap. erſcheint aber Petrus nur beiläufig, und im 6ten und 7ten fehlt er ganz; ein Umſtand, der jener Hypotheſe durchaus nicht günſtig iſt. Wir laſſen daher am beſten das Unbekannte unbeſtimmt, und begnügen uns, die köſtlichen Bruchſtücke ſelbſt über die apoſtoliſche Kirche, welche die Erzählung des Lc. uns bietet, genauer zu betrachten.

1. 2. Während die Evangeliſten bei ihrer Darſtellung ausgingen vom Kommen des Erlöſers aus der Welt des Geiſtes und der Seligkeit in dieſe Welt der Sünde und des Schmerzens, hebt umgekehrt Lc. in dem andern Theil ſeines Werkes an von der Rückkehr des Herrn in den Schooß des Vaters. Dieſe Rückkehr iſt aber, anders angeſchaut, ſelber wieder ein Kommen Chriſti (vergl. zu Joh. 14, 3.), indem durch ſeinen Weggang die Mittheilung der Fülle des Geiſtes bedingt war (Joh. 16, 7.), in welchem der Herr nun nicht bloß leiblich und äußerlich vor und unter ſeinen Jüngern lebte, ſondern, in ihnen wohnend, das Princip ihres Lebens ausmachte. Daher hört die große Geſchichte von Jeſu Thaten und Lehren (Ap. Geſch. 1, 1.) mit dieſem ſeinem Hingange zum Vater nicht etwa auf, ſondern Lc. fängt ſie nun erſt in höherm Chore an, denn alle ſpätere Wirkſamkeit der Apoſtel iſt nur der Ausdruck der Wirkſamkeit des verklärten Erlöſers ſelbſt, der das wirkende Princip in ihnen allen war. Bevor Lc. aber die erhabene Scene des Weggangs Chriſti näher beſchreibt (die Lc. 24. 50 — 53. ſchon angedeutet war), knüpft er ausdrücklich ſein zweites Buch an das erſte (das Evangelium) an. (*Λόγος* iſt in der Bedeutung „Buch" = סֵפֶר zu nehmen, vergl. 1 Chron. 29, 29. bei den LXX.) Den Satz *ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κ. τ. λ.* faſſen die Ausleger gemeiniglich ſo, daß *ἤρξατο* pleonaſtiſch geſetzt ſeyn ſoll, allein richtiger hält man die eigentliche Bedeutung des Ausdruckes feſt und ſtellt die irdiſche Wirkſamkeit des Herrn ſeiner ſpätern unſichtbaren gegenüber. Als Schluß der irdiſchen Wirkſamkeit Chriſti wird die *ἀνάληψις* genannt (vergl. zu *ἀνελήφθη* das parallele *ἀνεφέρετο* Lc. 24, 51.), welche nach Vollendung aller Befehle und Aufträge an die Apoſtel ſtatt hatte. (Vergl. Joh. 14, 15. 15, 12. 17.) In der Conſtruction iſt die Verbindung des *διὰ πνεύματος ἁγίου* ungewiß; allein ſowohl die Verbindung mit *ἐντειλάμενος*, als auch

mit ἀνελήφθη hat ihre Schwierigkeit; allgemein hat man ſich daher für die Verknüpfung mit οὓς ἐξελέξατο entſchieden.

3 — 5. Der erſte Satz (V. 1 und 2.) geſtaltet ſich nun in ſeinem Zuſammenhange mit dem Folgenden deutlich als Anakoluth; dem τὸν μὲν πρῶτον hätte ein ὁ δὲ δεύτερος folgen müſſen. Allein von dem ἀνελήφθη nimmt Lc. ſofort Veranlaſſung auf das Factum der Himmelfahrt ſelbſt zu kommen, nachdem er die Zwiſchenzeit von den Leiden bis zum Hingange mit kurzen Strichen angedeutet hat. Die Gegenwart Chriſti in den 40 Tagen nennt er zuvörderſt eine völlig beglaubigte (in dem Ausdruck τεκμήριον, der im N. T. ſich nur hier findet, liegt eben der Begriff des Feſten, des Beglaubigten. Vergl. Weisheit Sal. 5, 11. 19, 13.), dann hebt er hervor, welches das große Object der Geſpräche des Herrn mit den Seinigen war; der ganze Umfang des Reiches Gottes. (Es iſt wohl zu unterſcheiden λέγων περὶ τῆς βασιλείας und λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας, in der letzern Formel iſt eben der angedeutete Gedanke ausgedrückt. Auch die Verhältniſſe führen darauf, daß Chriſtus eben Alles, was er noch über das Reich zu ſagen hatte, den Seinigen vertrauen wollte in dieſen letzten Momenten ſeiner perſönlichen Gegenwart. (Daß übrigens die βασιλεία hier nicht die chriſtliche Religion bedeuten kann, wie Kuinöel meint, zeigt klar V. 6. Vergl. über den Begriff der βασιλεία im Comm. Th. I. S. 150 ff.) — Das einzige ſpecielle Mandat Chriſti an die Jünger, welches Lc. aus dieſer Zeit der 40 Tage Erwähnung thut, iſt das des ſtillen Harrens auf die Verheißung der Geiſtestaufe; erſt mit dieſer ſollte die öffentliche Wirkſamkeit der Apoſtel ihren Anfang nehmen. (Vergl. darüber Lc. 24, 49. und Mt. 3, 11.) Die Rede geht aus der indirecten plötzlich in die directe über, was ſich öfter (z. B. Ap. Geſch. 17, 3. 22, 24. 23, 22) bei Lc. findet. Grammatiſch ſchwierig iſt in dieſer Stelle das συναλιζόμενος. (V. 4.) Was nemlich zuvörderſt die Lesart anlangt, ſo leſen viele Codd. συναυλιζόμενος, in der Bedeutung „zuſammenwohnen, zuſammenleben." Der Cod. D. lieſt συναλισκόμενος μετ' αὐτῶν, nach der Bedeutung des Verbums „mit einander Aufwand machen, zuſammenleben." Allein beide Lesarten werden einſtimmig von den Kritikern verworfen, und eben ſo wenig kann die Conjectur von Hemſterhuis auf Billigung und Aufnahme in den Text An-

ſpruch machen, der $\sigma v \nu \alpha \lambda \iota \zeta o \mu \acute{\varepsilon} \nu o \iota \varsigma$ leſen will, wodurch freilich die Conſtruction weit leichter wird. Es fragt ſich nemlich bei der richtigen Lesart, wie das Particip $\sigma v \nu \alpha \lambda \iota \zeta \acute{o} \mu \varepsilon \nu o \varsigma$ zu faſſen ſeyn dürfte? Es kann mit $\alpha \dot{v} \tau o \tilde{\iota} \varsigma$ verbunden werden als Paſſiv, oder als Medium genommen werden mit ergänztem $\alpha \dot{v} \tau o \acute{v} \varsigma$. Die letztere Auffaſſung haben Heinrichs und Kuinöl mit Recht vorgezogen, weil $\pi \alpha \rho \acute{\eta} \gamma \gamma \varepsilon \iota \lambda \varepsilon \nu$ die Beziehung des $\alpha \dot{v} \tau o \tilde{\iota} \varsigma$ auf ſich fordert; es kommt im N. T. nie ohne ein Object vor. Das Verbum $\sigma v \nu \alpha \lambda \acute{\iota} \zeta \omega$ wird übrigens $= \sigma v \nu \alpha \vartheta \rho o \acute{\iota} \zeta \omega$, verſammeln, gebraucht; es kommt von dem ioniſchen $\dot{\alpha} \lambda \acute{\eta} \varsigma$ = dem attiſchen $\dot{\alpha} \vartheta \rho \acute{o} o \varsigma$, confertus; davon ſtammt das Adverbium $\check{\alpha} \lambda \iota \varsigma$, haufenweiſe, auch $= \acute{o} \lambda \omega \varsigma$ genug, hinreichend. Es iſt das lat. salis, woraus satis ward.

6—8. Aus Lc. 24, 49. 50. iſt deutlich zu erkennen, daß die Verſammlung V. 4. und die V. 6. nicht dieſelbe iſt. Die Verheißung der Geiſtestaufe und den Befehl, bis zu derſelben in Jeruſalem zu verharren, gab der Herr vor ſeiner letzten Zuſammenkunft mit den Jüngern auf dem Oelberge, bei der die folgenden Worte geredet wurden. (Vergl. V. 9. 12.) Der Zuſammenhang iſt demnach dieſer: „nachdem Jeſus die Jünger verſammelt hatte, gebot er ihnen, Jeruſalem nicht zu verlaſſen — als jene (ſpäter von neuem und zwar zum letzten Mal) zuſammengekommen waren, fragten ſie den Herrn, ob er jetzt das Reich Iſrael aufrichten wolle (und ob ſie etwa für dieſe Inauguration bis dahin in Jeruſalem hätten bleiben ſollen)? Der Sinn der Frage kann nun in keiner Hinſicht zweifelhaft ſeyn; die Jünger erwarteten nach ihren irdiſchen Meſſiasanſichten eine glänzende, ſichtbare Inauguration des Reiches Gottes, vielleicht noch mit politiſcher Reaction gegen die Römer verbunden, und rückſichtlich dieſer fragen ſie, ob dieſelbe jetzt ſchon ſtatt haben werde. Auffaſſungen daher, wie die von Lightfoot: „du wirſt doch nicht jetzt dein Reich für die boshaften Juden, die dich ans Kreuz ſchlugen, aufrichten?" oder: „jetzt, wo der Haß der Vornehmen ſo ſtark und unſere Macht ſo gering iſt, wirſt du doch nicht das Panier deines Reichs erheben?" — bedürfen keiner ernſtlichen Widerlegung. Eben ſo wenig aber können wir den Ausweg zuläſſig finden, wornach man die Antwort Chriſti als eine ſolche auffaßt, die jede Ausſicht in eine einſtige Offenbarung ſeines Reichs als eines äußerlich

herrſchenden aufhöbe. Vielmehr iſt nach frühern Bemerkungen (zu Mt. 3, 2. 19, 28.) klar, daß in der Idee der *βασιλεία* ſelbſt liegt, daß ſie vom Innern aus auch einſt das Aeußere durchdringen und ſich dann ſichtbar offenbaren werde. Wiewohl daher in den Anſichten der Jünger über das Reich noch unklare Momente waren, ſo hielt der Erlöſer doch nicht für nöthig, dieſe zu ſichten, indem durch die Kraft des mitzutheilenden Geiſtes ihnen die geiſtigere Idee ja werden mußte. Er erklärt ſich bloß über die Zeit, aber ſo, daß er weder über dieſelbe etwas fixirt, noch leugnet, was auch ein negatives Fixiren geweſen ſeyn würde. (Vergl. darüber zu Mt. 24, 1.) Er erklärt vielmehr von der Zeit der Offenbarung des Reiches Gottes, daß den Jüngern und mit ihnen überall den Menſchen, nicht gegeben ſey, dieſelbe zu erkennen, ſie ſey etwas der Allwiſſenheit des Vaters Reſervirtes. Eben dadurch nun, daß hier *πατήρ*, nicht *θεός*, geſetzt iſt, wird die Stelle den Worten Mr. 13, 32. ähnlich (vergl. im Comm. Th. I. S. 902.), wo auch dem Sohn die Erkenntniß dieſes Zeitmoments abgeſprochen wird. Indeß dürfen beide Stellen doch keineswegs identificirt werden; Mr. 13, 32. konnten wir nemlich aus der *κένωσις* des Gottesſohns erklären, dies erlaubt aber hier der Zuſammenhang nicht, da die Worte der verklärte Erlöſer ſprach, bei dem keine *κένωσις* mehr ſtatt finden kann. Hier müſſen wir daher ſagen, der Herr leitet nur die Jünger darauf hin, daß ſolche Erkenntniß über den menſchlichen Standpunkt, als ſolchen, für den ſie nicht förderlich ſey, hinausreiche; von ſeinem Verhältniß zum Vater iſt demnach hier durchaus nicht die Rede; da aber der unſichtbare Vater in ihm wohnte und in ihm verklärt war (Joh. 13, 31.), ſo konnte freilich ſein Wiſſen nun kein anderes ſeyn, als das des Vaters ſelbſt. (Ueber *ἀποκαθιστάνειν* vergl. zu Mt. 17, 11. Hier blickt das „wieder in den alten Stand bringen," auf den Glanz des davidiſchen Reichs zurück, den die Juden von dem Meſſias zurückerwarteten. Die edeln Juden dachten ſich indeß dieſen Glanz ruhend auf wahrer Gottesfurcht und Frömmigkeit, welche der Meſſias ſeinem Volke einhauchen werde. — Der Ausdruck *χρόνοι καὶ καιροί* iſt vermuthlich nach Dan. 2, 21. עִדָּנַיָּא וְזִמְנַיָּא wofür die LXX. jene beiden Worte ſetzen. In *χρόνος* iſt mehr die reine Zeit, tempus, in *καιρός* die Zeitverhältniſſe, opportunitas, ausgedrückt.) Gleich-

ſam zum Erſatz nun für dieſe verweigerte Erklärung verheißt der Erlöſer die Kraft des h. Geiſtes (Lc. 24, 49.); durch dieſe ſollen die Jünger weniger Propheten des Künftigen*), als Zeugen des Vergangenen ſeyn. Die großen Thaten Gottes in und an Chriſto zum Heile der Welt, beſonders ſeine Auferweckung vom Tode, dieſe ſind es, welche die Apoſtel der Welt zu verkündigen haben. Von Zion geht das Licht aus (Jeſ. 2, 2.), und in immer weitern Kreiſen ſich verbreitend, erfüllt es den Erdkreis. Wir brauchen wegen des ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς nicht den unerweislichen Beweis zu übernehmen, daß die Apoſtol ſelbſt in alle Länder kamen, dieſe Worte Chriſti gehen vielmehr in den Apoſteln alle künftigen Lehrergenerationen an und finden in ihnen ihre Erfüllung. (Vergl. zu Mt. 10., wo auch die Inſtruction der Apoſtel zugleich die Elemente alle Lehrerinſtruction enthält). Eine Beziehung der Worte auf Paläſtina iſt ganz unpaſſend, da die Theile deſſelben ſchon genannt waren; ἔσχατον τῆς γῆς entſpricht dem hebr. קְצֵה הָאָרֶץ Pſ. 19, 5.

9 — 11. In dieſen Verſen wird der Act der Himmelfahrt ſelbſt beſchrieben. Was hier zunächſt die Scene anlangt, ſo iſt dieſelbe ſo einfach geſchildert, daß man ohne Künſtelei ſie durchaus nicht mißverſtehen kann. Der Erlöſer ward vor ihren Blikken in die Höhe gehoben und darauf von einer Wolke (die höchſt wahrſcheinlich als Lichtwolke zu denken iſt) aufgenommen, welche ihn den Blicken der Jünger entzog. (Für das ἐπήρθη hier hat Lc. 24, 51. διέστη ἀπ' αὐτῶν καὶ ἀνεφέρετο εἰσ τὸν οὐρανόν, Mr. 16, 19. ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανόν, wie Ap. Geſch. 1, 2.) Als den Ort, wo dies ſtatt hatte, nennt Lc. (24, 50.) die Gegend von Bethanien (ἐξήγαγε αὐτοὺς ἔξω ἕως εἰς Βηθανίαν), damit ſtimmt V. 12., wornach die Jünger vom Oelberge zurückkehrten, an deſſen Fuß Bethanien lag. Derſelbe Ort daher, wo die tiefſte Erniedrigung des Herrn (beim Kampfe in Gethſemane) ſich ereignete, ſah auch die erhabenſte Vollendung Chriſti. (Vergl. Zachar. 14, 4. Ezech. 11, 23.) Segnend und die Seinigen weihend zu Kämpfern für Licht und Recht verließ

*) Die Weiſſagungsgabe iſt hiermit natürlich den Apoſteln nicht abgeſprochen, es ſoll nur hervorgehoben werden, daß ſie nicht zunächſt in ihrem Amt begründet liegt. Als Enthüllen des Zukünftigen tritt ſie auf entſcheidende Weiſe auch nur bei Einigen, z. B. beim Evangeliſten Johannes, hervor.

der Heiland den Schauplatz ſeiner Thränen und ſeiner Gebete. (Vergl. Lc. 24. 50. 51. καὶ ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εὐλόγησεν αὐτούς, καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς διέστη ἀπ' αὐτῶν.) Als nun die Jünger aufmerkſam ihm nachblickten, ſtanden (plötzlich, ohne daß ſie geſehen hätten, woher ſie kamen) zwei Männer in weißem Gewande (in himmliſchem Lichtkleide) an ihrer Seite und machten ſie auf das Vergebliche des ſinnlichen Hinausblickens auf den Herrn aufmerkſam, leiteten ſie dagegen auf ſeine einſtige Wiederkunft, bei der ſie ihn ſo kommend ſchauen würden, wie ſie ihn nun weggehen geſehen hätten. Daß dieſe Auffaſſung dem Sinne des Referenten allein entſpricht, ſollte endlich auch von denen anerkannt werden, welche die Realität des Factums leugnen; vergleicht man namentlich Mr. 16, 5. Lc. 24, 4. mit Mt. 28, 2. Joh. 20, 12., ſo iſt offenbar, daß die letztern Stellen die in den erſten genannten Männer in weißem Gewande als Engel auffaſſen; daß demnach, nach dem Sinn des Referenten, auch hier an Engel zu denken iſt, leidet gar keinen Zweifel. Eben ſo weiſet das οὕτως ἐλεύσεται, ὃν τρόπον ἐθεάσασθε κ. τ. λ. unverkennbar auf die ſichtbare Rückkehr des Herrn in ſeiner verklärten Leiblichkeit zurück, welche von allen neuteſtamentlichen Schriftſtellern gelehrt wird (vergl. zu Mt. 25, 31. 24, 1.), und damit iſt denn zugleich der vorhergängige Weggang als der zum Vater, als das ſich Setzen zur Rechten Gottes, beſchrieben. (Mr. 16, 19.) Die natürlichen Erklärungsweiſen des Factums daher, welche daſſelbe aus einem Zurückziehen Chriſti unter Donner und Blitz und in Nebelwolken zu deuten verſuchen, haben immer ſchon das gegen ſich, daß ſie dem Text etwas obtrudiren. Wollte man aber auch die Sache ſo faſſen, daß die Referenten zwar an eine Erhebung zum Himmel gedacht hätten, dieſe Vorſtellung indeß bei ihnen aus Mißverſtändniß eines ſolchen Umſtandes hervorgegangen ſey, wie eben angedeutet ward; ſo würde dies doch den ethiſchen Character Chriſti alteriren, der ſich nie dazu hergeben konnte, zufällige äußere Umſtände zu einer Myſtification für ſeine Jünger zu brauchen, wodurch ſie veranlaßt wurden, ſich Chriſtum gen Himmel gehoben zu denken, während er noch in unbekannten Gegenden verborgen fortlebte*).

---

*) Das äußerſte Extrem dieſer Anſicht trat in der Brennecke'ſchen

Weit ſcheinbarer iſt auch hier die mythiſche Auffaſſung, der zufolge man ſich auf hiſtoriſche Analogien, z. B. vom Herkules, Romulus u. A., beruft*). Das zum Grunde liegende Factum bleibt dann ganz dahin geſtellt, es wird bloß die Idee feſtgehalten, daß der von Gott kommende auch wieder zu ihm zurückkehren mußte; dieſe prägte ſich in der Sage eben ſo aus, wie Lc. es uns erzählt. Indeß im Grunde erſcheint doch dieſe Anſicht nur glimpflicher und hiſtoriſcher als die erſtere; darin aber, daß man das Factum dahin geſtellt laſſen will, liegt derſelbe Irrthum, aus dem die natürlichen Erklärungen entſprangen. Denn Jeder ſagt ſich ja gleich, da Chriſtus einmal eine hiſtoriſche Perſon iſt, ſo muß er auch auf beſtimmte Weiſe die Erde wieder verlaſſen haben, auf der er wandelte; geſchah dies nun nicht auf die erzählte, für mythiſch gehaltene Weiſe, ſo bleibt eben keine andere, als die gewöhnliche übrig, und dann ſehen wir uns zu denſelben, den Character Chriſti alterirenden Folgerungen geleitet, zu welchen die erſtere Anſicht führte**). Hierzu kommt, was auch früher ſchon bemerkt wurde (nemlich bei der mythiſchen Auffaſſung der Kindheitsgeſchichte Jeſu), daß die Zeit der Abfaſſung der Apoſtelgeſchichte den hiſtoriſchen Begebenheiten zu nahe liegt, als daß ſich ſchon mythiſche Sagenkreiſe um die Perſon Jeſu gebildet haben könnten. Indeß machen die Vertheidiger dieſer Anſicht hier auf einen Umſtand aufmerkſam, der auf den erſten Blick auffallen muß. Sie erinnern nemlich, daß die Himmelfahrt, wenn

---

Hypotheſe (Lüneburg, 1819.) hervor, daß Chriſtus noch 27 Jahre nach der Kreuzigung in der Verborgenheit gewirkt habe, indem er die Erſcheinungen Jeſu, die Paulus hatte, als Beweiſe ſeines fortwährenden Wandels auf Erden betrachtet. Die Abſurdität der Anſicht widerlegt ſich durch ſich ſelbſt.

*) Bei dieſen Analogien iſt nicht zu überſehen, daß ſie keineswegs entſprechend ſind; von einer Verklärung des σῶμα weiß keine Mythologie. Die Apotheoſen ſind bloße Deificirungen der ψυχή.

**) Der ſchöne Schluß des Lebens Jeſu von Haſe (S. 204.): „ſein Abſchied war nicht das trübe Scheiden eines Sterblichen, ſondern der Segen eines Verklärten, welcher einſt durch ſeine Liebe mit der Gottheit auch unter den Seinen unſterblich fortzuleben verhieß; und er iſt bei uns geblieben,“ — ſinkt daher zur bloßen Phraſe herab, da kurz vorher doch Chriſti Grab vorausgeſetzt ward und mit demſelben das trübe Scheiden des Sterblichen.

ſie wirklich ſtatt hatte, ein ſo wichtiges Moment in der Geſchichte Chriſti ſey, daß ſie nirgends fehlen dürfe; ſie ſey der Schlußſtein des Ganzen, ohne den das Gebäude nicht vollendet wäre. Nichts deſtoweniger fehle dieſer Schlußſtein bei dem Apoſtel Matthäus, der doch Augenzeuge geweſen ſeyn ſolle, ja er fehle ſogar bei Johannes, für deſſen Darſtellung er doppelt wichtig geweſen wäre, weil dieſelbe ausgehe von dem Urſeyn des Logos beim Vater, dorthin hätte er demnach auch den Sohn wieder zurückführen müſſen. Auch kein anderer Apoſtel, bemerkt man, rede von dem Ereigniß, weder Petrus, noch Paulus, noch Jakobus, nur die beiden Schriftſteller des N. T., welche nicht Augenzeugen waren, Marcus und Lucas, nur dieſe erzählen die Himmelfahrt, weshalb nicht unwahrſcheinlich ſey, daß ſie eben aus getrübten Quellen bei dieſer Darſtellung ſchöpften. Unbedeutend iſt dieſe Bemerkung allerdings nicht, und ich geſtehe, lange durch dieſelbe beunruhigt zu ſeyn, weil ich nirgends eine genügende Erklärung dieſer Erſcheinung fand; was ſich mir endlich beim Erwägen der Verhältniſſe Erklärendes erbot, will ich demnach verſuchen hier kurz auszuführen*). Zuvörderſt iſt mit Recht ſchon öfter bemerkt, daß die Andeutungen des Factums nicht ſo ganz und gar fehlen, wie man geglaubt hat. Im A. T. freilich ſind Stellen, wie Pſ. 110, 1., nur Hinweiſungen, die bloß nach dem N. T. ausdrücklich auf die Himmelfahrt bezogen werden können, aber 2 Kön. 2, 11. haben wir doch in der Geſchichte des Elias**) ein klares Vorbild derſelben. Es lag daher den Rabbinen ſehr nahe, die alles Herrliche und Schöne im A. T. auf den Meſſias übertrugen, auch bei ihm eine Himmelfahrt anzunehmen. (Vergl. Schöttgen, Jeſus der wahre Meſſias. Leipzig, 1748. S. 844 ff.) Indeß was wichtiger iſt, Jeſus ſelbſt deutet darauf hin; nicht allein in dem in den letzten Capiteln des Johannes ſo oft wiederholten ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα, ſondern ausdrücklicher in der Stelle Joh. 6,

*) Haſe im Leben Jeſu, der ſich für die mythiſche Anſicht von der Himmelfahrt entſcheidet, erklärt das Schweigen der Augenzeugen für geradezu unerklärbar. Wohin die mythiſche Anſicht auch ihn führte, deuten die Worte an! „wie Moſis Grab, ſo wurde auch das ſeine nicht geſehen." Alſo hatte auch der ſein Grab — der den Tod verſchlang ewiglich?! (A. a. O. S. 204.)

**) Ich nenne abſichtlich nur Elias, weil Henochs und Moſis Weggang nicht ſo deutlich als leibliche Verklärung dargeſtellt wird.

62. ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα, ὅπου ἦν τὸ πρότερον, wo der Zuſammenhang, wie der Ausdruck υἱὸς τ. ἀ., deutlich auf die Erhöhung ſeiner menſchlichen Natur hinweiſt. In den apoſtoliſchen Briefen endlich enthalten Stellen, wie 1 Tim. 3, 16. ἀνελήφθη ἐν δόξῃ, offenbare Beziehungen auf das vorliegende Factum, und ſelbſt andere Stellen, wie Epheſ. 2, 6. 4, 8. und 1 Petr. 3, 22. (πορευθεὶς εἰς τὸν οὐρανόν, wo noch dazu die Erwähnung der ἀνάστασις eben vorhergeht), ſind nicht zu überſehen, ſo wie alle jene Erklärungen, welchen zufolge Chriſtus fortwährend zur Rechten Gottes ſitzend dargeſtellt wird, wie beſonders Mt. 26, 64.; indeß muß man freilich geſtehen, daß in den meiſten das ſpecifiſche Moment in der Himmelfahrt, ſeine leibliche Erhöhung, nicht ausdrücklich herausgehoben iſt, und daher auch manche unter ihnen von ſelig Entſchlafenen geſagt ſeyn könnten, z. B. das: „er iſt in den Himmel gegangen“*). Setzen wir ſodann, es fehlten uns auch die Erklärungen über die Himmelfahrt, welche Mr. und Lc. uns geben, ſo daß wir ganz frei uns das Ende des irdiſchen Lebens Chriſti bilden könnten; würden wir dann etwa einen andern Ausgang des Herrn uns denken können, der ſich vor dem chriſtlichen Bewußtſeyn rechtfertigen ließe? Da anerkanntermaßen der Erlöſer nicht eine doketiſche Erſcheinung war, ſondern er in einem realen menſchlichen Leibe auf Erden wandelte, ſo wird man immer nothwendig dahin getrieben, wenn man die Verklärung des Leibes nicht anerkennen will, die Trennung ſeines geiſtigen Lebens vom Leibe anzunehmen; dieſe Trennung aber iſt eben der Tod, wir müßten alſo dann ſagen, Chriſtus ſey auf irgend eine Weiſe geſtorben und ſein Geiſt ſey zum Vater zurückgekehrt. Wo bleibt dann aber der Sieg Chriſti über den Tod? wo bleibt die Bedeutung der Auferſtehung, welche alle Apoſtel als die große Gottesthat prieſen und als das Fundament des Glaubens? (Vergl. zu 1 Kor. 15.) Schon oben (bei der Auferſtehungsgeſchichte) ward bemerkt, daß die Auferweckung Chriſti nur darin eine Bedeutung hat, daß ſie die höchſte Spitze der Kraft der ζωή iſt,

---

*) Eine beſonders merkwürdige Stelle iſt Epheſ. 2, 6., wo Paulus die Auferſtehung und Himmelfahrt Chriſti als Vorbild der Auferſtehung und Erhöhung der Gläubigen auffaßt.

indem Chriſtus den Tod in ſeiner Menſchheit überwand und mit einem verklärten unſterblichen Leibe auferſtand; was iſt aber eine Auferſtehung, auf die nachher ein neuer Tod folgt? Soll daher der Erlöſer überall das ſeyn und bleiben, was er der Kirche iſt, der Sieger über Sünde und Tod, ſo kann ſein Ausgang nichts anders gedacht werden, als der iſt, von dem uns die Evangeliſten berichten. Steht dies feſt, ſo geſtaltet ſich endlich die Frage ganz anders; das Factum iſt aus innern Gründen gewiß, es handelt ſich nur darum, weshalb dieſes Schlußfactum ſo wenig hervorgehoben iſt in der apoſtoliſchen Praxis? Dieſe Frage beantwortet ſich genügend aus dem Verhältniß, in welchem Auferſtehung und Himmelfahrt ihrer Natur nach ſtehen müſſen. Die Himmelfahrt erſcheint den Apoſteln keineswegs ſo bedeutend, als der Schlußact der Lebensentwicklung des Herrn, wie ſie uns daſteht, vielmehr war ſie ihnen nur eine Folge der Auferſtehung. Sie hatten ſich nemlich ſchon gewöhnt, Chriſtum nach ſeinem Tode als abweſend und entfernt zu betrachten; ein bleibendes Zuſammenſeyn mit ihm fand ja nach der Auferſtehung nicht mehr ſtatt, ſeine einzelnen Erſcheinungen hatten immer etwas Plötzliches und Unerwartetes, jede konnte die letzte ſeyn. Wenn nun freilich die Himmelfahrt ein ausdrücklicher Abſchied und ein feierlicher Weggang war, ſo erſchien doch Jeſus auch noch nach derſelben, z. B. dem Paulus*). Die Himmelfahrt ſelbſt war daher in der That kein ſo bedeutender Act, der Moment ſeines Weggangs erſchien als ein fließender, weshalb auch die alte Kirche das Feſt der Himmelfahrt gar nicht kannte**). Alles dogmatiſch Wichtige concentrirt

*) Daher zählt auch der Apoſtel Paulus (1 Kor. 15, 8.) die ihm gewordene Erſcheinung, die doch erſt nach der Himmelfahrt ſtatt hatte, in einer Reihe mit den übrigen auf und ſpricht von der Auferſtehung, ohne der Himmelfahrt Erwähnung zu thun.

**) Zur Zeit des Auguſtinus und des Chryſoſtomus feierte man es zwar in der Kirche, und weil man den Urſprung des Himmelfahrtsfeſtes nicht wußte (adscensio, ἀνάληψις), ſo führte man ihn auf die Apoſtel zurück; aber in den Schriften der Väter der drei erſten Jahrhunderte findet ſich keine Spur davon. (Vergl. Binghami origg. eccl. Vol. IX. p. 126 sqq.) Wie auch in neuerer Zeit die Bedeutung des Himmelfahrtsfeſtes vor der des Oſterfeſtes im chriſtlichen Bewußtſeyn zurücktritt, zeigt der Lieder=

ſich bei der Auferſtehung, mit ihr ſchloß ſich die irdiſche Lebensentwicklung Chriſti; die Himmelfahrt, wie die ſich an ſie anſchließende und durch dieſelbe bedingte (Joh. 16, 7. 7, 39.) Ausgießung des Geiſtes, ſind nur Ausflüſſe der Auferſtehung, als der Verklärung des Leibes, Folgen des Sieges über den Tod. Während in der Menſchwerdung das Göttliche ins Fleiſch geboren wurde, iſt die Auferſtehung gleichſam eine Geburt des Fleiſches in den Geiſt, und die Himmelfahrt die Zurückführung dieſes verklärten Leibes in die ewige Welt des Geiſtes, mit der nothwendig das Sitzen des verklärten Chriſtus zur Rechten Gottes, das iſt die Theilnahme an der göttlichen Weltregierung, verbunden zu denken iſt. Wie daher das Irdiſche durch den innern Zug ſeiner Natur zur Erde ſinkt, ſo führt eben ſo der innere Zug das Himmliſche in ſeinen Urſprung zurück. Der leiblich verklärte Erlöſer konnte daher ſein σῶμα πνευματικὸν nicht auf der Erde laſſen, er nahm es mit in die Welt des Geiſtes. Nach dem repräſentirenden Character, den Chriſtus aber in Beziehung auf die Menſchheit trägt, ward in ihm die ganze Menſchheit erhöhet; dorthin zu ſeiner Höhe zieht er nun ſeine Gläubigen nach und gibt ihnen zu ſitzen auf ſeinem Throne, wie Gott ihm gegeben hat zu ſitzen auf ſeinem Throne. (Offenb. 3, 21.) Die Auslaſſung daher der Auferſtehung Chriſti wäre unerklärlich bei einem Evangeliſten, aber die Auslaſſung der Himmelfahrt von Mt. und Joh. iſt nicht anders anzuſehen, als wenn ſie eine Erſcheinung Chriſti weniger erzählten; daß der auferſtandene Erlöſer mit ſeiner verklärten Leiblichkeit gen Himmel gehoben ſey und zur Rechten Gottes ſitze, liegt der geſammten apoſtoliſchen Auffaſſung der Wirkſamkeit Chriſti zum Grunde, und ohne dieſe Idee iſt weder die tiefſte Handlung des Abendmahls, noch auch die Lehre von der Auferſtehung des Leibes überhaupt zu conſtruiren. Die neuere Dogmatik hat ſich daher auch in der That, nach der in ihr vorherrſchenden idealiſtiſchen Richtung,

ſchatz unſerer Kirche. Die Fülle der ausgezeichneten Oſterlieder ſteht in grellem Contraſt zu den wenigen und ziemlich unbedeutenden Liedern, die ſich auf die Himmelfahrt beziehen. Die Urſache dieſer Erſcheinung iſt ohne Zweifel bloß, daß die dichteriſche Phantaſie in der Begebenheit keine eigenthümliche Idee, ſondern eine bloße Folge der Auferſtehung fand.

weil ſie die Bedeutung davon verkannte, bis jetzt weder die eine, noch die andere gehörig aneignen können.

12 — 14. Hieran reiht denn Lc. die Beſchreibung der Rückkehr der Jünger nach Jeruſalem vom Oelberge. (Der gewöhnliche Name [vergl. zu Mt. 21, 1.] iſt ὄρος τῶν ἐλαιῶν, dieſer Name ὄρος τοῦ ἐλαιῶνος findet ſich im N. T. nur hier, aber auch bei Joseph. Ant. VII. 9. 2. Er kommt von ἐλαιών, olivetum, ein mit Oelbäumen bepflanzter Ort. Die LXX. brauchen es für זית. 2 Moſ. 23, 11.) Dieſer lag bekanntlich nahe bei der Stadt, einen Sabbatherweg entfernt. (Die Juden durften am Sabbath 2000 Ellen oder 7½ Stadien gehen. Joſephus gibt die Entfernung des Oelbergs bald auf 6 [Ant. XX. 8. 6.], bald auf 5 Stadien [B. J. I. 5. 2.] an, je nachdem er vom Fuß oder der Höhe rechnete. Hier iſt die Angabe nur ungefähr beſtimmt.) Wenn Lc. hier bemerkt, die Apoſtel hätten ſich in einem Privatgebäude (ὑπερῷον = עליה ein oberes Zimmer*), das ſaalartig zu ſeyn pflegte und deshalb gewöhnlich zu Verſammlungen diente, Ap. Geſch. 9, 37. 20, 8.) verſammelt, ſo widerſpricht dies nur ſcheinbar der Stelle Lc. 24, 51., wo erzählt wird, ſie wären im Tempel geweſen. Denn das hinzugeſetzte διαπαντός deutet ja ſchon darauf hin, daß dort nicht geſagt ſeyn ſoll, ſie gingen unmittelbar vom Oelberge in den Tempel, vielmehr will Lc. nur ſagen, ſie fanden ſich als fromme, gottesfürchtige Männer häufig beim allgemeinen Heiligthum des Volks ein. Hier in unſerer Stelle aber iſt von einer unmittelbaren Zuſammenkunft nach der Rückkehr vom Oelberge die Rede. (Vergl. über den Apoſtelkatalog zu Mt. 10: 2. — Maria, die Mutter Jeſu, wird namentlich, und zwar zum letzten Mal, angeführt, um ſie auszuzeichnen. — Daß die Brüder Chriſti von den 11 Apoſteln unterſchieden werden, iſt nicht zu überſehen, es beweiſt dieſer Umſtand klar, daß keiner von ihnen unter ihrer Zahl geweſen ſeyn kann. Ohne Zweifel waren ſie aber jetzt, vielleicht nach der Erſcheinung die Jakobus hatte [1 Kor. 15, 7.], dem Evangelium geneigt geworden. Vergl. zu Joh. 7, 5. Mt. 13, 55.) Wiewohl nun hier der Herr ſie verlaſſen hatte und ſie allein daſtanden wie Schafe

*) Ohne Zweifel war es in dem Hauſe einer befreundeten Familie, vielleicht in demſelben, wo das Abendmahl gefeiert war.

unter den Wölfen, ſo waren die Jünger doch erfüllt von ſeliger Freude (Lc. 24, 51.), ſie hatten erkannt, daß in der Auferſtehung Chriſti das Reich Gottes unerſchütterlich gegründet ſey und alle ihre Hoffnungen erfüllt werden ſollten. Daher verbanden ſie ſich zu innigem Gebet mit einander zur Vollendung der Zwecke Gottes mit der Menſchheit durch ſie. (Die hiſtoriſche Darſtellung des einmaligen Factums [ὅτε εἰςῆλθον, ἀνέβησαν] geht in dem οὗ ἦσαν καταμένοντες und dem ἦσαν προσκαρτεροῦντες ins Allgemeine über. Hier an dieſem bezeichneten Ort pflegten ſie ſich zum Gebet zu ſammeln. [Vergl. V. 15.] Bezeichnend iſt der Ausdruck ὁμοθυμαδόν V. 14. 2, 1. 46., der außer der Ap. Geſch. ſich im N. T. nur noch Röm. 15, 6. findet. In demſelben iſt die Lebenseinheit der Gläubigen ausgedrückt, die ſich in einem regen Gemeingefühl und Gemeinbewußtſeyn ausſprach.)

15 — 17. In den Zwiſchentagen nun zwiſchen der Himmelfahrt und dem Pfingſtfeſt (2, 1.) ſchritten die Apoſtel zur Wahl eines neuen Gliedes des Apoſtelcollegiums an des Judas Statt. Auffallend ſcheint nun hierbei zuerſt, daß, da der Erlöſer ſelbſt die Lücke in den 40 Tagen nicht ergänzt hatte, die Apoſtel nicht warteten, bis ſie den heil. Geiſt empfangen hätten. Dann ſcheint es, hätte man des Gebrauchs des Looſes ſich enthalten können, in dem ſich doch immer ein Mangel an Gabe, die Geiſter zu prüfen, ausſpricht; hätte Petrus nemlich den heil. Geiſt gehabt, ſo hätte er in Kraft deſſelben gleich einen neuen Apoſtel auswählen können. Allein das wäre offenbar ganz gegen das Decorum geweſen, denn ein Apoſtel konnte ja nicht den andern ernennen, ſie alle ſollten Abgeordnete deſſelben Herrn ſeyn*). In dem Gebrauch des Looſes liegt daher nur die Idee ausgeſprochen, daß man die Entſcheidung von ſich ab ganz in die Hand des Herrn

---

*) In dieſem Umſtande liegt auch vermuthlich der Grund, weshalb in der alten Kirche nicht auch Kirchenlehrer durchs Loos ernannt wurden. Die Apoſtel nemlich waren unmittelbar vom Herrn ernannt, man überließ daher auch dem Herrn die Ergänzung der entſtandenen Lücke. Aber die Vorſteher und Lehrer der einzelnen Gemeinen ernannte immer der Apoſtel, der ſie geſtiftet hatte, und die Gemeine ergänzte ſie durch Wahl. Erſt ſpät finden ſich Spuren der Wahl durchs Loos in Spanien. (Vergl. Bingham orig. eccl. Vol. II. 80.), wahrſcheinlich leitete aber in der ſpätern Zeit bloß dieſe unſere Stelle auf die Anwendung des Looſes.

legen wollte. Jedenfalls aber bleibt immer dieſe Begebenheit ein merkwürdiges Zeugniß für die Zuläſſigkeit des Looſes da, wo über etwas entſchieden werden ſoll, das über die Fähigkeit des Menſchen, das Rechte zu erkennen, hinausreicht. Bekanntlich gebraucht die Brüdergemeine in ſolchen Fällen das Loos, und nach den neueſten Beſtimmungen darüber, mit ſolcher Vorſicht, daß wenig Gegründetes ſich dagegen einwenden laſſen dürfte. In der Rede Petri ſpricht ſich aber ferner ein deutliches Bewußtſeyn von der Realität des Amtes aus, das ihm und allen Apoſteln übertragen war, und von dem abgeſchloſſenen Körper, den die 12 Apoſtel bilden ſollten. Eben weil dieſe als reine Repräſentanten Iſraels daſtehen ſollten (vergl. zu Mt. 10, 1.), konnte auch Paulus nicht etwa ſpäter noch mit in die Apoſtelſchaar eingereiht werden, denn er ſtand, als Apoſtel der Heiden, außer der Zwölfzahl. Bewunderung erregt endlich noch in dieſer erſten Rede, die von Petrus beigebracht wird, die Ruhe und das gute Gewiſſen, mit denen er von Judas ſpricht. Er, der ſelbſt ſo tief gefallen war, konnte, nachdem er bußfertig Vergebung empfangen hatte, ohne falſche Demuth und Zurückgezogenheit ſich an die Spitze der Jünger ſtellen, an die ihn der Herr berufen hatte, und des Judas Stelle ergänzen, der ſich in ſeiner glaubensloſen Reue ermordet hatte. So groß iſt der Unterſchied der Sünden in ihren Folgen, je nach dem Gemüthsſtande, aus dem ſie hervorgehen! Iſt der Grund des Herzens nur lauter und wahr gegen Gott, ſo kann ſich die Seele auch aus ſehr tiefem Fall bald wieder erheben. Der Stamm der kleinen Gemeine in Jeruſalem belief ſich übrigens damals nur auf 120 Seelen. (Ὄνομα ſteht für die Perſönlichkeit ſelbſt. Eben ſo iſt der Ausdruck Offenb. 3, 4. gebraucht, wo er auch geradezu für ἄνθρωποι ſteht. Bei Profanſcribenten findet es ſich nur in dichteriſcher Sprache. — Für ἐπὶ τὸ αὐτό = יַחְדָּו ſteht nur einmal κατὰ τὸ αὐτό Ap. Geſch. 14, 1. Es findet ſich beſonders bei Lc. und Paulus, doch auch Mt. 22, 34. Der Bedeutung nach geht es gewöhnlich auf den Ort [sc. χωρίον], doch auch bisweilen, z. B. Ap. Geſch. 3, 1., auf die Zeit, in der Bedeutung: „zugleich, zuſammen.“ Es vereinigt daher wie יַחְדָּו verſchiedene Beziehungen in ſich). Die Stellen, auf die ſich nun Petrus in ſeiner Rede bezieht, die von Judas reden ſollen, folgen V. 20. Nach durchgängiger Schrift=

lehre iſt auch hier das Wort der Weiſſagung als nothwendig in ſeiner Erfüllung aufgefaßt; wie dieſe objective Nothwendigkeit die ſubjective freie Selbſtbeſtimmung nicht aufhebt, ſondern Gott eben die freie That als ſolche weiß, iſt ſchon mehr als einmal erinnert. (In Stellen, wie V. 17. κλῆρος τῆς διακονίας, vergl. V. 25. iſt wahrſcheinlich der Urſprung des Ausdrucks Clerus für die Geiſtlichkeit der Kirche zu ſuchen. Bei den erſten Anfängen der Kirche glaubte man auch den Anfang des geiſtlichen Standes zu entdecken, und bei den Apoſteln, als Repräſentanten deſſelben, bot ſich dieſer Name ſehr natürlich an. Κλῆρος bezeichnet das Loos, dann alles durchs Loos Zugetheilte, wie נַחֲלָה, dann überhaupt das Zugetheilte, hier von Gott, worin dann lag, daß derjenige, dem Gott etwas Beſonderes zugetheilt hatte, ihm wieder verpflichtet war*). Κλῆρος διακονίας iſt daher zu überſetzen: munus ministerii, keineswegs aber ſind die Ausdrücke ſynonym, wie Heinrichs und Kuinöel behaupten.)

18. 19. Dieſe beiden Verſe ſcheinen in die Rede des Petrus gar nicht hinein zu gehören; eben weil nemlich das Schickſal des Judas in Jeruſalem allgemein bekannt war (V. 19.), iſt ganz unwahrſcheinlich, daß Petrus es hier ſo ausführlich erzählt haben wird. Am zweckmäßigſten ſchaltet man daher die Verſe ein und betrachtet ſie als einen hiſtoriſchen Nachtrag des Lc., der im Evangelium vom Schickſal des Judas nichts Näheres berichtet hatte. Dieſe Annahme iſt um ſo einfacher, da V. 19. doch jedenfalls ſo aufgefaßt werden muß, indem wir ja anzunehmen haben, daß Petrus hebräiſch redete und daher eine Ueberſetzung des Ausdrucks Ἀκελδαμά in ſeiner Rede undenkbar wäre. (Ueber das Schickſal des Judas und über den [von den Prieſtern verfügten] Ankauf des Grundſtücks vergl. das Nähere zu Mt. 27, 5.)

20. Nach dieſer Auffaſſung ſchließen ſich denn auch die Citate aus dem A. T. gleich an V. 16. an, wo ihrer Erwähnung geſchah. Was die erſte Stelle anlangt, ſo iſt dieſelbe aus Pſ. 69,

---

*) So ſagt Hieronymus epist. II. ad Nepot. ministri Dei propterea vocantur clerici; vel quia de sorte sunt Domini. vel quia ipse Dominus sors id est pars clericorum est. Cf. Binghami orig. eccl. Vol. I. 50.

25.*) entnommen. Die LXX. haben daſelbſt γενηθήτω ἡ ἔπαυλις αὐτῶν ἠρημωμένη καὶ ἐν τοῖς σκηνώμασιν αὐτῶν μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν. Wahrſcheinlich iſt die Stelle bloß aus dem Gedächtniß citirt, indem die Abweichungen von den LXX. nicht weſentlich ſind. Nur die Faſſung der Stelle im Singular iſt offenbar abſichtlich, um ihre Beziehung auf den Judas beſſer zu markiren. Darin liegt aber durchaus keine Entſtellung oder weſentliche Veränderung des Sinnes, vielmehr iſt Judas nur als Repräſentant der Gottentfremdeten überhaupt aufgefaßt, ſo daß von ihm vorzugsweiſe gilt, was von Allen geſagt werden muß. Hiernach erklärt ſich auch, wo dieſe Stelle auf Judas und die ἔπαυλις (= οἰκία, im N. T. nur hier) auf ſein Apoſtelamt gezogen werden kann**). Wir brauchen durchaus nicht anzunehmen, daß David im nächſten und eigentlichſten Sinn mit klarem Bewußtſeyn an Judas und ſein Amt dachte; aber er ſchaute das Grundverhältniß des Guten und Böſen in ſeiner Entwicklung in der Weltgeſchichte tief an. Dieſes beſteht darin, daß Gott zwar für eine Weile dem Böſen die Herrſchaft über das Gute geſtattet, aber dann die κρίσις ergehen läßt und das Böſe aus ſeinem Beſitz verdrängt. An die Stelle des Böſen tritt dann ein ergänzendes Gute. Dieſer tiefe Gedanke ſprach ſich im David vorbildlich aus und realiſirte ſich in einer großen geſchichtlichen Erſcheinung im Judas, wird ſich aber einſt vollenden im vollkommenen Siege des Guten. Die zweite Stelle iſt aus Pſ. 109, 8. und wörtlich nach den LXX.. citirt. Von dem Pſalm gilt ganz daſſelbe, was von Pſ. 69. bemerkt wurde. Auch er ſchildert David, den damaligen Repräſentanten alles göttlichen Seyns und Lebens, in ſeinen Verfolgungen als Vorbild des Meſſias. (Ἐπισκοπή entſpricht dem hebr. פְּקֻדָּה, Amt.)

21. 22. Als Requiſit zum Apoſtel ſtellt Petrus nun keine innern Bedingungen auf, ſondern etwas ganz Aeußerliches, die ſtete Gemeinſchaft mit Chriſto und ſeinem Kreiſe. Dies könnte in der That als verfehlt erſcheinen, wenn man erwägt, daß Paulus, der ſich dieſer Gemeinſchaft nicht erfreute, doch weit mehr

*) Im Hebräiſchen iſt es V. 26, der ſo lautet: תְּהִי־טִירָתָם נְשַׁמָּה בְּאָהֳלֵיהֶם אַל־יְהִי יֹשֵׁב.

**) Vergl. über Pſ. 69. überhaupt zu Joh. 2, 17.

wirkte, als der erwählte Matthias. Allein man darf hierbei ja nicht überſehen, daß der dreijährige Umgang mit Chriſto nichts weniger als etwas rein Aeußerliches war, während deſſelben mußte es ſich im Menſchen zu etwas entſcheiden; entweder er ging in ein wahrhaft göttliches Leben ein, oder er ſank ſo tief wie Judas; das himmliſche Licht, das von Chriſto ausging, ließ nicht unentſchieden. Der Gedanke iſt demnach ſo zu faſſen: „Wir können Niemand anders wählen, als einen, der ſich ſchon bewährt hat.“ Die Berückſichtigung des Reichthums natürlicher Anlagen finden wir überall nicht bei der Wahl der Apoſtel; auch die Mehrzahl der von Chriſto ſelbſt erwählten ſcheint keineswegs durch Talente ausgezeichnet bevorzugt geweſen zu ſeyn. Lauterkeit, Treue und Erfahrung, das war es allein, worauf es ankam, und dieſe Eigenſchaften gelten auch noch das Meiſte in der Kirche Chriſti. Sodann hebt Petrus nur die *ἀνάστασις* hervor, obgleich er auch der Himmelfahrt erwähnt. Zeugen der Himmelfahrt brauchte die Kirche nicht, wohl aber der Auferſtehung, denn jene folgte aus dieſer nothwendig. (Die Formel *εἰςέρχεσθαι* und *ἐξέρχεςθαι* iſt nach dem hebr. בוא וצאת gebildet und bezeichnet die genaue innige Lebensgemeinſchaft.)

23. Zwei Perſonen, welche dieſes Erforderniß hatten, werden nun zur Wahl geſtellt, Barſabas und Matthias. Der erſtere hatte drei Namen, wie der Thaddäus unter den Apoſteln. (Vergl. zu Mt. 10, 3.) Für *Ἰωσήφ* leſen aber einige Codd. *Ἰωσῆς*, und für *Βαρσαβᾶν* hat nemlich Cod. D. *Βαρνάβαν*, beide Namen ſcheinen häufig verwechſelt zu ſeyn mit den verwandten Namensformen. Dieſer Joſeph Barſabas ward nun mit dem bekannten Joſes Barnabas (4, 36.) von den Abſchreibern verwechſelt*). Wie denn dort (4, 36.) auch einige Codd. *Βαρσαββᾶν* leſen. (Die Etymologie von *Βαρσαβᾶς* iſt unbekannt. Grotius erklärt es durch den Sohn des Schwurs, von בַּר und שֶׁבַע. — Den Namen Juſtus hatten die Juden aus der lateiniſchen Sprache recipirt, in der Form: יוסט׳.)

---

*) Gegen die Identität der beiden Perſonen ſpricht ſchon entſcheidend die Stelle 4, 36., wo gewiß ein Rückblick auf dieſes Factum zu erwarten wäre, wenn Barnabas mit Barſabas identiſch ſeyn ſollte. Was Ullmann (Stud. Jahrg. 1828. Heft 2. S. 377 ff.) für die Identität anführt, hat mich nicht davon überzeugt.

24—26. Es fragt ſich, an wen das Gebet gerichtet iſt? Der Ausdruck *κύριε* kann nichts entſcheiden, denn er entſpricht dem hebr. Jehovah, und läßt demnach auch die Beziehung auf Gott zu. Allein das *ἀνάδειξον ὃν ἐξελέξω* iſt entſcheidend. Die Apoſtel ſind nemlich eben Chriſti Boten, er ſelbſt wählt ſie aus, von ihm ſollen ſie zeugen. Wir haben demnach hier das erſte Beiſpiel eines Gebets zu dem erhöhten Erlöſer, das indirect den ſtärkſten Beweis für die Gottheit Chriſti enthält. (*Καρδιογνώστης* = חקר לב Jerem. 17, 10. Vergl. Joh. 2, 25.) Von dem erwählten Matthias berichtet die Geſchichte nichts Näheres. (*Διδόναι κλήρους* = נתן גורל. 3 Moſ. 16, 8. — Das *συγκαταψηφίζεσθαι*, mit allgemeiner Zuſtimmung erwählt werden, findet ſich im N. T. nur hier.) Schwierig fand man in dieſen Verſen den Gedanken vom Judas, er ſey gegangen; *εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον*. Den nahe liegenden Sinn wollte man aus falſch verſtandener Toleranz vermeiden; man bezog daher das *πορευθῆναι* zurück auf *λαβεῖν* und faßte *τόπος* in der Bedeutung Amt, ſo daß der Gedanke dieſer war: „zeige, Herr, wen du ausgewählt haſt zu empfangen das Amt und in die ihm zukommende Stelle einzutreten.“ Es iſt aber dieſe Erklärung ſo ungrammatiſch und gewaltſam, daß ſie ſich keinen Augenblick empfehlen kann, denn da die Worte; *ἐξ ἧς παρέβη Ἰούδας*, zwiſchen *λαβεῖν* und *πορευθῆναι* ſtehen, ſo iſt ganz klar, daß ohne *καὶ* die Worte gar nicht verbunden werden können. Die Erklärungen aber, welche, auf Judas bezogen, den *τόπος* vom Grabe verſtehen, oder von ſeiner Behauſung (wornach der Sinn ſeyn ſoll; „er zog ſich ganz von der Gemeinſchaft der Gläubigen zurück“), können ſich eben ſo wenig halten. Es bleibt daher nichts, als unter dem *τόπος ἴδιος* eine euphemiſtiſche Bezeichnung des Straforts zu ſehen, in dem der Aufenthalt dem Judas ſeiner Sünde wegen zukam. (Ein Codex hat *δίκαιος τόπος*, nach der Grundbedeutung des Worts: „das, was Jemanden gebührt, mit Recht zukommt.“) So unverkennbar dies der Sinn der Worte iſt, ſo haben doch die Erklärer nicht hervorgehoben, wie der *τόπος ἴδιος* einen Gegenſatz mit der *ἔπαυλις* und *ἐπισκοπή* (V. 20.) bildet. Der himmliſchen Stellung im Reiche des Lichts und der Wahrheit, zu der Judas berufen war, die er aber ſeiner Untreue halben verlor, tritt das Reich der Finſterniß entgegen, deſſen Kräfte ihn zu ſich hin-

abzogen. Wie das Eiſen zwiſchen zwei Magneten, ſo ſteht die Seele da zwiſchen den Kräften des Lichts und der Finſterniß; das Element, dem ſie die Herrſchaft gönnt, zieht ſie zu ſich hinauf oder hinab.

§. 2. Feier des erſten Pfingſtfeſtes.

(Ap. Geſch. 2, 1—47.)

1. So war denn nun die heilige Zwölfzahl wieder vollzählig hergeſtellt, und der geſchloſſene Kreis der Jünger erharrte betend die Verheißung des Vaters. (1, 4.) Der gen Himmel zur Rechten der Kraft erhöhete Erlöſer ließ ſie auch nicht lange allein (Joh. 14, 18.), er eröffnete die Ströme der himmliſchen Welt und ließ die Himmel träufeln von oben und die Wolken regnen Gerechtigkeit. Jeſ. 45, 8.) Die Fülle des Geiſtes von oben, die mit der Sünde der Menſchen entſchwunden war, kehrte wieder, und damit ward denn in der Kirche des Herrn das Reich Gottes auf Erden im Keim gegründet. Aus der Zerſpaltenheit der Sünde wurde die Menſchheit aufs Neue zu einer heiligen Einheit verſchmolzen und zur Beſiegelung dieſer hergeſtellten Einheit auch die Folge der ſündlichen Zerſpaltenheit, die Geſchiedenheit der Sprachen, aufgehoben. Freilich nur momentan; aber doch als factiſches Zeugniß für den einſt zu erwartenden bleibenden Zuſtand. Dieſes große Factum, der Geburtstag der jungen Kirche, die Wiedergeburt Iſraels dem Geiſte nach, iſt uns nun aber nur in dem einen kurzen Berichte des Lc. erhalten; es wird daher ſchwer, ſich eine recht anſchauliche Vorſtellung von dem Hergange zu machen, zumal da an die Hauptſache ſich noch ſchwierige Nebenpartheien anſchließen. Wir beginnen unſere Darſtellung mit einer Erklärung des Textes, um erſt genau zu erforſchen, was uns der Verfaſſer berichten **will**; die Rechtfertigung der Mittheilung vor dem chriſtlichen Bewußtſeyn, ſo wie die Kritik anderweitiger Auffaſſungen der Begebenheit, wird ſich daran anſchließen. Was zuvörderſt die **Zeit** der Begebenheit anlangt, ſo ſind die Worte ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς ſchwierig. Der Ausdruck συμπληροῦσθαι oder πληροῦσθαι von Zeitmomenten, bedeutet im N. T. durchgehends das Erreichen eines Termins, der ſich auf einen frühern Moment zurückbezieht.

Hier iſt auf das Oſterfeſt zurückgeſehen, und mit der Erreichung des Pfingſtfeſtes war die Zeitlücke zwiſchen beiden Feſten gleichſam ausgefüllt. Es können alſo die vorliegenden Worte nicht überſetzt werden: „da der Tag des Pfingſtfeſtes bevorſtand,“ ſondern „da er erreicht war.“ Συμπληροῦσθαι findet ſich in dieſem Sinn nur noch Lc. 9, 51. πληροῦσθαι aber, wie im A. T. מלא ungemein häufig, beſonders bei Lc. Doch auch Mr. 1, 15. Joh. 7, 8.) Der Ausdruck ἡμέρα τῆς πεντηκοστῆς iſt ferner nicht zu überſetzen: der 50ſte Tag, das hieße ἡμέρα πεντηκοστή, ſondern „der Tag des Pfingſtfeſtes,“ ſo daß bei πεντηκοστῆς zu ergänzen iſt ἑορτῆς. (Vergl. Tobias 2, 1., wo es heißt ἐν τῇ πεντηκοστῇ ἑορτῇ, ἥ ἐστιν ἁγία ἑπτὰ ἑβδομάδων. 2 Marc. 12, 32.) Bei den Juden nun hieß das Pfingſtfeſt חַג הַשָּׁבֻעוֹת, das Feſt der (ſieben) Wochen (5 Moſ. 16, 9. Tob. 2, 1.). Es ward gefeiert zum Andenken an die moſaiſche Geſetzgebung auf dem Berge Sinai und als Erndtefeſt*). Es entſprach alſo ganz dem chriſtlichen Pfingſtfeſte, indem es eben auch das Feſt der Gründung des altteſtamentlichen Bundes war, da Gott ſein Geſetz äußerlich auf ſteinerne Tafeln ſchrieb, während er es nun mit dem Finger des Geiſtes in die lebendigen Tafeln des Herzens grub. Auch die Beziehung auf die Erndte hatte ihre geiſtliche Bedeutung, indem beim chriſtlichen Pfingſtfeſt gleichſam die ganze Erndte des jüdiſchen Volks, die zur Frucht wahrer Buße und Herzenserneuerung Gekommenen, eingeſammelt und Gott geweiht wurden. Der Name πεντηκοστή rührt von dem Verhältniß des Feſtes zum Paſſah her, es ſollte nemlich nach Verlauf von ſieben Wochen (49 Tagen) am nächſten (alſo dem 50ſten) Tage gefeiert werden. Nun aber handelt es ſich um den Termin, von dem die 50 Tage an gezählt wurden. Nach moſaiſcher Verordnung (3 Moſ. 23, 15.) wurden die 50 Tage vom Tage nach dem erſten Oſtertage oder vom 16ten Niſan an gezählt. Wie es 3 Moſ. 23, 15. heißt: מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת, wo שַׁבָּת den erſten Oſtertag, der als Sabbath gefeiert ward, bedeutet. Da nun nach den Angaben über die Zeit des Oſterfeſtes, das Paſſahfeſt in dem

*) In erſterer Beziehung heißt es: שִׂמְחַת הַתּוֹרָה, das Freudenfeſt des Geſetzes. Von den erſten Broden heißt es bei Philo: ἑορτὴ πρωτογεννημάτων = יוֹם הַבִּכּוּרִים vergl. 4 Moſ. 28, 26.

Jahre, da der Herr ſtarb, ſo einfiel, daß der erſte Feſttag vom Donnerſtag Abend 6 Uhr bis Freitag Abend dauerte, ſo fing man mit dem Freitag Abend um 6 Uhr an die 50 Tage zu zählen. Der fünfzigſte Tag fiel demnach, wie es ſcheint, auf den Sonnabend, während die ganze Kirche, ſo weit man die Geſchichte des Pfingſtfeſtes verfolgen kann, das Feſt am Sonntag feierte. Man beruft ſich nun zur Löſung dieſer Schwierigkeit auf eine verſchiedene Erklärung der Stelle 3 Moſ. 23, 15. Während die rabbiniſch-phariſäiſch gebildeten Juden שַׁבָּת vom erſten Oſtertage erklären, verſtehen es die Karäer vom wirklichen Sabbath, der ins Oſterfeſt (das bekanntlich acht Tage dauerte) fiel. Allein hiergegen ſpricht ſchon, daß wir die Sitten der Karäer nicht wohl in die Zeit Chriſti zurückverlegen können, mindeſtens haben wir dafür durchaus keinen Beweis. Genauer betrachtet, iſt aber die kirchliche Praxis mit dieſer oben angegebenen Berechnung auch gar nicht in Widerſpruch, und wir können daher die Berufung auf jene ungewiſſe Hypotheſe ganz fallen laſſen. Man muß ſich nur durch den andern Tagesanfang der Juden nicht irre machen laſſen. Allerdings fiel nämlich das Pfingſtfeſt der Juden in dem Todesjahre Jeſu auf den Sonnabend, aber erſt von 6 Uhr Abends an, wo der Sabbath zu Ende war, und dauerte bis Sonntag Abend 6 Uhr. Wie die Kirche alſo ganz richtig den Todestag des Erlöſers auf den Freitag geſetzt hat, obgleich Donnerſtag Abend 6 Uhr das Paſſahfeſt anfing, ſo auch den erſten Pfingſttag auf den Tag, der gerade 7 Wochen nach der Auferſtehung fiel. In den Gemeinen der alten Kirche, welche anfänglich nach jüdiſcher Sitte das Oſterfeſt an jedem Wochentage, auf den es nach der Berechnung fiel, feierten, ſetzte man ohne Zweifel auch das Pfingſtfeſt auf den Wochentag, der 7 Wochen nach Oſtern traf, als aber die Sitte, Oſtern ſtets auf den Sonntag zu verlegen, allgemein ward, feierte auch die ganze Kirche Pfingſten am ſiebenten Sonntage nach Oſtern. — Eine andere bedeutende Schwierigkeit liegt in dem Ort, wo das erzählte Factum ſtatt hatte. Da wir nemlich (2, 15.) die Stunde des Tags genau wiſſen (9 Uhr Morgens), die eine von den feierlichen Gebetsſtunden der Juden war, ſo iſt am Morgen des erſten Pfingſttages undenkbar, daß die Apoſtel nicht im Tempel zum Gebet verſammelt geweſen ſeyn ſollten. Auch die große Menge der Menſchen aus ſo ver-

ſchiedenen Völkern, die hinzuſtrömte, ſcheint auf den Tempel zu deuten, wo der Mittelpunkt war, zu dem Alles eilte. Doch aber ſcheint wieder (V. 2.) der Ausdruck *ὅλος οἶκος* auf ein Privathaus zu gehen, wodurch dann die Scene ganz verändert werden würde und beſonders unerklärlich bliebe, wie ſo viele und ſo verſchiedenartige Perſonen ſich bei den Apoſteln ſammeln konnten. Die Berichte des Joſephus über die Einrichtung des Tempels führen uns nun hier auf das Richtige. Nach ſeiner Schilderung umgaben nemlich das Hauptgebäude 30 Säle, die er *οἴκους* nennt (Joseph. Ant. VIII. 3. 2.), vermuthlich kamen die Apoſtel ſammt ihrer kleinen Schaar in einem dieſer geräumigen Säle zuſammen. Die feierliche Inauguration der Kirche Chriſti im Heiligthum des A. Bundes tritt dann imponirend hervor. Das Bedeutendſte, das ſich gegen dieſe Anſichten anführen ließe, wäre, daß doch die Phariſäer ſchwerlich den Apoſteln eine Verſammlung im Tempel geſtattet haben würden. Allein erwägt man, daß ja bisher die Apoſtel als ganz unſchädliche Leute behandelt waren, und daß es wahrſcheinlich gar keiner beſondern Erlaubniß zu ſolcher Verſammlung bedurfte, indem dieſe zu mancherlei Zwecken benutzten Säle zum Theil offen ſtanden und Jedem zugänglich waren, ſo verliert ſich jedes Auffallende darin. Ohne dieſe Annahme würde aber der ganze Vorgang weit weniger bedeutſam erſcheinen. Wie die Schlußinauguration Chriſti im Tempel geſchah (Joh. 12, 28.), ſo mußte es auch bei der Gründung der Kirche der Fall ſeyn. Hier verſammelten ſich die 120 (1, 15., das iſt 10 mal 12), und durch ihre Predigt und Handreichung bei der Taufe (2, 41.) wuchs ſogleich die Zahl auf 3000 (das iſt 25 mal 120). Ohne Zweifel iſt daher auch anzunehmen, daß nicht bloß die Zwölf, ſondern Alle (die 120) den h. Geiſt empfingen, denn dieſe Gabe ſollte ja etwas Allgemeines, jedem Gläubigen Zugängliches ſeyn. Sie ward daher der erſten kleinen Schaar entſchiedener Glaübiger vertraut, zur weitern Verbreitung an alle die, welche ſich an ſie anſchließen würden. Freilich aber beſaßen die Zwölf den h. Geiſt in anderer Art, als die übrigen Gläubigen; das zeigt ſich beſonders darin, daß nur die zwölf Apoſtel anfänglich den Beruf gehabt zu haben ſcheinen, den h. Geiſt mitzutheilen. Vergl. zu Ap. Geſch. 8, 15.)

2, 3. Betrachten wir hiernach den Text ganz ohne Vorurtheile,

ſo ſtellt der Referent den merkwürdigen Vorgang alſo dar. Als die Gläubigen in dem Saale ſaßen, entſtand plötzlich ein Brauſen (ἦχος iſt jedes Geräuſch, beſonders aber ein brauſendes oder ſauſendes), welches von oben nach unten, vom Himmel herab, zu kommen ſchien; es war vergleichbar mit dem Brauſen eines heftigen Windes, der daher fährt, und erfüllte (allmälig, wenn gleich raſch fortrückend) die zweite Halle. Die ganze Schilderung iſt ſo anſchaulich und maleriſch, daß ſie nur von einem Augenzeugen herrühren kann! Nach dieſen Gehörs eindrücken werden dieſelben begleitenden Geſichts erſcheinungen beſchrieben. Sie ſchauten (ὤφθησαν αὐτοῖς darf nur ſo gefaßt werden: „es erſchienen ihnen," d. h. ſie ſahen, nicht „man erblickte an ihnen") feurige Flammen, die aus einem gemeinſamen Urſprung auszugehen ſchienen, aber ſich ſpalteten und lostrennten, dieſe berührten Jeden der Anweſenden und ruhten auf ihnen, und nun empfanden ſich Alle von einem höhern heiligen Lebensprincip erfüllt und fingen an mit Zungen zu reden, je nachdem der Geiſt ihnen auszuſprechen gab. (In dem γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός iſt der Ausdruck γλῶσσα, wie לְשׁוֹן Jeſ. 5, 24. in der Bedeutung Flamme zu faſſen. Es iſt aber ὡσεὶ hinzugeſetzt, weil die Erſcheinung zwar feurig war, aber ſich doch in ihrer Wirkung nicht als wahres irdiſches Feuer bewährte. Das διαμεριζόμενος führt auf eine urſprüngliche Einheit zurück, die ſich in Theile auflöſte. Der Verfaſſer will offenbar, daß man ſich denken ſoll, ein feuriger Strom theilte ſich und die Strahlen verbreiteten ſich zu Allen und ruhten auf ihnen. Das johanneiſche μένειν entſpricht ganz dem καθίζειν.) Was nun die Erklärung dieſer Begebenheit anlangt, ſo kann man zuvörderſt ſagen, die Jünger ſahen und hörten Alles in der Ekſtaſis; die Herzuſtrömenden (V. 6.) hörten demnach nicht das Brauſen, ſondern das Geräuſch der redenden Jünger führte ſie herbei. Allein eine gemeinſame Ekſtaſis von Vielen, wenn auch nur von Zwölfen, iſt etwas durchaus Unerhörtes, es müßte alſo doch etwas Aeußeres angenommen werden, das dieſe gemeinſame Ekſtaſis erzeugte. Zumal da dieſelbe ſo reale Folgen hatte, indem die Apoſtel nach dieſem Ereigniß plötzlich als begeiſterte Zeugen Chriſti auftreten und lehren. Andere wollen daher eine phyſiſche Lufterſcheinung, Gewitter oder elektriſche Meteore annehmen, die als Erklärungen Gottes vom Himmel für die Apoſtel

als die Erfüllung der Verheißung des Vaters gedeutet wären. Allein auch dieſe Annahme kann nicht befriedigen, denn erſtlich müßten doch ſolche Lufterſcheinungen auch die andern Menſchen geſehen haben, und hätten ſich dann über das Ereigniß nicht wundern können; ſodann hätte aber eine ſubjective Deutung eines Gewitters nie dieſe nachhaltige Kraft gewinnen können, die in dieſer Begebenheit für die Apoſtel lag; am wenigſten aber hätten aus derſelben ſolche eigenthümliche Erſcheinungen ſich herausbilden können, wie das γλώσσαις λαλεῖν, das ſich viele Jahre hindurch in der Kirche erhielt. Die mythiſche Faſſung der Begebenheit aber, die ſich auf die unter Juden wie Heiden (vergl. Schörtgen z. d. St. Liv. I. 39. Virg. Aen. II. 680 sqq.) verbreitete Vorſtellung bezieht, daß unter beſondern Verhältniſſen Lichterſcheinungen angeſehene Perſonen umglänzten, will hier ebenfalls gar nicht herpaſſen. Denn abgeſehen davon, daß wir die Möglichkeit der Entſtehung von Mythen zur Zeit der Augenzeugen nicht anerkennen können, und zu geſchweigen, daß dieſer Mythus dann ohne alle Analogie gebildet wäre, indem ſich nirgends etwas dem Zungenreden Aehnliches findet, würde dieſe Auffaſſung dahin führen, daß die nachher in der Wirkſamkeit der Apoſtel ſich offenbarende Kraft eine bloße Steigerung ihres eigenen Lebens ſey, wobei das Eigenthümliche des heiligen Geiſtes ganz und gar verloren gehen würde. Selbſt wenn man ſich daher mit der Begebenheit nicht befreunden kann, müßte man eingeſtehen, der Referent will erzählen, daß eine höhere himmliſche Kraft über die Apoſtel kam unter hörbaren und ſichtbaren Erſcheinungen, und das Beſtehen der Kirche nöthigt jedenfalls irgend etwas anzunehmen, welches eine ſo gewaltige Veränderung in den verſchüchterten Jüngern hervorbrachte. Manche haben dies von der Auferſtehung abgeleitet (Haſe's Leben Jeſu, S. 196.), allein vor dem Pfingſtfeſt lehrte kein Apoſtel öffentlich, erſt mit dem Tage und der Stunde der Geiſtesausgießung war auch die Kirche für die Ewigkeit gegründet und wuchs von Tag zu Tage, von Jahrhundert zu Jahrhundert. Macht man ſich nun nur von den herrſchenden Vorſtellungen vom Verhältniß von Geiſt und Materie (worüber ſchon bei der Auferſtehungsgeſchichte geſprochen iſt) los, ſo verliert ſich auch Vieles von dem Auffallenden, das ſich in Folge derſelben über die Geſchichte des Pfingſtfeſtes ausgebreitet

hat. Eine abſolute Scheidung der Welt des Geiſtes von dieſer materiellen Welt iſt eine durchaus unerweisliche Vorausſetzung und eine höchſt unwahrſcheinliche, weil im Weſen des Menſchen ſelbſt ſchon der Geiſt als wirkſam in der Materie auftritt. Zum Weſen des abſoluten Geiſtes, das die Liebe iſt, gehört überdies die Mittheilung ſeiner ſelbſt, und die Annahme, daß Geiſt den Geiſt aufnehmen, das Homogene ſich mit dem Homogenen vermählen könne, enthält nichts, das abhalten könnte ſie zu recipiren; ja in dem Bewußtſeyn der Geiſtesarmuth neben der Größe der Berufung, die der Menſch empfindet, iſt die Ahnung nothwendig gegeben, daß eine höhere Fülle einſt den empfundenen Mangel ausfüllen werde. Daher auch durch das ganze A. T. die hindurchſchreitende Sehnſucht und Verheißung einer ſich über die Menſchheit ausſchüttenden Geiſtesfülle. Das Einzige, was hiernach auch dem, welchem die Idee der Geiſtesmittheilung geläufig iſt, in unſerer Erzählung noch Anſtoß erregen könnte, iſt, daß in ihr das Geiſtige in phyſiſchen Wirkungen ſich offenbart; davon fürchtet man Materialismus. Aber auch dies verſtändigt ſich bei genauerer Erwägung ſehr leicht. Es liegt darin ja nicht ausgedrückt, daß das Geiſtige ſelber ein Materielles ſey — das wäre freilich undenkbar — ſondern nur, daß das Geiſtige in ſeiner Offenbarung etwas Phyſiſches zur Begleitung hatte. Wollte man auch dies widerſprechend finden, ſo wäre jeder äußere Ausdruck des innerlichen geiſtigen Lebens im Menſchen, ja ſeine Weſenheit ſelbſt, in der der Geiſt in materieller Hülle zur Erſcheinung kommt, auch ein Widerſpruch, was Niemand wird behaupten wollen.

4—11. Die ganze folgende Beſchreibung des Hergangs dient nun zur Erläuterung des räthſelhaften γλώσσαις λαλεῖν, das hier hervortrat, nachdem es Mr. 16, 17. verheißen war. Das Feſt hatte nemlich Juden aus allen Weltgegenden nach Jeruſalem zuſammengeführt, welche eben in der Gebetsſtunde im Tempel verſammelt waren, dieſe eilten auf das Geräuſch, das aus dem Verſammlungszimmer hervordrang, herzu und ſtaunten, als ſie die Verſammelten, Jeden in ihrem Dialekt, reden hörten. Sehr nahe liegt nun, die Idee dem Referenten zuzuſchreiben, daß ſich hier eine der einſtigen Spaltung der Völker durch die verſchiedenen Sprachen entgegengeſetzte Wirkung kund gab. (1 Moſ. 11,

7.) Der ausgegoſſene Geiſt Gottes verſchmolz wieder durch die Gabe der Sprachen das Zerſpaltene zu einer neuen Einheit. Daher der genaue Katalog der Völker, die nach ihrer Ausbreitung von Oſten nach Weſten, von Norden nach Süden aufgezählt werden, um die Geſammtheit Aller zu bezeichnen; Jeglicher hört ſeine Sprache und empfindet, wie die ſtörende Scheidewand hinweg genommen iſt, die ihn von ſeinen Brüdern trennte. Das *γλώσσαις λαλεῖν* erſcheint demnach deutlich als ein Reden in verſchiedenen Dialekten, ſo daß alle Anweſende verſtanden, was vorgetragen ward. Etwas ungenau iſt hier allerdings die Formel: *εἷς ἕκαστος ἤκουον τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν* (V. 6.), denn Jeglicher konnte ja nicht J e d e n in ſeiner Sprache reden hören; es iſt aber offenbar nur der Ausdruck etwas unbehülflich, indem nur geſagt werden ſoll, daß Jeder von denen, die herzukamen, v o n i r g e n d e i n e m auch ſeine Sprache hörte. Das zeigt klar die Rede, welche Lc. (V. 7—11.) der G e ſ a m m t h e i t in den Mund legt, denn natürlich konnte die Rede ſ o nicht geſprochen werden; was der Einzelne vom Einzelnen wirklich geſagt oder gedacht haben mogte, das faßt Lc. hier als Geſammturtheil über die Geſammtheit auf. (V. 5. über *εὐλαβής* vergl. zu Lc. 2, 25. — *Κατοικεῖν* — *ἐπιδημεῖν* von einem kurzen Aufenthalte an einem Ort, wie im hebr. ישׁב 1 Moſ. 27, 44. — V. 6. *συγχύνομαι* in der Bedeutung verwirrt, beſtürzt werden, confundi, findet ſich nur im N. T. in der Apoſtelgeſchichte [9, 22. 19, 32. 21, 31.]. — V. 7. Die Frage: *οὐχ οὗτοι Γαλιλαῖοι*: iſt zu erklären aus dem bekannten Mangel an Bildung, der in Galiläa herrſchte, und der ferne, fremde Sprachen bei ihnen nicht erwarten ließ. — V. 9—11. Der Katalog der Völker der griechiſch-römiſchen Welt iſt offenbar nach einer Regel angelegt; zuerſt werden die im Oſten genannt, dann die im Norden, hierauf im Süden und endlich im Weſten. Die weſtlichen Völker werden als *Ῥωμαῖοι* zuſammengefaßt*) und ſchließlich von allen angeführten Stämmen bemerkt, daß ſowohl Juden als Proſelyten aus ihnen [denn von Heiden iſt hier natürlich gar nicht die Rede, da

*) Der Zuſatz *ἐπιδημοῦντες* ſoll andeuten, daß ſie nicht bloß anderswo wohnende römiſche Bürger ſeyen, ſondern daß ſie in Rom ſelbſt anſäſſig wäre, alſo e i g e n t l i c h e Römer ſeyen.

dieſe keinen Anlaß hatten, das Feſt zu beſuchen] zugegen waren. Noch nachträglich werden in freier Art Kreter und Araber genannt. Auffallend iſt in dem Katalog nichts, als daß *Ἰουδαία* V. 9. mit genannt wird; da fremde Völker aufgezählt werden ſollen, und hier von einem Factum in Jeruſalem die Rede iſt, ſo paßt Judäa hier offenbar nicht. Aber bedenkt man, daß Lc. in Rom ſchrieb, ſo begreift ſich leicht, wie er in der Aufzählung, vom fernſten Oſten ausgehend, auch Judäa mitnennen konnte, er berückſichtigte darin den Standpunkt ſeiner römiſchen Leſer. Theophylakt ließ es indeß weg, Tertullian und Auguſtin laſen Armenien, Andere conjecturirten Indien, Bithynien od. dergl. Indien paßt nicht, da es als das öſtlichſte Land hätte zuerſt ſtehen müſſen, ſehr ſchön aber paßt Bithynien. Indeß gerade weil die Lesart *Ἰουδαία* ſchwierig iſt, wird ſich keine Conjectur gegen die Codd. geltend machen können. — V. 11. *μεγαλεῖα* scil. *ἔργα* = גְּדֹלוֹת. Pſ. 71, 19.)

Was nun das hier beim Pfingſtfeſte zuerſt hervortretende *γλώσσαις λαλεῖν* näher anlangt, ſo iſt daſſelbe eine höchſt merkwürdige Erſcheinung. Während ſich von faſt allen großen Momenten der evangeliſchen Geſchichte nicht bloß altteſtamentliche Andeutungen*), ſondern auch Ahnungen bei den Rabbinen und Analogien bei andern Völkern finden, ſteht dieſe Erſcheinung ganz ohne Verwandtes da; weshalb auch die mythiſche Deutungsweiſe hier keinen Schatten von Wahrſcheinlichkeit gewinnen kann. Und doch iſt die Erſcheinung des Zungenredens es gerade, die ſich ſo häufig wiederholt, indem in den apoſtoliſchen Zeiten und auch in der Zeit des Urchriſtenthums mit der Mittheilung des h. Geiſtes häufig das Zungenreden hervortrat. Ohne die ausführliche Mittheilung indeß, die der Apoſtel Paulus (1 Kor. 14.) über dieſes Charisma und ihr Verhältniß zur *προφητεία* und zur *ἑρμηνεία γλωσσῶν* macht, würde es uns ganz unmöglich ſeyn, zur Klarheit darüber zu gelangen. Die ſpecielle Entwicklung darüber muß aber eben

---

*) Die vom Apoſtel Paulus 1 Kor. 14, 21. beigebrachte Stelle aus dem A. T. iſt von der Art, daß ohne ſeine Citation man das *γλώσσαις λαλεῖν* darin nicht würde gefunden haben. (Vergl. die Erkl. d. St.) Beſonders merkwürdig iſt im A. T. die Stelle Pſ. 87, 6., in der ohne Zweifel eine Andeutung des Zungenredens anzuerkennen iſt.

deshalb auch bis dahin verſchoben werden. Hier gebe ich nur eine vorläufige Ueberſicht meiner Auffaſſung und zugleich eine Kritik der hauptſächlichſten Anſichten über das räthſelhafte Charisma. Was nun zuvörderſt die Namen anlangt, unter denen dieſes Charisma (1 Kor. 12, 4—11.) im N. T. vorkommt, ſo findet ſich außer dem ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν, noch Mr. 16, 17. καιναῖς γλώσσαις λαλεῖν, ferner bloß γλώσσαις und γλώσσῃ λαλεῖν, auch γλώσσῃ προσεύχεσθαι. (Vergl. die Hauptſtelle 1 Kor. 14.) Was ſodann die Auffaſſungen des Charisma betrifft, ſo können wir einige als aufgegeben betrachten. Dahin gehört die altorthodoxe Anſicht, daß hier ein für alle mal als bleibende Mittheilung den Apoſteln die Gabe, alle Sprachen der Welt zu reden, für ihren apoſtoliſchen Lehrberuf ertheilt ſey. Dieſe Vorſtellung widerſpricht der Geſchichte, indem nicht bloß die Apoſtel ihre Hermeneuten hatten, ſondern auch viele Perſonen die Sprachengabe empfingen, deren Beruf gar nicht war, allen Völkern das Evangelium zu predigen. (Vergl. Ap. Geſch. 10, 46. vom Cornelius.) Eben ſo dürfen wir die Anſicht als beſeitigt betrachten (die Cyprian, Gregor von Nazianz und ſpäter Erasmus vertheidigten), daß das Wunder nicht in den Redenden, ſondern in den Hörenden liege; die Apoſtel hätten wie gewöhnlich geredet, aber die Hörenden hätten jeder ſeine Sprache zu vernehmen geglaubt. Soll dieſe Hypotheſe (die ſich beſonders auf die Ausdrucksweiſe in V. 6. ſtützt) haltbar werden, ſo muß man zugleich annehmen, den Apoſteln ſey durch den Geiſt die Urſprache wieder ertheilt, und in dieſer habe dann Jeder der Anweſenden ſeinen Dialekt zu finden geglaubt. So hat das Charisma Billroth (zu 1 Kor. 14.) aufzufaſſen geſucht, und ich geſtehe, daß ſeine Ausführung, mit der Darſtellung von Baur zuſammen genommen, mir meine Anſicht ſchwankend gemacht hat. Beſonders wird durch dieſe Erklärung der Gegenſatz des Pfingſtfeſtes, als der hergeſtellten Spracheneinheit, mit der Sprachverwirrung beim Thurmbau zu Babel erſt recht anſchaulich. Nur geſtehe ich doch mich durch den Text, ſowohl in dieſer Stelle als in 1 Kor. 14., noch zu ſehr gebunden zu fühlen, als daß ich die Auffaſſung mir vollſtändig hätte aneignen können. Beſonders ſcheint mir der Ausdruck γένη γλωσσῶν (1 Kor. 14.) mit dieſer Hypotheſe gar nicht zu vereinigen. Nicht weniger aber als dieſe

Erklärungen iſt auch die ſogenannte natürliche Deutung der Begebenheit abzuweiſen, wornach das ganze bedeutungsreiche Factum auf ein Verſehen hinauslaufen ſoll. Die redenden Chriſten ſollen nemlich perſiſche und andere Juden geweſen ſeyn und in ihrer Sprache gebetet haben; als ein ſtarkes Gewitter viele Andere herzuführte, welche die Chriſten für Galiläer hielten, wunderten ſie ſich und hielten es für ein Reden in fremden Sprachen. Daß dieſe Auffaſſung für keine der ſpätern Stellen, in denen von der Mittheilung des Geiſtes die Rede iſt, paßt, iſt ſo klar, daß es keiner Bemerkung darüber bedarf. Zwiſchen dieſen Extremen nun aber liegen mittlere Anſichten, über die geſtritten werden kann. So viel darf man in der gegenwärtigen Zeit als allgemein anerkannt anſehen, daß die Grundſtimmung beim Zungenreden eine exaltirte, gleichſam ekſtatiſche, war. Eine lebendigere Auffaſſung der Art und Weiſe, wie der Geiſt auf das Gemüth wirkt, als die ältern Theologen kannten, ließ es allmälig zu ſolcher Anerkennung kommen. (Vergl. die Bemerkungen über die ἔκστασις zu Ap. Geſch. 10, 9.) Die pauliniſche Schilderung führt auch nothwendig darauf, wie die ſpecielle Erklärung von 1 Kor. 14. weiter zeigen wird. Die Kraft des höhern πνεῦμα ergriff das Innere des Menſchen ſo mächtig, daß ſein Bewußtſeyn (νοῦς) deprimirt ward und er Dinge ausſprach, die über ſeinen individuellen Standpunkt hinausgingen. Der Zuſtand ruhiger Klarheit unter der vollen Wirkung des Geiſtes und vollkommener Bewußtheit iſt eben die προφητεία, die höher ſteht als das Zungenreden. Daß auch beim Pfingſtfeſt alle Verſammelten in einer mächtigen Aufregung ſich befanden, zeigen die (V. 12. 13.) von den Hinzuſtrömenden gemachten Aeußerungen. Hier aber fragt ſich nun, wie ſich dieſer exaltirte geiſtige Zuſtand äußerte, und weshalb man denſelben mit dieſem Namen bezeichnete? und da weichen die Anſichten von einander ab. An dieſem Punkt aber iſt die philologiſche Unterſuchung über den Ausdruck γλῶσσα unerlaßlich. Γλῶσσα nun hat drei Bedeutungen: 1) Zunge, 2) Sprache, 3) alterthümlicher, poetiſcher oder provinzieller Ausdruck. Die erſte Bedeutung wollten Bardili und Eichhorn geltend machen; ſie glaubten nemlich, daß die in dem begeiſterten Zuſtande Redenden nicht förmlich articulirte Töne, ſondern nur ein Lallen hervorgebracht hätten. Sie beriefen ſich zur Vertheidigung dieſer

Anſicht, beſonders auf 1 Kor. 14, 7 — 9., wo das γλώσσαις λαλεῖν mit undeutlichen Tönen eines Inſtruments verglichen ſeyn ſollte. Allein dieſe Vergleichung bezieht ſich nicht auf die einzelnen Töne eines Inſtruments, ſondern auf die ganze auf demſelben vorgetragene Melodie; eben deshalb kann ſie auch nur das Dunkle der ganzen Darſtellung, das in den Reden des γλώσσαις λαλῶν zu herrſchen pflegte, bezeichnen, nicht das Unarticulirte der einzelnen Wörter, wodurch ja die Rede auch für den Hermeneuten unklar geworden ſeyn müßte. Philologiſch iſt aber auch gegen dieſe Annahme, daß dann immer γλώσση λαλεῖν ſtehen müßte, da ſich doch auch vom Einzelnen der Plural findet. (1 Kor. 14, 6.) Dieſe Bedeutung des Worts muß man daher jedenfalls fallen laſſen; deſto lebhafter iſt aber die dritte der angegebenen Bedeutungen in neueſter Zeit vertheidigt worden. Bleek*) hat ausführlich dargethan, wie es auch nicht bezweifelt wurde, daß γλῶσσα „ein alterthümlicher, provinzieller Ausdruck heißen kann.“ (Außer andern Stellen führt Bleek hier beſonders an die in den anecdotis graecis von Becker vorkommenden γλῶσσαι κατὰ πόλεις, worunter Provinzialismen der einzelnen griechiſchen Städte verſtanden werden. Γλωσσήμα wird ganz gleichbedeutend mit γλῶσσα gebraucht und iſt keineswegs, wie man gewöhnlich ſagt, die Erklärung der Gloſſe. Dionyſius von Halikarnaß nennt [de verbor. compos. c. 25.] die poetiſchen Ausdrücke γλωσσηματικαὶ λέξεις.) Hiernach will nun der genannte Gelehrte, daß das γλώσσαις λαλεῖν ein begeiſtertes Reden in der gewöhnlichen Sprache geweſen ſey, bei dem ungewöhnliche poetiſche Ausdrücke eingemiſcht geweſen wären. Allein Bleek geſteht ſelbſt, daß, wenn auch alle andern Stellen des N. T., in denen dieſes Chariſma erwähnt wird, ſeiner Hypotheſe günſtig ſcheinen mögten, doch eben die Geſchichte des Pfingſtfeſtes es nicht ſey; der erſte Eindruck der Darſtellung des Lc. iſt und bleibt hier immer der, daß die herzuſtrömenden Fremdlinge die Jünger nicht bloß in poetiſcher, ungewöhnlicher Rede, in der hin und wieder eine arabiſche oder ägyptiſche Gloſſe vorkam, ſondern in ihrer Sprache reden hörten, wie denn auch V. 6. 8. 11. γλῶσσα und διάλεκτος mit einander vertauſcht werden.

*) In Ullmann's Stud. Jahrg. 1829. Heft. 1. S. 33 ff.

Bleek kann daher hier nur negativ verfahren, indem er nachzuweiſen ſucht, daß die Vorſtellung vom Gebrauch fremder Sprachen ſich nicht conſtruiren laſſe, und deshalb auch hier ohngeachtet des Scheins nicht zugelaſſen werden dürfe. Die Richtigkeit dieſer Behauptung dürfte nun aber ſehr fraglich ſeyn, und das eben leitet uns zur Erwägung der zweiten Bedeutung „Sprache" hinüber. Ueber ihre Anwendbarkeit hier in unſerer Stelle kann keine Frage ſeyn, denn Ap. Geſch. 2, 6. 8. 11. wird, wie bemerkt wurde, deutlich γλῶσσα und διάλεκτος vertauſcht, welches letztere nie für gloſſematiſche Ausdrücke ſtehen kann; überdies paßt die ganze Schilderung zu der Annahme, daß die Apoſtel in fremden Sprachen redeten. Allein das ſcheint auffallend, daß in keiner andern Stelle ausdrücklich von dem Reden in fremden Sprachen etwas vorkommt, vielmehr nur das Erhabene und das Unklare in den Reden des γλώσσαις λαλῶν bemerklich gemacht wird. Hier nun eben auch iſt der Punkt, wo meine Anſicht von der alten, allerdings unhaltbaren Annahme abweicht, der zufolge die Sprachengabe die bleibende Fertigkeit, fremde Sprachen zu reden, war, welche oben ſchon von uns widerlegt ward. Mir ſcheint nemlich in der That das Charisma des γλώσσαις λαλεῖν ſich häufig bloß ſo, wie Bleek es darſtellt, als ein begeiſtertes Reden in ungewöhnlichen Ausdrücken offenbart zu haben, allein 1) nicht immer, und 2) glaube ich, daß der Name nicht von den Gloſſen entlehnt ward. Vielmehr müſſen wir nach der Erzählung vom Pfingſtfeſt ſagen, daß ſich das Charisma bei demſelben nach der Relation des Lc. unleugbar im Gebrauch fremder Sprachen zeigte. Dieſe Fähigkeit war aber nur eine momentan mitgetheilte, keine bleibende, und trat bei dem Charisma nur da hervor, wo es ſich in ſeiner höchſten Ausbildung darſtellte. Das Wunderbare darin iſt nun freilich als ſolches anzuerkennen, indeß können wir doch durch Analogien das Auffallende mildern. Die fremden Sprachen*), worin die γλώσ-

*) Neander in ſeinem trefflichen überaus lehrreichen Werke über das apoſtoliſche Zeitalter (Th. I. S. 17.) äußert, daß von verſchiedenen fremden Sprachen gar nicht die Rede ſeyn könne, indem in allen genannten Gegenden ſchon damals die griechiſche Sprache die herrſchende geweſen ſey. Allein dieſe Anſicht ſcheint mir nur aus der allgemeinen Auffaſſung der Be-

σαις λαλοῦντες redeten, waren nemlich nur ſolche, welche von gegenwärtigen Fremden geſprochen wurden; kein Apoſtel redete chineſiſch, weil kein Chineſe da war. Denkt man ſich nun das mitgetheilte πνεῦμα als das Princip der Liebe und wahren κοινωνία, ſo läßt ſich denken, wie ſeine Mittheilung ein Zuſammenfließen der Herzen und dadurch ein Uebergeben des einen in das andere möglich machte. Wie von den Apoſteln das Feuer, das ſie erfüllte, in die Herzen der Fremdlinge überging, ſo daß ſie auch glaubten, ſo ging von den Fremdlingen das Sprachmedium auf die Apoſtel über. Auf einem ſehr fremdartigen Gebiet, dem des Magnetismus, ſtellt ſich eine Erſcheinung dar, durch welche man ſich dieſen Uebergang anſchaulich machen kann. Man findet bei Somnambülen, daß ſie Sprachen, welche ihnen ſonſt unbekannt ſind, reden, wenn Jemand, der ſie verſteht, mit ihnen in Rapport geſetzt iſt. Dieſes Factum erklärt ſich ebenfalls nur durch die Annahme eines geiſtigen Ineinanderübergehens des Lebens mehrerer Individuen. Beim Pfingſtfeſte nun trat das Charisma in der erſten vollen Kraft hervor und äußerte ſich da in Reden in fremden Sprachen. Von dieſer erſten Erſcheinung

ſchaffenheit des Zungenredens von Seiten dieſes Gelehrten hervorgegangen zu ſeyn. Neander betrachtet nemlich dieſes Charisma nur als urſprüngliche Bezeichnung der großen Umwandlung, welche das Chriſtenthum im Innern der Menſchen hervorruft, wobei er ſich auf Stellen wie Lc. 21, 15. beruft. (Ebendaſ. S. 19.) Später indeß will er, daß ſich der Ausdruck: mit Zungenreden, vorzugsweiſe für ein ſolches begeiſterungsvolles Reden fixirt habe, bei dem das Selbſtbewußtſeyn der Redenden zurücktrat. Inzwiſchen ſcheint mir gerade für unſere Stelle dieſe Anſicht ſich wenig zu empfehlen, indem nach dem Sinn des Verfaſſers der Völkerkatalog nichts anderes beſagen kann, als alle Sprachen der Welt wurden vernommen. Neander glaubt durch Stellen der Kirchenväter ſeine Anſicht rechtfertigen zu können, allein die angeführten Stellen ſcheinen mir von der Art zu ſeyn, daß ſie auch mit andern Auffaſſungen des Charisma ſich wohl vereinigen laſſen. Die Stelle Iren. V. 26. aber ſcheint mir durch den im N. T. gar nicht vorkommenden Ausdruck παντοδαπαῖς γλώσσαις λαλεῖν unverkennbar auf ein wirkliches Reden in verſchiedenen Sprachen zu führen Da indeß die Erklärungen der Kirchenväter ſo allgemein gehalten ſind, indem ſie das Charisma als aus der Anſchauung bekannt vorausſetzen, ſo dürfte ſich aus ihnen über die Natur deſſelben überall nichts Haltbares ableiten laſſen.

erhielt es den Namen, der vollſtändig lautete: ἑτέραις oder καιναῖς γλώσσαις λαλεῖν, abgekürzt γλώσσαις oder γλώσσῃ λαλεῖν, derſelbe Name ward dann ſpäter auch da angewendet, wo das Charisma ſich nicht ſo vollſtändig äußerte. Demnach iſt die Bedeutung „Sprache" in der Formel γλώσσαις λαλεῖν die allein anwendbare; nach ihr erklärt ſich dann auch einfach das γλώσσῃ λαλεῖν, welche Formel ſo entſtand, daß bisweilen nur in einer fremden Sprache geredet wurde. Nach Bleek's Auffaſſung bleibt dieſe Formel ſtets unpaſſend, weil Niemand in einer Rede durch eine Gloſſe, welche er anbrachte, das Charisma der Sprachengabe beurkunden konnte. (Ueber die Einzelheiten das Nähere zu 1 Kor. 14. — Was die Literatur anlangt, ſo ſind die hierher gehörigen Schriften vollſtändig von Kuinoel [z. d. St.] und von Bleek [a. a. O.] geſammelt. Die wichtigſten ſind: **Bardili significatus primitivus vocis προφήτης. Gott. 1786.** Eichhorn, allgem. Bibl. der bibliſchen Literatur. Bd. I. III. Herder, von der Gabe der Sprachen. Riga 1794. Storr notitiae hist. in epist. Pauli ad Corinthios. Tubingae 1788. Milvill eobservationes de dono linguarum. Basil. 1816. Sodann Bleek's treffliche Abhandlung in den Studien von Ullmann und Umbreit a. a. O. Nebſt dem Nachtrage ebendaſ. Jahrg. 1830. Heft 1. S. 45. ff. Der letztere bezieht ſich auf meine Bemerkungen, die ſich in derſelben Zeitſchrift finden. Jahrg. 1829. Heft 3. S. 538. ff. Jahrg. 1830. H. 1. S. 64 ff. Jahrg. 1831. H. 3. S. 566 ff. Ungemein lehrreich ſind die Aufſätze von Baur und Steudel in der tübinger Zeitſchrift für Theologie Jahrg. 1830 und 1831. Sodann handelt Flatt und Billroth über den erſten Brief an die Korinthier über das Zungenreden.)

12 — 16. Mit kurzen Worten ſchildert Lc. noch die Ungewißheit der herzugekommenen Fremdlinge; die ängſtlichern Naturen unter ihnen beſorgten von dieſer heftigen Aufregung etwas Gefährliches, die kräftigern ſpotteten. Doch iſt offenbar dieſer Spott nicht als bitterer, hämiſcher Spott anzuſehen, ſondern als gutmüthiger Scherz. Ihre Wahrnehmung war in der That richtig, die äußere Erſcheinung hatte Aehnlichkeit mit der Trunkenheit (Pſ. 36, 9.); daher rügt Petrus in der folgenden Rede ihre Aeußerung auch nur milde. — Hier theilt uns nun Lc. die erſte evangeliſche

Predigt der Apoſtel mit, wornach mit der Stiftung der Kirche auch ſofort die *Gründung des Predigtamts* verbunden erſcheint. Alle Eigenthümlichkeiten des apoſtoliſchen *κήρυγμα* entdecken wir ſchon in dieſer erſten Predigt. Sie enthält keine Reflectionen oder Deduktionen über die Lehre Chriſti, auch keine Propoſition neuer ungekannter Dogmen, ſondern einzig und allein *die Verkündigung hiſtoriſcher Thatſachen*. Die Apoſtel erſcheinen demnach hier ganz eigentlich als *Zeugen* deſſen, was ſie erlebt; die Auferſtehung Jeſu bildet den Mittelpunkt dieſes ihres Zeugniſſes. In der ſpätern Entwicklung der Kirche konnte es freilich bei dieſer Verkündigung allein nicht bleiben; die Predigt bekam allmälig auch die Beſtimmung, die Gläubigen in der *Erkenntniß* weiter zu führen. Indeß darf doch das einfache Zeugniß von den großen Thaten Gottes, ſo wie es hier Petrus ablegt, noch immer *niemals* in der Predigt fehlen für die, denen das Wort noch nicht durchs Herz drang. Dieſer Jünger nun aber erſcheint auch hier wieder, obgleich nach der Verleugnung, als das Organ der Apoſtelſchaar; er iſt gleichſam der Mund, durch den ſie ſich vernehmlich macht, ihr Stimmführer. (*Διαχλευάζω* = dem häufigern *χλευάζω*, das dem *ἐμπαίζειν* ganz entſpricht. — *Γλεῦκος* = יין Hiob 32, 19. LXX. — *Ἐνωτίζεσθαι* = האזין.)

17—21. Um die verſammelten Juden nun auf die Bedeutung des Augenblicks zu führen, citirt Petrus ausführlich eine merkwürdige Weiſſagung des A. T. (Joel 3, 1 — 5.), in der die Ausgießung des Geiſtes verheißen war. Die Idee einer Geiſtesmittheilung war den Propheten des A. T., wie ſchon erinnert wurde, ſehr geläufig; ſie ſelbſt hatten das Athmen des Geiſtes lebendig erfahren, doch aber blieb ihnen noch das Gefühl der Leere und Sehnſucht; hieraus konnten ſie ſchon aus der Analogie der Entwicklung, die ſich in immer großartigern Erſcheinungen offenbart, ſchließen, daß einſt eine unendlich reichere Fülle des Geiſtes nicht bloß über Wenige, ſondern über alles Fleiſch (die ganze heilsbegierige Menſchheit) ausgegoſſen werden würde. Solchen Schluß verſiegelte dann auch der Geiſt der Weiſſagung in ihnen zur vollen Gewißheit. Außer Joel reden daher auch mehrere Propheten von der zu hoffenden Geiſtesüberſtrömung (vergl. 4 Moſ. 11, 29. Jeſ. 32, 15. 44, 3. Ezech. 36, 25. 39, 29.); Petrus

aber citirt eben dieſe Stelle, weil in ihr neben der Geiſtesausgie= ßung auch ihre *Wirkungen* beſchrieben waren, und eben ſo, daß der vorliegende begeiſterte Zuſtand der verſammelten Gläubigen daraus erklärlich ward. Das γλώσσαις λαλεῖν nemlich mit dem ganzen begeiſterten Weſen, das ſich nicht bloß bei den Männern, ſondern auch bei den Frauen zeigte (1, 14.), faßte Petrus unter dem προφητεύειν, das Joel verheißt, zuſammen. Er ſagt dem= nach gleichſam: „ſeht, wir *Alle* weiſſagen! ſtatt der *wenigen* einzelnen Propheten des A. T. iſt nun alles Volk mit propheti= ſchem Geiſt erfüllt.“ Was das Verhältniß der Citation zum Grundtext und die LXX. anlangt, ſo ſtimmt ſie im Weſentlichen überein; nur da ſie frei aus dem Gedächtniß angeführt iſt, ſind Verſetzungen und unweſentliche Zuſätze nicht auffallend. Eine Ab= weichung vom Hebräiſchen und den LXX. iſt aber nicht zu über= ſehen. Gleich zu Anfang (V. 17.) ſchreibt Lc. ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις. Dieſer Ausdruck fällt auf, da die letzte Zeit ja noch nicht da war, als der Geiſt auf die Apoſtel fiel. Ueber= dies haben die LXX. nur ἔσται μετὰ ταῦτα, hebr. היה אחרי כן, was für Petrus weit paſſender zu ſeyn ſcheint. Allein dieſe Stelle iſt aus der durch das ganze N. T. durchgehenden Anſicht der Apoſtel zu erklären, daß mit der Zukunft Chriſti im Fleiſch auch das Ende der Dinge wirklich da ſey. Daher führt auch der Apoſtel die Verſe noch mit an, in denen von den furchtbaren Zeichen der Zukunft die Rede iſt; dieſe Schilderung ſoll durch die Furcht zur Buße bewegen, wozu V. 21.*) noch durch die Ent= hüllung der milden Seite lockt. (Vergl. das Nähere zu Mt. 24, 1. Eben ſo über die verheißenen Wunder vergl. zu den prophetiſchen Stellen des N. T. Mt. 24. 2 Petr. 2. 3. Offenb. 8.) Außer dieſer Abweichung iſt noch in der Stelle des Joel nach dem He= bräiſchen eine merkwürdige Differenz von den LXX., mit denen die Stelle nach Lc. Angabe ganz übereinſtimmt. Während es nemlich im Hebräiſchen in umfaſſender Allgemeinheit heißt: אשפוך את-רוחי, haben Lc. und die LXX. ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου. Durch dieſe letztere Ausdrucksweiſe wird die Ausgießung des h. Geiſtes, ſo gewaltig ſie auch war, doch noch als eine *par= tielle* characteriſirt; ſo daß die Weiſſagung des Joel in ihrer

*) Vergl. über V. 13. zu Röm. 10, 13.

urſprünglichen Form noch für die Zukunft ſtehen bleibt, in der die ganze Fülle des göttlichen Geiſtes der Kirche, die dann die zahlloſen Geſchlechter der Menſchheit in ſich aufgenommen haben wird, vertraut werden ſoll. (Vergl. im Comm. Th. I. S. 460 die Note.)

22—24. Durch die Zurückweiſung auf die Weiſſagungen des A. T. war nun das Neue, welches ſich den Blicken der Herzuſtrömenden darbot, als die Erfüllung derſelben, gleichſam als die Blüthe des uralten Stammes, gerechtfertigt. Hiernach wendet ſich Petrus an die Hörer, um die Buße in ihren Herzen zu wecken und ſie dadurch empfänglich zu machen für dieſe große Gnade. Er erinnert ſie an den Frevel, daß ſie Jeſum tödteten. Hier nun aber ſcheint es, als beſchuldige Petrus die Unſchuldigen; denn daß die fernen Fremdlinge, die bloß aus Drang der Sehnſucht und aus Gehorſam gegen das Geſetz gen Zion gewallt waren, ſollten Antheil genommen haben an dem Mord des Heiligen, iſt undenkbar; und geſetzt, es hätten Einige in dem Haufen ihr „kreuzige ihn" mitgerufen, weshalb beſchuldigt denn Petrus ſie Alle ohne Unterſchied einer ſo ſchweren Schuld, da doch ſicher nicht Alle in gleicher Verdammniß waren? So fremdartig nun ſolche Rede dem Menſchen in ſeiner natürlichen Iſolirtheit klingt, in der er ſich losgeriſſen wähnt von allen ſeinen Brüdern, nur für ſich Schuld und Verdienſt tragend, ſo einfach wahr iſt ſie dem durch den Geiſt der Gemeinſchaft in das große Lebensganze der Menſchheit Eingegliederten. Was irgend ein Volksgenoſſe vollbringt, erkennt er als That des Volks, was irgend ein Menſch vollbringt, als That der Menſchheit. Jegliches Gute weckt daher in ihm Mitfreude, jegliches Böſe Mitleid, denn Beides gehört ihm mit an. Von allem Böſen namentlich entdeckt er die Wurzel auch in ſeinem Herzen, die unter ungünſtigen Umſtänden hätte alle bittern Früchte tragen können, die ſich nur irgend aus derſelben zu entwickeln ſtreben. Der Mord des Heiligen Gottes iſt aber nichts als die höchſte Potenz der ſündlichen Entwicklung, und es iſt überall und immer die Natur der Sünde, den zu haſſen (und der Haß iſt der Mord ſelbſt 1 Joh. 3, 15.), der gekommen iſt, ſie zu vertilgen. So weit daher noch Sünde im Menſchen iſt, ſo weit wohnt der Haß in ihm wider den Herrn; denn Chriſtus und die Sünde ſind ſtets wider einander, die bei-

den tödten ſich ſtets; zunächſt tödtet die Sünde den Fürſten des Lebens, aber da das Leben ſich aus ſich ſelber wieder gebiert, tödtet es endlich die Sünde. Dieſen tiefen Zuſammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen erkannten auch die Hörer Petri, wenn auch nur in der Unmittelbarkeit des Gefühls, ganz richtig. Keiner erklärt, er ſey unſchuldig an dem Tode des Herrn, vielmehr drang ihnen das Wort des Geiſtes wie ein Schwerdt durchs Herz (V. 37.), ſie ahneten in dem Tode Chriſti eine Geſammtthat des menſchlichen Geſchlechts, die eine Geſammtſchuld contrahirte. (Das Nähere hierüber vergl. zu der Hauptſtelle Röm. 5, 12 ff. — Ueber die Begriffe δύναμις, τέρας, σημεῖον vergl. zu Mt. 8, 1. In dem ἀποδείκνυμι iſt hier die Legitimation als göttlicher Geſandter angedeutet, die eben die Wunder geben ſollten. — Ἔκδοτον λαμβάνειν wie δοῦναι findet ſich öfterer, namentlich beim Joſephus, für „in die Gewalt Jemandes geben oder bekommen." — Bei προσπήξαντες iſt zu ergänzen σταυρῷ. — Ueber den Begriff der höhern Nothwendigkeit in dem Hingange Chriſti iſt ſchon in der Leidensgeſchichte zu Lc. 22, 22. das Nähere bemerkt. Die Begriffe βουλή und πρόγνωσις bezeichnen das Wollen und Wiſſen, das natürlich in Gott als eins zu denken iſt. In dem ὡρισμένος iſt das Feſte, Abſolute des göttlichen Wollens ausgedrückt. Vergl. zu Röm. 8, 29. das Nähere.) Die Sünde der Menſchen nun aber reſtituirte Gottes Barmherzigkeit, indem ſie den getödteten Erlöſer ins Leben zurückrief. In dem einfachen Gedanken des V. 24. iſt nur das fraglich, wie das οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτόν zu faſſen ſeyn dürfte; ob es nemlich unmöglich war, daß die Bande des Todes ihn hielten, weil er ſelbſt die ζωή, ſomit auch die ἀνάστασις war, oder weil Gott ihn erwecken wollte. Beides vereinigt ſich aber, wenn man feſthält, daß es ja ſelbſt der Wille des Vaters war, daß der Sohn die Quelle des Lebens in ſich trage (Joh. 5, 26.); weshalb es auch bald heißt: „der Vater erweckt den Sohn," bald „der Sohn nimmt das Leben ſelbſt wieder" (Joh. 10, 18.) (Der Ausdruck ὠδῖνες θανάτου entſpricht ganz dem hebr. חֶבְלֵי מָוֶת. Die LXX. geben den Ausdruck bald durch σχοινία [Pſ. 119, 61.], bald durch ὠδῖνες [Pſ. 18, 5.], weil in dem hebr. Wort ſich beide Bedeutungen „Strick" und „Geburtsſchmerz" vereinigen. In der rein griechiſchen Sprache hat nun ὠδῖνες nur die

letztere Bedeutung, in der helleniſtiſchen aber nahm der Ausdruck auch die andere an, wie ſie der hebräiſche vereinigt. In unſerer Stelle führt das λύειν und κρατεῖν deutlich auf den Begriff „Band, Strick“ zurück. — Die Lesart ᾅδου für θανάτου hat aber ſo bedeutende Autoritäten, daß ſie ihr mindeſtens gleich ſteht; in Beziehung auf den Sinn entſteht kein Unterſchied, da der Hades nur als der Todtenort und ſomit identiſch mit θάνατος aufzufaſſen iſt.)

25 — 31. Um auch dieſes Factum der Auferſtehung als den Weiſſagungen des A. T. entſprechend darzuſtellen, führt Petrus noch (ganz nach den LXX.) eine Stelle aus Pſ. 16, 8 — 11. an und fügt eine Erklärung dieſer Verſe hinzu (V. 29 — 31.). In dieſer Erklärung thut der Apoſtel dar, daß die Worte des Pſalms auf David nicht paßten, da derſelbe geſtorben und begraben ſey. Hieraus folgt aber keineswegs, daß der Pſalm auf David ſelbſt gar keine Beziehung habe; da nemlich derſelbe in der erſten Perſon ſpricht, ohne daß das redende Subject beſtimmt bezeichnet wäre (wie Pſ. 110, 1.), ſo würde es unnatürlich ſeyn, unter demſelben irgend Jemand anders als den Dichter ſelbſt zu verſtehen. Die Erklärung Petri vereinigt ſich mit dieſer ſchlichten Beziehung des Pſalms zunächſt auf David ſelbſt, ganz einfach ſo, daß dieſer königliche Prophet in der Kraft des Geiſtes, der ihn erfüllte, Verhältniſſe ausſprach, die über ſeinen Standpunkt hinausreichen. Von ſich, als dem Mittelpunkt des theokratiſchen Lebens ſeiner Zeit, ausgehend, drang er bis auf den abſoluten Mittelpunkt des Reiches Gottes, den Meſſias, vor und ſprach die höchſte Aeußerung göttlicher Kraft, die Ueberwindung des Todes, als in ihm verwirklicht aus. Der Tod wird nun aber in dem Pſ. 16. nach ſeiner doppelten Wirkung aufgefaßt, einmal in Beziehung auf den Leib, ſodann auf die Seele. Jener wird als geſchützt vor der letzten Wirkung des Todes (der Verweſung, διαφθορά,) dargeſtellt; dieſe als zwar ſchauend den dunkeln Schattenort, aber als baldigſt ihm entnommen und dem Reiche des Lichts wiedergegeben, beſchrieben. Die Genauigkeit, mit der dieſe Züge in der Entwicklung des Lebens Chriſti ſich verwirklichten, macht dieſe Weiſſagung zu einer der merkwürdigſten der heil. Schrift. Während nemlich ſein heiliger Leib unberührt von der Verweſung auferſtand, ging ſeine Seele zu den Todten (1. Petr.

3, 18.), kehrte aber alsbald wieder und erhob ſich mit dem verklärten Leibe in die ewigen Wohnungen des Lichts. (In dem προσωρώμην V. 25. iſt die Idee des Andenkens, vor Augen Habens ausgedrückt. — Die Formel ἐκ δεξιῶν = מִימִינִי involvirt hier den Begriff der Hülfe, der Stütze. — Für ἡ γλῶσσά μου hat der hebr. Text כְּבוֹדִי = ἡ δόξα μου. Wahrſcheinlich laſen ſchon die LXX., die mit dem Lc. γλῶσσα haben, anders, vielleicht hatten ſie in ihren Codd. לְשׁוֹנִי. — In dem κατασκηνοῦν = יִשְׁכֹּן iſt die Ruhe im Grabe angedeutet. — Vergl. über den Hades zu Lc. 16, 23. Bei εἰς ᾅδου iſt bekanntlich οἶκον zu ergänzen. — V. 27. über die Leſart חֲסִידֶיךָ Pſ. 16, 10. vergl. de Wette's Comm. zu d. St. — In dem Ausdruck ὁδὸς ζωῆς V. 28. durchdringt ſich Aeußeres und Inneres; nach dem Zuſammenhange führt nemlich die ζωή zunächſt aufs äußere Leben, die höchſte Erſcheinung des den Tod überwältigenden Lebens iſt aber nie ohne die ζωή im innern Sinn, die das πνεῦμα gewährt, zu denken. — V. 29. heißt David Patriarch, welches die LXX. 1 Chron. 24, 31. für רָאשֵׁי הָאָבוֹת ſetzen. Vergl. Ap. Geſch. 7, 8. 9. Hebr. 7, 4. — Das [angebliche] Grab Davids plünderten Johannes Hyrkan und Herodes. Vergl. Joseph. Arch. VII. 15. 3. XIII. 8. 4. — In V. 30. berückſichtigt Petrus die Stellen Pſ. 89, 4. 5. 132, 11., wodurch die meſſianiſche Auffaſſung des verheißenen Nachfolgers Davids durchaus gerechtfertigt erſcheint. Die Stellen ſind übrigens nur im Allgemeinen berückſichtigt, und daher iſt καρπὸς τῆς ὀσφύος für פְּרִי בֶטֶן geſetzt, während genauer κοιλίας ſtände.)

32—36. An die Auferſtehung des Herrn reiht nun Petrus auch noch die Erwähnung der Himmelfahrt Chriſti, mit der die Ausgießung des heil. Geiſtes in dem genaueſten Zuſammenhang ſtand. Auch in dieſer Beziehung vergleicht Petrus wieder David mit Chriſtus und zeigt, wie dieſer ſelbſt den Meſſias ſeinen Herrn genannt und von ſeinem Sitzen zur Rechten Gottes geweiſſagt habe. Und daraufhin muthet nun der Apoſtel den Iſraeliten zu, in dem vor wenigen Wochen Gekreuzigten ihren Herrn und Chriſt anzuerkennen — und ſie glauben! Ein ſtärkeres Beweismittel als dieſes dafür, daß die Kraft des h. Geiſtes mit den Worten des Redners die Herzen der Hörer berührte, iſt nicht wohl denkbar! Allen Juden war das Kreuz Chriſti ein Skandalon, nichts

deſtoweniger erkennen ſie auf das Wort eines Idioten den am Kreuz Geſtorbenen, tief Erniedrigten als ihren Seligmacher an. (V. 33. über das ἐπαγγελίαν λαβὼν παρὰ τοῦ πατρός vergl. zu Joh. 14, 16. — V. 34. Die Citation iſt aus Pſ. 110, 1. Vergl. über den Pſalm das zu Mt. 22, 44. Bemerkte.)

37 — 41. Auf die Frage der Hörer: τί ποιήσομεν; verweiſt ſie nun der Apoſtel auf Buße und Glauben, welches beides die Taufe vorausſetzt; alſo auf keine Werke dieſer oder jener Art, ſondern auf innerliche Herzensveränderung. Durch das μετανοήσατε (V. 38.) wird der Begriff des κατανύττεσθαι τῇ καρδίᾳ näher beſtimmt; in dem Ausdruck liegt hier gar nicht vorherrſchend, wie man gewöhnlich zu ſagen pflegt, die Idee des Schmerzes ausgedrückt, ſondern es iſt nur das Getroffen- das Ergriffenſeyn überhaupt darin angedeutet. Die Rede Petri traf ihr Innerſtes und rief Empfindungen aller Art, traurige wie auch freudige, hervor, da der Apoſtel ihnen ja die Ausſicht eröffnet hatte, daß die Verheißungen der Propheten ſich eben jetzt erfüllten. (Die eigentliche Bedeutung von κατανύττω iſt eben „ſtechen," compungere, dann dadurch „erregen," „wecken." In der μετάνοια dagegen herrſcht der Begriff des Schmerzes vor; die Aufforderung Petri iſt demnach ſo zu faſſen: „verſenkt euch zuvörderſt tief in eure Sünde, um den vollen Schmerz darüber zu empfinden und nach gründlicher Umkehr zu verlangen." An dieſe μετάνοια ſchließt ſich dann die Taufe, die nothwendig den Glauben vorausſetzt, weil ſie ein Bekenntniß Chriſti als des Meſſias fordert. Aus der Taufe geht nun als das Ergebniß die ἄφεσις ἁμαρτιῶν hervor; dieſe iſt die negative Seite, die Hinwegräumung des Alten, die die poſitive Seite, die Mittheilung des Geiſtes, zur nothwendigen Vorausſetzung hat, mit welcher die Gründung des Neuen gegeben iſt. Ganz richtig ſagt daher Luther: „wo Vergebung der Sünden iſt, da iſt Leben und Seligkeit," denn ein verſöhntes Herz hat als ſolches die Gabe des h. Geiſtes, wenn auch nicht in der Form, wie ſich dieſelbe in der apoſtoliſchen Kirche offenbarte. (Vergl. Ap. Geſch. 8, 15.) Vergleicht man nun (Mt. 3, 11.) die Beſchreibung der johanneiſchen Taufe, ſo zeigt ſich ihr Verhältniß zur chriſtlichen hier recht klar. Jene geht auf die Weckung der Buße (εἰς μετάνοιαν), dieſe fängt an, wo jene aufhört, ſie ſetzt die μετάνοια voraus und theilt

reale himmliſche Kraft mit. Eine Schwierigkeit liegt noch in V. 39., wo Petrus auch die Fernen (οἱ μακρὰν) als berufen für den h. Geiſt darſtellt. Es frägt ſich, ob Petrus hier an die Heidenwelt dachte? Nach Cap. 10. ſcheint dies kaum denkbar, weil er nach der Erzählung in dieſem Capitel ſich die Berufung der Heiden noch ſpäter gar nicht als möglich vorſtellen konnte. Es iſt daher wahrſcheinlich, daß Petrus zunächſt nur an die durch alle Länder zerſtreuten Juden und Proſelyten gedacht habe, obgleich der durch ihn redende Geiſt auf alle Völker, als Berufene für die Gabe des h. Geiſtes, deutete. In ähnlicher Weiſe ſprachen oft die Propheten des A. T. Worte aus, die weiter reichten, als ſie ſelbſt ahnen mogten. Erwägt man indeß, daß Petrus nach Cap. 10. nicht ſowohl die Berufung der Heiden an ſich bezweifelte, ſondern nur ihre Berufung ohne Durchgang durch das Judenthum, ſo leuchtet ein, daß auch der Grund wegfällt, der uns veranlaſſen könnte, die Beziehung auf die Heiden im Sinn Petri auszuſchließen. (Ueber das Taufen im Namen Jeſu vergl. zu Mt. 28, 19.) Die ſo eben angeführten Worte Petri waren nun nur eine kurze Andeutung ſeiner ausführlichern Geſpräche, aus denen der Verfaſſer nur noch die eine Ermahnung heraushebt: σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης. Das σώζεσθαι iſt hier mit Beziehung auf die oben (V. 19. 20.) als nahe geſchilderten Strafgerichte zu faſſen, ſo daß eine Analogie mit der Sündfluth oder dem Untergange Sodoms nahe liegt. „Rettet euch, wie Noah oder Lot, indem ihr ausgeht von dem verkehrten, dem Untergange hingegebenen Geſchlecht.“ (Γενεὰ σκολιὰ iſt nach 5 Moſ. 32, 5. Vergl. Phil. 2, 15. Σκολιός bedeutet zunächſt krumm [Lc., 3, 5.], dann im Moraliſchen „unlauter, ſündlich.“) Da nun die Hörer mit Freuden (ἀσμένως) dieſe Botſchaft des Heils aufnahmen, ward ſofort die Taufe an 3000 vollzogen*). Mit der Predigt alſo wurde nun auch ſogleich am Pfingſtfeſte das Sacrament der Taufe geübt, und zwar nun nicht mehr, wie früher die apoſtoliſche Taufe war vor der Ausgießung des Geiſtes, als bloße Bußtaufe, ſondern als Taufe der Wiedergeburt. Dieſe Taufe hatte aber ſtatt ohne vohergängigen

*) Ueber die Frage, ob auch die von Johannes d. T. Getauften von den Apoſteln wieder getauft ſeyen, vergl. die Bemerkungen zu 19, 5.

Unterricht; erſt auf die Taufe folgte ſpäter eine διδαχή (V. 42.), die ſich aber wahrſcheinlich auf den Beweis der Meſſianität Chriſti aus dem A. T. beſchränkte; man erkennt hieraus, daß es nicht die Dogmen waren, auf welche die Apoſtel Gewicht legten, ſondern die Neigung und Richtung des Gemüths *). Wer in empfänglichem Sinn die Verkündigung von Chriſto aufnahm, den Glauben an ihn bekannte, in den war das neue Element des höhern Lebens eingedrungen, das Chriſtus der Menſchheit gebracht hatte; er wurde daher getauft und ſo von der Welt ausgeſchieden, er ward ein ἅγιος, ein ἡγιασμένος. Die Dogmen, d. h. die Fixirung der Mittheilungen, die das Element des Geiſtes noch in reflectionsloſer Allgemeinheit in ſich beſchloß, im *klaren Begriff*, bildeten ſich erſt ſpäter in der Kirche aus, als die wogende Kraft des Geiſtes in ſeinen außerordentlichen Wirkungen zurücktrat. Seit der Zeit mußte nun *vor* der Taufe der Unterricht hergehen, weil die Mittheilung klarer Begriffe über das Specifiſche des Chriſtenthums in der mehr nüchternen Periode der Kirche das einzige Mittel war, um den an das Gemüth kommenden ſchwächern Wirkungen des Geiſtes die rechte Richtung zu geben, die derſelbe früher in ſeinem gewaltigern Einwirken den lautern Gemüthern gleichſam inſtinktartig mittheilte. Die Kirche in ihrer ſtufenweiſen Entwicklung folgte daher ganz dem Entwicklungsgange des Individuums. Wie im Kinde das einfache Gemüth vorherrſcht, und zwar das *Leben* da iſt, aber nicht das klare *Bewußtſeyn* von der Eigenthümlichkeit des Lebens, ſo auch in

*) *Neander* (a. a. O. S. 28 f.) erinnert mit Recht, daß man ſich die drei Tauſend, welche an einem Tage bekehrt wurden, nicht als mit einem Mal zu ächten Chriſten umgebildete Menſchen denken müſſe, vielmehr habe ſich bei ihnen, eben wegen der plötzlichen Veränderung in ihrem Zuſtande, ohne Zweifel manches Fremdartige angeſchloſſen. Allein auf der andern Seite darf man auch wieder nicht überſehen, daß nichts deſtoweniger dieſe plötzliche Bekehrung in den Tauſenden eine ſpecifiſche Veränderung hervorrief. Wie ein Baum immer ein veredelter bleibt, wenn auch unter dem edeln Propfreiſe noch Waſſerſchößlinge auswachſen, ſo waren auch dieſe von dem Sauerteige des Evangeliums in geiſtige Gährung geſetzten Gemüther in Wahrheit Wiedergeborne, wenn auch bei ihnen der alte Menſch noch nicht vernichtet war.

der jungen Kirche; erſt im Jünglinge machen die vollſtändigen Anlagen ihre Vorherrſchaft geltend, und ſo eben traten auch erſt allmälig in der Kirche die Bedürfniſſe chriſtlicher Wiſſenſchaft hervor, welches Bedürfniß ſich bei der großen Menge als Erforderniß des Unterrichts vor der Taufe darſtellt. Die Vollendung der Kirche wird die Rückkehr der urſprünglichen Lebensunmittelbarkeit verbunden mit voller Klarheit des Bewußtſeyns ſeyn.

42—47. An den ſpecialiſirten Bericht von der erſten chriſtlichen Predigt Petri und deren Erfolg reiht ſich hierauf in den folgenden Verſen eine allgemeine Betrachtung über das Leben der Gemeine in Jeruſalem. Dergleichen ins Allgemeine gebende Stellen wechſeln in der Apoſtelgeſchichte mit ſpecialiſirten Erzählungen über einzelne Vorgänge ab; zuerſt ſind die allgemeinen Berichte länger (4, 32—35. 5, 12—16.), dann werden ſie kürzer (5, 42. 6, 7. 8, 25. 12, 24. 25.), endlich hören ſie (von 13, 1. an) ganz auf und die Erzählung wird ein zuſammenhängender ſpecieller Bericht. Da dies nun gerade mit dem Moment zuſammenfällt, in dem die genauen Erzählungen über den Apoſtel Paulus und ſeine Reiſen beginnen (13, 1.); ſo iſt wohl mehr als wahrſcheinlich, daß dieſer Wechſel von ſpeciellen Berichten mit allgemeinen Betrachtungen in der erſten Hälfte der Apoſtelgeſchichte in der Art und Weiſe ihrer Conſtruction ſeinen Grund hat. Die allgemeinen Betrachtungen ſind nemlich entweder von Lucas ſelbſt ausgegangen und zwiſchen die aus Documenten geſchöpften ſpeciellen Berichte über einzelne Vorgänge eingereiht; oder ſie ſind die Schlußformeln jener Documente ſelbſt. Ich würde mich für die erſtere Anſicht erklären, wenn in den allgemeinen Berrachtungen eine ſpürbare Stylverſchiedenheit hervorträte; allein das iſt ſo wenig der Fall, daß in ihnen, wie in den ſpeciellen Berichten, die hebraiſirende Farbe der Sprache ſehr deutlich erkannt werden kann. Die Sprache von 13, 1. hat ein bei weitem weniger fremdartiges Gepräge; es iſt daher höchſt wahrſcheinlich, daß Lc. in der zweiten Hälfte des Werks weniger aus vorliegenden Documenten, als aus eigner Erfahrung geſchrieben hat. Was ferner die uns zunächſt vorliegende allgemeine Betrachtung für ſich anlangt, ſo iſt ſie deshalb nicht unintereſſant, weil ſie mit kurzen Zügen das Leben in der älteſten chriſtlichen Gemeine beſchreibt und die früheſten Elemente des

Cultus *) darlegt. Der eigenthümliche Geiſt des Evangeliums ſtellt ſich dieſer Schilderung zufolge recht klar vor Augen. Jene Menſchen, die neugierig herzugeſtrömt waren, um zu vernehmen, was es gäbe, finden wir hier durch den einigenden Geiſt Chriſti zu einer lebendigen Brüderſchaft verbunden. Die junge Kirche Chriſti hatte wenig Eigenthümliches im Aeußern und ſelbſt in der Lehre; das einzige Erkennungszeichen ihrer wenigen Glieder war, daß Alle den gekreuzigten Jeſus von Nazareth als den Meſſias

*) Wiewohl das Evangelium die Anbetung Gottes im Geiſt lehrt, fordert es doch eine äußere Form der Gottesverehrung. Der Erlöſer beabſichtigte auch eine äußere Kirche zu ſtiften, und mit ihr iſt ein äußerer Gottesdienſt (Cultus) nothwendig gegeben. Der Cultus demnach iſt in der chriſtlichen Kirche nicht bloß um der Schwachen willen da, ſondern auch um der Gefördertſten willen, in denen immer noch der alte natürliche Menſch lebt, der einer äußern Form bedarf; auch iſt er nicht bloß zur Verkündigung des Evangeliums an die Ungläubigen angeordnet, ſondern er ſoll auch ein rein anbetendes Element für die Gläubigen enthalten. Der Cultus der Kirche ſoll ein ewiges Dankopfer der Gläubigen ſeyn, das dem Herrn für ſein ewig gültiges Verſöhnopfer dargebracht wird. (1 Petr. 2, 5. Hebr. 13, 15.) Dieſes anbetende Element hat in falſcher Objectivität in der katholiſchen Kirche einſeitig die Vorherrſchaft gewonnen; in der evangeliſchen Kirche hat in falſcher Subjectivität die Perſönlichkeit des Predigers und ſeiner Rede das anbetende Element zu ſehr verdrängt. Nach der richtigen Mitte muß beides ſo vertheilt werden, daß der Geiſtliche nicht bloß in ſeiner Subjectivität als Lehrer daſteht, ſondern auch als wahrer Liturgus, d. h. als Organ, durch das die Andacht der Geſammtheit ihren Ausdruck empfängt. Darnach hat der Gottesdienſt zwei weſentlich verſchiedene Hälften; erſtlich die Predigt des Evangeliums, die theils die Ungläubigen bekehren, theils die Gläubigen in der Erkenntniß fördern ſoll; ſodann die Anbetung, die in der Euchariſtie, dem großen Dankopfer der Gemeine, worin zugleich das Verſöhnopfer Chriſti ſymboliſch dargeſtellt iſt, ihren Mittelpunkt hat. Ich verdanke dieſe Ideen der geiſtvollen Vorrede zu dem römiſchen Geſangbuch, in der (S. LXXXVI ff.) dieſelben auf eine ungemein anziehende, überzeugende Weiſe entwickelt ſind. Lange Zeit theilte ich die Anſicht der meiſten Proteſtanten von dem ſehr untergeordneten Werthe des öffentlichen Gottesdienſtes, deſſen Nutzen mir bloß durch die Bedeutung des Predigers bedingt zu ſeyn ſchien. Die Anſchauung der tiefen innigen Anbetung im katholiſchen Gottesdienſt hat ohne Zweifel dem geiſtvollen Verfaſſer der Vorrede den Mangel der evangeliſchen Gottesverehrung zum Bewußtſeyn gebracht und ihm ſo möglich gemacht, zur apoſtoliſchen Auffaſſung des Cultus zurückzuführen.

anerkannten. Dieſes Bekenntniß wäre etwas Bedeutungsloſes geweſen, wenn es ſich nur als eine nackte Erklärung dargeſtellt hätte, und würde in ſolchem Fall nie eine Gemeinſchaft haben bilden können, die ſich in wenigen Jahren durch das ganze römiſche Reich verbreitete; ſeine Wichtigkeit erhielt dieſes Bekenntniß Jeſu, als des Chriſts, erſt durch das Element des von den predigenden Apoſteln auf die Hörer übergehenden heiligen Geiſtes, der es ſelbſt in den Herzen hervorrief (1 Kor. 12, 3.) und gleich einer zündenden Flamme das Innere der Menſchen von Liebe erglühen machte. In der Kraft dieſes Geiſtes ſehen wir daher die erſten Chriſten nicht nur in reger äußerer Gemeinſchaft, ſondern wir finden ſie auch innerlich verändert; dieſe beſchränkenden Anſichten des natürlichen Menſchen ſind durchbrochen, ſie haben ihre Güter unter einander gemein, ſie betrachten ſich wie Eine Familie. Das erſte nun, was genannt wird als Element des chriſtlichen Cultus, iſt die διδαχὴ τῶν ἀποστόλων. Da die Einrichtung der früheſten kirchlichen Verfaſſung von der jüdiſchen Synagoge entlehnt war, ſo läßt ſich ſchließen, daß die apoſtoliſche διδαχὴ die Schriften des A. T. zur Grundlage gehabt haben wird. Ihren ſpecifiſch chriſtlichen Character empfing ſie dadurch, daß die altteſtamentlichen Weiſſagungen in ihrer Erfüllung in der Perſon Jeſu von Nazareth nachgewieſen wurden. Da indeß vor der Taufe kein Unterricht vorherging, ſo werden die Lehrer der Gemeine bei den altteſtamentlichen Lectionen auch, nach Maßgabe der Umſtände, die Förderung der Gläubigen in allen Theilen der Erkenntniß berückſichtigt haben, was namentlich unter den heidniſchen Gemeinen dringendes Bedürfniß ſeyn mußte. — Schwieriger iſt das zweite Moment, die κοινωνία. Von der allgemeinen Geiſtesgemeinſchaft kann der Ausdruck unmöglich verſtanden werden, denn dieſe hätte nicht als etwas Specielles aufgeführt werden können, da ſie ja das Allgemeine iſt, aus dem alles Andere hervorging. Die Verbindung aber mit der κλάσις ἄρτου, ſo daß κοινωνία καὶ κλάσις als Hendiadyoin zu faſſen wäre, verbietet offenbar das wiederholte, καὶ, das die κοινωνία den übrigen drei Stücken parallel ſtellt. Es bleibt daher nur, wofür ſich außer Mosheim (de rebus christ. ante Const. p. 113 sqq.) auch die neueſten Erklärer der Apoſtelgeſchichte ausſprechen, κοινωνία von der Mittheilung äußerer Unterſtützungs-

mittel, ſey es Geld oder Früchte, zu verſtehen*). Für dieſen Begriff braucht der Apoſtel Paulus den Ausdruck häufig (Röm. 15, 26. 2 Kor. 8, 4. 9, 13.), in ſofern eine ſolche phyſiſche κοινωνία, um mich dieſes Ausdruckes zu bedienen, geſammelt und Fremden überſchickt ward, hieß ſie auch διακονία. (Ap. Geſch. 11, 29. vergl. mit 2 Kor. 8, 4. 9, 13.) Da nun aber in unſerer Stelle von den gottesdienſtlichen Verſammlungen der Gläubigen die Rede iſt, ſo erhält κοινωνία dadurch noch eine modificirte Bedeutung. Es müſſen nemlich dadurch ſolche Gaben bezeichnet werden, die in den Verſammlungen überreicht wurden. Das ſind aber eben die ſpäter ſogenannten Oblationen, in denen wir daher eine urchriſtliche Inſtitution erkennen müſſen. Mosheim erinnert mit Recht, daß die Gabe des Ananias (Cap. 5.) eine ſolche Oblation ſeyn ſollte. Weniger Schwierigkeiten bildet das dritte Moment, die κλάσις τοῦ ἄρτου. Die ganze Frage nemlich, ob gewöhnliche oder heilige Mahlzeiten darunter zu verſtehen ſeyn mögten, verliert ihre Bedeutung, wenn man erwägt, daß die alten Chriſten täglich zuſammen zu ſpeiſen oder das Liebesmahl zu feiern, und das Mahl nie ohne das Abendmahl zu halten pflegten. In der apoſtoliſchen Gemeine zu Jeruſalem ſcheint, wie auch die Idee der Gütergemeinſchaft zeigt, die Familieneinheit aller Gläubigen im nächſten und eigentlichſten Sinn aufgefaßt zu ſeyn. Darnach genoſſen alle täglich (V. 46.) zuſammen Speiſe (d. i. ſie feierten die Agape) und an das Mahl ſchloß ſich ebenfalls täglich das Abendmahl an. In der afrikaniſchen Kirche, in der ſich ſonſt die altchriſtlichen Inſtitute am längſten erhielten, finden wir doch ſchon zur Zeit des Tertullian das Abendmahl von den Agapen getrennt. (Vergl. Neander's Tertullian, S. 153 ff.) Im erſten Jahrhundert ward es wahrſcheinlich überall, dem letzten Mahl Chriſti gemäß, in Ver=

---

*) Neander (a. a. O. S. 30. Note.) will die κοινωνία nur von dem ganzen gemeinſamen chriſtlichen Verkehr verſtanden wiſſen, aus dem die Gemeinſchaft des Mahles und des Gebets als zwei Stücke beſonders hervorgehoben ſeyn ſollen. Allein dieſe Annahme iſt, wie mir ſcheint, deshalb unſtatthaft, weil ſich in dieſer Aufzählung alles auf den Gottesdienſt bezieht, wie der zuerſt genannte Ausdruck διδαχή unverkennbar andeutet; ſollte Neander's Auffaſſung die richtige ſeyn, dann hätte κοινωνία nothwendig zuerſt genannt ſeyn müſſen.

bindung mit einer Mahlzeit gefeiert. Zuletzt werden endlich die Gebete genannt, welche ſich namentlich an die Feier des Abendmahls knüpfen. Des Geſanges geſchieht keine Erwähnung; ſicher aber war derſelbe ſchon ſehr früh*) ein Element des Gottesdienſtes. (Plin. epist. X. 97., in meinen monum. Vol. I. p. 24. affirmabant christiani, quod essent soliti stato die**) ante lucem convenire, carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem.) Vielleicht ließe ſich annehmen, daß die Gebete nicht bloß von Einem im Namen Aller geſprochen wurden, ſondern von Allen gemeinſchaftlich; nähme man zugleich an, daß etwa Pſalmen als Gebete geleſen wären, ſo könnte man in dem rhythmiſchen Vortrage, den die Juden beim Leſen der Schrift anzuwenden pflegten, etwas Geſangartiges finden. Doch wahrſcheinlicher iſt, daß ſich der Kirchengeſang erſt mit der chriſtlichen Dichtkunſt ausbildete, welche ſich wohl nicht vor dem Anfang des zweiten Jahrhunderts entwickelt hat.

Um die ſelige Freude der kleinen Schaar der Gläubigen durch den Gegenſatz mehr hervorzuheben, wird noch der φόβος der Nichtgläubigen bemerklich gemacht. Alle Empfänglichen ſpürten das mächtige Walten des Geiſtes, und zunächſt mußte dies Furcht hervorrufen. Aus dieſen ergänzt ſich aber eben die Kirche (V. 47.). Der Furcht der Ungläubigen entgegen wird nun die rüſtige Einheit der Chriſten geſchildert. Was hier (V. 44.) zunächſt das εἶναι ἐπὶ τὸ αὐτὸ anlangt, ſo iſt nach der Zahl der Bekehrten (V. 41.) nicht an Einen Verſammlungsort zu denken; das κατ' οἶκον (V. 46.) leitet ſchon darauf, daß in mehrerern Theilen der Stadt Verſammlungshäuſer ſich fanden. Die Geſammtheit der Gläubigen mußte ſich daher in kleinere Gemeinen ſpalten, und

---

*) Wenn nach Ap. Geſch. 16, 25. Paulus und Silas im Gefängniß ſingen, ſo iſt dies wohl nur vom geſangartigen Beten eines Pſalms zu verſtehen.

**) Hiernach ſcheint ſchon zur Zeit des Plinius die tägliche Verſammlung aufgegeben zu ſeyn, die auch, der Natur der Sache nach, nur ſo lange ſtatt haben konnte, als die Zahl der Gläubigen gering war. In kleinern Gemeinen mögen ſie ſich aber auch ſpäter noch täglich verſammelt haben. Eben ſo wurde bei der Vergrößerung der Gemeinen die Ausübung der Liebesmähler ſchwierig. Die Brüdergemeine hat ſie bekanntlich wieder eingeführt. Vergl. über ihre Entſtehung Spangenberg im Leben Zinzendorf's Bd. III. S. 446 f.

damit war die Stiftung verſchiedener Kirchen und die Anſtellung von Kirchendienern gegeben, wie wir ſie in größern Städten früh-zeitig antreffen. Die nähere Unterſuchung über die (V. 44. 45.) angedeutete Gütergemeinſchaft verſchieben wir bis zur Erklärung von 4, 32 ff., welche Stelle entſcheidender für dieſelbe iſt. Aus dieſer allein ließe ſich jedenfalls nichts weiter entnehmen, als daß ein lebhaft angeregter Wohlthätigkeitsſinn die Chriſten veranlaßte, ihre Habe und Güter als Gemeingut zu betrachten und die är-mern Brüder zu unterſtützen. Nach 4, 32 ff. hat man aber ge-glaubt, daß aus allen verkauften Gütern eine gemeinſame Caſſe gebildet ſey; eine Anſicht, die ſpäter näher geprüft werden wird. (*Κτήματα* bezeichnen hier Häuſer, liegende Gründe; *ὑπάρξεις* dagegen bedeuten beweglicher Beſitzthümer.) V. 46. könnte eine Wiederholung von V. 42. ſcheinen, allein es iſt in dieſem Verſe der Nachdruck auf den Gegenſatz von *ἐν τῷ ἱερῷ* und *κατ' οἶκον* zu legen. Die älteſten Chriſten der jeruſalemiſchen Ge-meine hatten nicht aufgehört Glieder des altteſtamentlichen Tem-pelverbandes zu ſeyn, ſie hatten nur neben den Beziehungen zu den Ordnungen des A. T. ihre chriſtlichen Inſtitute, und dies ſchien auch dem Volke ſo wenig etwas Unvereinbares, daß ſie den Chriſten wohl wollten. Sobald aber die wankelmüthige Menge neben der Lieblichkeit des Bundes der Gläubigen auch den ſittlichen Ernſt kennen lernte, der in ihm waltete, änderte ſich dieſe Stimmung, und ſie fing an, die Chriſten zu verfolgen. (Vergl. 12, 1 ff.) Die chriſtliche Gemeine in Jeruſalem mag anfangs in ihrer äußern Erſcheinung viele Aehnlichkeit mit den Kreiſen der Eſſäer gehabt haben, indem ſie wie dieſe den Anblick einer innigen Seelenverbrüderung darbot. Nur dem in-nern Weſen nach ſtand die Kirche unendlich höher, weil in ihr der Seelenbund Realität war, geſtiftet durch eine einigende himm-liſche Kraft, in den Kreiſen der Eſſäer war er aber etwas ſelbſt-gemachtes, daher, wie in allen ſectenartigen Verbindungen, un-wahr und mit vielem Unlautern gemiſcht*). (*Προσκαρτερεῖν* wird gemeiniglich mit dem Dativ conſtruirt, wenn von Sachen

*) Beſonders war ein geiſtlicher Dünkel unter den Eſſäern verbreitet, der ſo weit ging, daß die Glieder der höhern Ordnungen ſich durch bloße Berührungen geringerer Brüder befleckt hielten.

die Rede, auf welche ſich die Ausdauer bezieht, nur Röm. 13, 6. iſt es mit εἰς verbunden. Vom Ort gebraucht folgt ἐν, eben ſo in der apokryphiſchen Schrift von der Geſchichte der Suſanna V. 7. — Der Ausdruck ἀφελότης findet ſich im N. T. nur hier. Er iſt gleich ἀφέλεια, das Joſephus [Arch. III. 12. 2.] für ὁλοκληρία, integritas, in phyſiſchem Sinn gebraucht. Aufs Geiſtige übergetragen, iſt es wie ἁπλότης, Einfachheit des Herzens. Man leitet das Adjectiv ἀφελής ab von φελλός, φελός, φέλα, im macedoniſchen Dialect, das Stein bedeutet, daher ſind πεδία ἀφελῆ ebne Felder, ohne felſige Unebenheiten.)

§. 3. Heilung eines Lahmen.

(Ap. Geſch. 3, 1 — 26.)

Nach dieſer allgemeinen Betrachtung folgt wieder ein ausführlicher ſpecieller Bericht über die Heilung eines Lahmen, an die ſich eine Predigt Petri anſchloß. Schon 2, 43. hatte Lc. im Allgemeinen der Wunder der Apoſtel Erwähnung gethan, jetzt aber wird zuerſt ein Vorgang der Art ausführlich geſchildert. Die Relation ſelbſt (V. 1 — 10.) enthält übrigens nichts Eigenthümliches (vergl. über die Wunderheilungen im Allgemeinen die zu Mt. 8, 1. gemachten Bemerkungen), nur iſt nicht zu überſehen, wie (V. 6.) Petrus nicht in ſeinem Namen, oder in Gottes Namen, ſondern im Namen Jeſu die Heilung vollzieht. Er betrachtete ſich daher keineswegs als ſelbſtſtändigen Inhaber der Heilkräfte, ſondern als bloßes Organ Chriſti; er war ſich bewußt, daß es die Kraft des Herrn ſey, die durch ihn wirke. Indirect liegt hierin ein ſchlagender Beweis für die höhere Natur Chriſti. Die dürftige Anſicht von Thieß, daß der Menſch ſich nur lahm geſtellt habe, bedarf keiner ernſtlichen Widerlegung. Was die Einzelheiten in der Erzählung anlangt, ſo wird berichtet, Petrus und Johannes ſeyen um eine der gewöhnlichen Gebetsſtunden in den Tempel gegangen und hätten an einem Thor einen Lahmen gefunden. (Ueber ἐπὶ τὸ αὐτὸ ward ſchon zu 1, 15. erinnert, daß es hier nicht vom Ort, ſondern vielmehr von der Zeit verſtanden und in der Bedeutung „zuſammen, zugleich" genommen werden müſſe. Dieſe Auffaſſung ward von mehrern Abſchreibern verfehlt, ſie ſchloſſen daher das ἐπὶ τὸ αὐτὸ an dem

Schluß des zweiten Capitels an, indem ſie τῇ ἐκκλησίᾳ weglie-
ßen. Das neue Capitel fingen ſie dann mit: Πέτρος δέ κ. τ. λ.,
oder mit: ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, an. Die kritiſchen Autori-
täten ſichern aber den gewöhnlichen Text hinlänglich. — Das
Thor, neben dem der Lahme ſaß, wird ἡ ὡραία genannt. Der
Name rührte vermuthlich von der Pracht des Thors her, und
wahrſcheinlich iſt das Thor hier gemeint, welchem auch Joſe-
phus dieſen Namen gibt [B. J. V. 5. 3.], und das von den
Rabbinen שׁוּשַׁן genannt wird, vermuthlich von der lilienförmigen
halberhobenen Arbeit in korinthiſchem Erz [vergl. 1 Kön. 7, 19.],
mit der nach dem Bericht des Joſephus die Thür bekleidet
war.) Auf das Flehen des Kranken erklärt ihm Petrus, irdiſche
Hülfe nicht gewähren zu können, wohl aber habe er Größeres zu
ſchenken, und auf ſeine Berührung habe dann der Lahme ſich er-
hoben und gehen können. (V. 3. redundirt λαβεῖν nach einem
bekannten Gräcismus bei den Wörtern des Gebens. — V. 5.
kann man bei ἐπεῖχε ergänzen νοῦν, das äußerliche Anſchauen iſt
mit der innern Aufmerkſamkeit von ſelbſt gegeben. — V. 7. In
dem ἐστερεώθησαν liegt angedeutet, daß ſeine Lahmheit in Aſthe-
nie ihren Grund hatte. Βάσις bezeichnet gemeiniglich den Schritt,
hier in Verbindung mit σφυρά, Knöchel, bedeutet es die Fuß-
platte ſammt ihren Muskeln und Bändern.)

11—13. Der Geheilte ſchloß ſich ſogleich an ſeine Wohlthä-
ter an und begleitete ſie mit einer großen Volksmenge zur Halle
Salomo's. (Vergl. über dieſe Stoa zu Joh. 10, 23. — Κρα-
τεῖν iſt hier gleich דָּבַק von innigem Anſchließen gebraucht. Die
LXX. haben 2 Sam. 3, 6. חָזַק in ähnlicher Verbindung durch
κρατεῖν übertragen.) Hier hob nun Petrus an (vergl. über ἀπο-
κρίνασθαι zu Lc. 1, 60.), und redete zu dem Volke. Der nach-
ſtehende Vortrag des Apoſtels hat mit dem erſten ſehr viele Aehn-
lichkeit; im Weſentlichen werden ganz dieſelben Ideen ausgeſpro-
chen; die Meſſianität Jeſu wird aus dem A. T. erwieſen und
zu Buße und Glauben an ihn aufgefordert. Nur V. 20. und
21. iſt ein eigenthümlicher Gedanke, in der Verheißung der Zei-
ten der Erquickung, angebracht. Zunächſt weiſt der Apoſtel alle
Ehre der Heilung von ſich ab und führt ſie auf die Perſon des
Herrn, den Gott verklärte, zurück. (V. 12. haben einige Ab-
ſchreiber an der Zuſammenſtellung von δύναμις und εὐσέβεια An-

ſtoß genommen und deshalb für das letztere Wort ἐξουσία geſchrieben. Allein jene Aenderung iſt ganz grundlos. Die Frömmigkeit wird nemlich wegen der Verbindung des Frommen mit Gott als eine weſentliche Kraft mittheilend aufgefaßt.) Eigenthümlich iſt in V. 13. der Name παῖς Θεοῦ von Chriſto, der ſich 3, 26. 4, 27. 30. wiederholt. Nach den Bemerkungen von Nitzſch (in Ullmann's Stud. Jahrg. 1828. H. 2. S. 331 ff.) wird wohl Niemand mehr die Identität des Ausdrucks mit υἱός τ. Θ. behaupten wollen. Schon oben im Comm. zu Lc. 1, 35. Th. I. S. 100. Note.) ward bemerkt, daß παῖς dem hebr. עֶבֶד parallel ſtehe, daß beſonders im zweiten Theil des Jeſaias ſo häufig vom Meſſias gebraucht wird. Die LXX. übertragen denſelben durch παῖς, welcher Ausdruck auch Mt. 12, 18. in einem Citat des A. T. vorkommt. Nach demſelben Sprachgebrauch heißt auch David (Ap. Geſch. 4, 25.) und das Volk Iſrael (Lc. 1, 54. 69.) παῖς. Demnach bezieht ſich dieſer Name weniger auf die Perſon, als auf das Amt des Herrn, und es iſt bei dem häufigen Gebrauch des עֶבֶד im A. T. eigentlich zu bewundern, daß im N. παῖς ſo ſelten von Chriſto vorkommt, als daß es überall ſo gebraucht wird.

14—16. Um die Sünde in ihrer ganzen Furchtbarkeit ihnen vor die Seele zu ſtellen, vergleicht Petrus das Benehmen gegen den Erlöſer mit dem Benehmen des Volks gegen den Barabbas. Eigenthümlich iſt hier der Name ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς für die Perſon des Herrn. Ap. Geſch. 5, 31. findet ſich noch ἀρχηγὸς καὶ σωτήρ. Hebr. 2, 10. ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας. Gemeiniglich ſucht man dem ἀρχηγός die Bedeutung „Urheber" zu vindiciren, ſehr lehrreich für die Bedeutung des Worts iſt aber die Stelle Hebr. 12, 2., wo ἀρχηγὸς und τελειωτὴς τῆς πίστεως zuſammen ſteht. Hiernach kommt dem Worte auch die Bedeutung des „Anfangens, zu etwas Hinführens" zu, die aber freilich mit dem Hervorbringen in keinem Widerſpruch ſteht. Die ζωή iſt nemlich hier (vergl. Joh. 1, 4.) in abſolutem Sinn zu nehmen und in umfaſſendſter Anwendung; es geht nicht bloß auf das höhere geiſtige Leben, was Chriſtus in die Welt eingeführt hat, und zu dem er die Seinigen hinleitet, ſondern auch auf die Ueberwindung des phyſiſchen Todes durch die Auferſtehung. V. 16. wird nun dieſem von ihnen verachteten Jeſus das Wunder zuge-

ſchrieben, über das die Menge ſtaunte. Die Conſtruction des Satzes iſt übrigens nicht ganz einfach. Will man nemlich ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ mit Kuinoel überſetzen: propter fiduciam in Christi auxilio repositam, ſo gibt die zweite Hälfte des Verſes eine vollkommene Tautologie, die auch dadurch noch nicht gehoben wird, wenn man nach ἐστερέωσε interpungirt und τὸ ὄνομα αὐτοῦ zum Folgenden zieht. Die Stelle wird nur verſtändlich, wenn man ἐπὶ τῇ πίστει überſetzt „für den Glauben," oder „zum Glauben," d. h. um zum Glauben an ſeinen Namen zu führen (ihn ſowohl, als Andere), heilte er den Kranken. So Heinrichs richtig. Was ferner noch im zweiten Hemiſtich den Ausdruck ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ anlangt, ſo irrt Kuinoel ebenfalls, wenn er glaubt, derſelbe ſey mit den Formeln πίστις εἰς αὐτὸν oder αὐτοῦ ganz ſynonym. Offenbar ſoll dieſe Ausdrucksweiſe die πίστις als etwas durch die Gnade Hervorgerufenes darſtellen, im Gegenſatz gegen eine ſelbſtgemachte, daher wirkungsloſe Anſicht. (Die ὁλοκληρία iſt hier bloß von phyſiſcher integritas zu verſtehen; das Subſtantivum [vergl. Jac. 1, 4.] findet ſich übrigens im N. T. nur hier.)

17—19. Nach der harten Anrede lenkt der Apoſtel wieder ein und hebt in dem Tode des Herrn die höhere Nothwendigkeit hervor, welche ſich in den Weiſſagungen*) ausſprach, und mildert ihre Schuld. Schon zu Lc. 23, 34. iſt bemerkt, daß die ἄγνοια keineswegs die Schuld ganz aufhebt, denn ſie ſelbſt war eine verſchuldete; aber ſie mildert ſie allerdings (1 Kor. 2, 8.); man kann nach dieſen Stellen nicht wohl ſagen, die Hohenprieſter und Synedriſten, die Chriſtum mordeten, thaten die Sünde wider den h. Geiſt. (Vergl. zu Mt. 12, 32.) — Durch dieſe Milderung iſt nun der Weg zur Aufforderung der Buße und Bekehrung gebahnt. In dem ἐπιστρέφειν liegt die πίστις, der auch ſchon V. 16. Erwähnung geſchah, mit angedeutet. Als die erſte Folge bußfertiger Umkehr erſcheint nun die Vergebung der Sünden, die wieder als Leben und Seligkeit involvirend zu denken

*) Es iſt hier ausdrücklich von allen Propheten die Rede, was man freilich häufig als hyperboliſchen Ausdruck auf mehrere zu reduciren pflegt. Aber nach typiſcher Auffaſſung der Geſchichte hat es ſeine volle Wahrheit, daß ſie Alle von Chriſto weiſſagen.

iſt. (Für die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν iſt hier das Wort ἐξαλείφω gebraucht, was nur hier im uneigentlichen Sinn vorkommt. Es liegt demſelben das Bild von einer Schuldſchrift [Kol. 2, 14.] zum Grunde, die ausgelöſcht wird. Daſſelbe Bild findet ſich im A. T. z. B. Jeſ. 43, 25. אָנֹכִי מֹחֶה פְשָׁעֶיךָ, wo die LXX. auch ἐξαλείφω anwenden.)

20. 21. Eigenthümlich iſt, wie ſchon erinnert wurde, dieſer Rede des Apoſtels die Erwähnung der Zeiten der Erquickung. Die ſehr verſchiedenen Erklärungen, welche man von dieſer Stelle aufgeſtellt hat, ſind ganz nach den Bemerkungen zu beurtheilen, welche ich der Hauptſtelle über die letzten Dinge (zu Mt. 24, 1.) vorangeſchickt habe. Die Anführung, daß der Apoſtel die καιροὶ ἀναψύξεως als nahebevorſtehend auffaſſe, ließ die Ausleger bald an die Zeit des Todes denken, bald an die Aufhebung des jüdiſchen Ceremonialgeſetzes, oder gar an eine Verſchiebung der über die Juden verhängten Strafgerichte, oder die Abwendung von Verfolgungen. Dieſe verſchiedenen Muthmaßungen brauchen indeß nicht ernſtlich widerlegt zu werden; ſie ſind als antiquirt zu betrachten, da nur die Beziehung der Worte auf die meſſianiſche Zeit haltbar iſt. Es fragt ſich hierbei aber, ob die χρόνοι ἀποκαταστάσεως (V. 21.) und die καιροὶ ἀναψύξεως (V. 20.) identiſch ſind, oder ob der erſtere Ausdruck auf die Zukunft, der zweite auf die Gegenwart gehe. Nach den neuteſtamentlichen Grundideen wären an und für ſich beide Auffaſſungsweiſen denkbar, wir bemerkten nemlich einen doppelten Typus der Darſtellung in der Lehre von der βασιλεία τ. Θ., deren Verwirklichung eben die καιροὶ ἀναψύξεως ſind, einmal den, wornach das Reich Gottes als bereits gegenwärtig, ſodann den, wornach es als zukünftig erſcheint. (Vergl. im Comm. Th. I. S. 150 ff.) Aber der grammatiſche Zuſammenhang läßt nur die erſtere Auffaſſung zu, dem zufolge die beiden Ausdrücke identiſch ſind und nicht auf die Gegenwart gehen. Ohne Zweifel dachte ſich zwar der Apoſtel Petrus, wie alle Jünger und die ganze apoſtoliſche Kirche, das Kommen Chriſti als nahe bevorſtehend, aber doch immer als etwas Künftiges. Soll nemlich die Beziehung von V. 20. auf die Gegenwart feſtgehalten werden, ſo muß das: ὅπως ἂν ἔλθωσι — καὶ ἀποστείλῃ, übergetragen werden: **cum venerint — et Deus miserit**, wie Kuinoel will. Da-

gegen ſpricht aber nicht bloß das ἄν, welches nur mit der Conjuntion ὅπως verbunden wird, wenn die Abſicht als erſt in der Zukunft erreichbar gedacht iſt, ſondern auch die Verbindung des ὅπως mit dem Conjunctiv, indem es die Bedeutung „da, als“ nur beim Indicativ haben kann. (Vergl. Paſſow im Lex. unter d. W. Winer's Gramm. S. 386.) Das Kommen Chriſti (d. i. ſeine Parouſie) iſt demnach als mit den Zeiten der Erquickung zuſammenfallend aufzufaſſen, und mit der Rückkehr Chriſti auf die Erde zur Vollendung ſeiner Wirkſamkeit ſchließt ſich ſein Aufenthalt in der himmliſchen Welt. Die Bekehrung der Menſchen und die Verbreitung des Glaubens an Chriſtum iſt daher die Bedingung der ſchleunigen Herbeiführung jener ſeligen Zeit, ein Gedanke, der ſich auch 2 Petr. 3, 9. wiederfindet. Der hier ſich findende Ausdruck καιροὶ ἀναψύξεως erklärt ſich übrigens leicht; das Leben in der ſündlichen Welt wird als eine Zeit des Kampfes und der Noth aufgefaßt, ihr folgt die Ruhe im meſſianiſchen Reich. Er findet ſich nur an dieſer Stelle im N. T. und hat im A. T. auch nur ſchwache Anklänge, z. B. 2 Sam. 23, 7. Wahrſcheinlich rührt der Ausdruck von einer Parallele der meſſianiſchen Zeit mit einem Sabbathstage im höhern Sinn her, die bekanntlich den Juden ſehr geläufig war. (In dem ἀπὸ προσώπου = מִפְּנֵי, das keineswegs ganz gleichbedeutend mit πρὸ προσώπου = לִפְנֵי iſt, liegt die Idee, daß die Erquickung von dem Herrn ausgeht, daß er ſelbſt ſie wirkt. — Für die gewöhnliche Lesart προκεκηρυγμένον, leſen viele und bedeutende Codd. [A B C D E und 53 andere], auch mehrere Ueberſetzungen προκεχειρισμένον, eine Lesart, die gewiß als die ungewöhnlichere den Vorzug verdient. Προχειρίζεσθαι findet ſich nur in der Apoſtelgeſchichte [22, 14. 26, 16.] in der Bedeutung: „beſtimmen, zu etwas erwählen.“ Eigentlich heißt es: „zur Hand nehmen, vornehmen, beſchließen.“ Es findet ſich bei den erſten Profanſcribenten und auch die LXX. brauchen es oft, z. B. Joſ. 3, 12, für לָקַח.) In V. 21. wird nun dem Kommen Chriſti auf die Erde ſein himmliſches Seyn entgegengeſtellt unter dem Ausdrucke δέχεσθαι οὐρανὸν, der nicht ſowohl auf den Act des Einnehmens, als auf den Zuſtand des Innehabens und Beherrſchens zu beziehen ſeyn dürfte. Als Termin der Rückkehr des Erlöſers wird dann wieder die meſſianiſche Zeit genannt, welche hier χρόνος

ἀποκαταστάσεως πάντων heißt. Auch dieſe Beziehung findet ſich nur hier, indeß kommt doch Hebr. 9, 10. das ſehr verwandte καιρὸς διορθώσεως vor. Ueber den Sinn des Terminus kann aber kein Zweifel entſtehen, wenn man das Verhältniß des Erlöſers zur ſündigen Welt feſthält; Chriſtus iſt der Reſtaurator der gefallenen Schöpfung, der Ausdruck ἀποκατάστασις hat daher von ſeiner erlöſenden Thätigkeit ſeine eigentliche Bedeutung nemlich die des Zurückführens in den urſprünglichen reinen Zuſtand. (Das Subſtantiv findet ſich im N. T. nicht weiter, wohl aber das Verbum; von phyſiſcher Herſtellung [Mt. 12, 13. Mr. 8, 25. Lc. 6, 10.], wie auch von geiſtiger [Mt. 17, 11. Ap. Geſch. 1, 6.]. — Am Schluß von V. 21. finden ſich einige Varianten. Der text. rec. hat vor ἁγίων προφητῶν hinzugefügt πάντων, es iſt aber hier zu löſchen, indem es wohl aus V. 18. eingeſchoben iſt. = Das ἀπ' αἰῶνος fehlt aber in einigen Codd. mit Unrecht; es iſt kein ſo beſtimmter Termin, wie gleich im Folgenden angegeben, man kann daher den Ausdruck auf die ganze Reihe der Verheißungen Gottes zur Wiederherſtellung der Menſchen beziehen, indem im N. T. auch antediluvianiſche Propheten genannt werden. Vergl. Jud. V. 14.)

22 — 26. Auf die Ermahnung zur Buße (V. 19.) zurückgehend, bezieht ſich noch der Apoſtel auf einige Stellen des A. T.*), in denen die Nothwendigkeit der Anerkennung des großen meſſianiſchen Propheten beſonders nachdrücklich hervorgehoben iſt. Zunächſt wird die bekannte Stelle 5 Moſ. 18, 15. 18. 19. angeführt. Sie folgt im Weſentlichen den LXX., doch ſind die Worte aus V. 15 u. 18. zuſammengezogen, und in V. 19. iſt, ſtatt ἐκδικήσω ἐξ αὐτοῦ, geſetzt: ἐξολοθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ (hebr. אדרשׁ מעמו.). Dem Zuſammenhange nach geht allerdings die Stelle zunächſt auf den Prophetenſtand überhaupt, im Meſſias aber erſcheint der Character des Prophetenſtandes eben in höchſter, abſoluter Vollendung, von ihm gilt daher auch dieſe Stelle im höchſten und letzten Sinn. In dieſem gewinnt das; ὡς ἐμέ, (כמוני) die beſtimmte Beziehung auf den geſetzgeben=

*) Vergl. über die Ungenauigkeit in den Worten: πάντες οἱ προφῆται ἀπὸ Σαμουήλ καὶ τῶν καθεξῆς ὅσοι ἐλάλησαν, Winer in der Gramm. S. 464.

den Character, der ſich, wie in Moſes, ſo allein noch in Chriſto findet. Nach der altteſtamentlichen Stellung hat die Drohung (V. 23.) ihre äußere Beziehung, nach der neuteſtamentlichen dagegen iſt ſie innerlich zu faſſen und ſteht in dieſer Hinſicht ganz dem Worte des Herrn gleich: ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται. (Joh. 3, 18.) Alle Verheißungen gehören nun *zunächſt* den Abrahamiden, der göttlichen Beſtimmung gemäß, darauf begründet dann Petrus die Aufforderung an ſeine Hörer, ſich den Segen in Chriſto anzueignen. (Die Citation V. 25. iſt aus 1 Moſ. 12, 3. oder 18, 18. 22, 18. Nur iſt ſie nicht genau nach den LXX., welche für πατριαὶ leſen ἔθνη oder φυλαί. — In dem: ὑμῖν πρῶτον ὁ Θεὸς — ἀπέστειλεν αὐτὸν [V. 26.], liegt eine Andeutung der *Allgemeinheit* der Gnade in Chriſto. Dieſe Hindeutung in einer Rede des Petrus iſt deshalb ſehr merkwürdig, weil er ſpäter [Cap. 10.] zu dieſer Idee ſo ſchwer ſich erhob. Es mogte aber wohl der Apoſtel in den erſten geiſterfüllten Momenten ſeiner Wirkſamkeit, den Propheten des A. T. gleich, über ſich ſelbſt erhoben werden und in dieſer Erhobenheit Blicke thun, die ihm noch, ſeiner Geſammtentwicklung nach, fern lagen. Dieſer Umſtand gibt einen merkwürdigen Blick in die Art der Wirkſamkeit des heil. Geiſtes in den Seelen der Apoſtel. Wie er in der Kirche im Großen nicht plötzlich ſein Werk vollendet, ſondern *allmälig* das Ganze durchdringt, ſo eben finden wir es auch bei den einzelnen Jüngern.)

§. 4. Erſte Verhaftung des Petrus.

(Ap. Geſch. 4, 1 — 31.)

Das fröhliche Aufblühen der jungen Kirche Chriſti mußte bald die Aufmerkſamkeit derer auf ſich ziehen, die auf Moſis Stühlen ſaßen. Da eben ſie ſelbſt aber die Mörder des Sohnes Gottes waren und ſich nicht demüthigen wollten vor ihm, um auch ſelbſt Vergebung ihrer Sünden von ihm zu empfangen, welche die vor den Mördern des Herrn predigenden Apoſtel ihnen anboten, ſo verfielen ſie natürlich in die neue Sünde, den Geiſt dämpfen zu wollen. Indeß ſpricht ihr anfängliches leiſes Auftreten gegen die Verkündiger der Auferſtehung des Gekreuzigten deutlich das geſchlagene Gewiſſen aus, welches ihnen ihre Ent-

fremdung von Gott und ihren Kampf gegen die Vertreter wahrer Gottſeligkeit bezeugte. Bald aber ſehen wir ſie frecher werden und durch allmälige Bearbeitung der großen Volksmaſſe auch die wankelmüthige Menge gegen die Gläubigen, als Verräther der Volksheiligthümer, in Bewegung ſetzen.

1—7. In Kraft des Geiſtes predigten die Apoſtel fort und ihr Wort wirkte ſo gewaltig, daß ſchon gegen 5000 Männer glaubten. (V. 4. vergl. mit 5, 14.) ſcheint nur die Männer [ohne die Frauen] nahmhaft zu machen. Man könnte daher glauben, die Zahl der Gemeinen ſey noch weit größer geweſen. Allein anfänglich mogten ſich wohl nur Männer an die Gemeine angeſchloſſen haben. — Uebrigens iſt vermuthlich dieſer Vorfall nur wenige Tage nach dem Pfingſtfeſt zu ſetzen; es iſt nemlich kaum glaublich, daß die Prieſter nicht bald möglichſt ſollten eingeſchritten ſeyn, um das Feuer ſo ſchleunig wie möglich zu dämpfen.) Dies ärgerte die ganze prieſterliche Partei, vor allen aber die Sadducäer, deren Anſichten durch die Verkündigung der Auferſtehung am unmittelbarſten berührt wurden. (Vergl. im Comm. zu Mt. 3, 7. und 22, 23. Th. I. S. 156 f. 808 f.) Als der eigentlich Thätige bei der Verhaftung des Petrus (Johannes erſcheint immer nur als der Begleiter des Petrus, ohne ſelbſtſtändige Wirkſamkeit*), wird nun aber der *στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ* genannt. Fälſchlich hat man unter demſelben einen römiſchen Officier verſtanden; es iſt vielmehr der wachthabende Anführer der levitiſchen Tempelwache zu verſtehen. Dieſe hatte den Auftrag, für die Ruhe in den Umgebungen des Tempels zu ſorgen, und der Schein, daß die Apoſtel dieſelbe ſtörten, mußte die Veranlaſſung zu ihrer Verhaftung hergeben. (Vergl. Joseph. Arch. XX. 6. 2. B. J. II. 12. 6. 2 Macc. 3, 4. heißt er *προστάτης τοῦ ἱεροῦ*.) Da es ſchon ſpät war (V. 3.), verſchob man die Unterſuchung auf den andern Tag, da ſich das Synedrium verſammelte. Vergl. über *ἄρχοντες*, *πρεσβύτεροι* und *γραμματεῖς*, ſo

*) Zum Theil ließe ſich dies daraus erklären, daß dieſe Abſchnitte der Apoſtelgeſchichte aus einer Schrift oder aus mehrern kleinen Aufſätzen genommen ſind, welche aus der petriniſchen Schule ſtammten; allein anderſeits macht auch der Character des Johannes wahrſcheinlich, daß er anfänglich keine große Wirkſamkeit ausgeübt hat. (Vergl. im Comm. Th. II. S. 4.)

wie über Kajaphas und Annas das Nähere zu Mt. 26, 57. — Ebendaſelbſt vergl. über das γένος ἀρχιερατικόν. — Die beiden andern namhaft gemachten Perſonen ſind unbekannt. Lightfoot z. d. St. glaubt den Johannes in einem Manne wieder zu finden, von dem ſich im Talmud Kunde erhalten hat. Er hieß Rabban Jochanan ben Zaccai, und wird als ein vornehmer Prieſter beſchrieben. Weit unwahrſcheinlicher iſt, daß Alexander der Bruder Philo's ſeyn ſollte, wie man gemuthmaßt hat, denn dieſer war Alabarches von Alexandrien *), und konnte demnach nicht in Jeruſalem Mitglied des Synedriums ſeyn.)

8 — 12. Das Synedrium hatte die Apoſtel nach ihrer Legitimation, um öffentlich zu lehren, befragt, eine Frage, die demſelben unbezweifelt zuſtand. (Vergl. im Comm. zu Mt. 21, 23. Th. I. S. 780 ff.) Petrus antwortet nun auf dieſelbe ſo, daß er auf ein entſchiedenes Wunder, jene Heilung des Lahmen, für ſich provocirt und dieſes ſelbſt auf die Perſon Jeſu von Nazareth zurückführt **). Das Erſtere war ganz in der Ordnung, die Wunder ſollten eben den Propheten legitimiren (vergl. die angef. Stelle), auffallend iſt aber der zweite Punkt. Nach iſraelitiſchen Grundſätzen mußte nemlich der Prophet ſeine Wunder im Namen des wahren Gottes Jehova vollziehen, die Apoſtel thaten ſie im Namen Jeſu. Indirect erklärten ſie demnach dadurch ihn für ihren Herrn und Gott, erklärten, daß in ihm Gott wohne und ſich offenbare, und die Synedriſten werden ohne Zweifel auch ihre Worte dahin verſtanden haben, daß ſie ſich als Boten Jeſu anerkennten, in ihm daher eine göttliche Hoheit fänden. In ge-

---

*) Vergl. Euseb. H. E. II. 5. und dazu die Note von Valeſius. Ἀλαβάρχης hieß die höchſte Magiſtratsperſon der Juden in Alexandrien und ganz Aegypten.

**) V. 8. wird ausdrücklich erwähnt, Petrus ſprach dieſe Worte: πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου. Eben ſo heißt es 4, 31. 13, 9. und öfter von Paulus. Hierin iſt nicht bloß der allgemeine Gedanke zu ſehen, daß die Apoſtel nicht aus eigner Kraft, ſondern in Anregung des heil. Geiſtes ſprachen, vielmehr ſoll dadurch hervorgehoben werden, daß der h. Geiſt, der zwar immer in ihnen wirkte, in dieſen Momenten beſonders ſpürbar war. In dem innern geiſterfüllten Leben der Apoſtel ſind alſo erhöhetere und minder erregte Momente zu unterſcheiden (vergl. zu 2 Kor. 12.), und jene Formel bezeichnet die erſtern.

waltiger Kühnheit rückt ihnen nun noch Petrus vor, daß ſie dieſen Eckſtein des geiſtlichen Tempels verworfen hätten, und daß doch auch nur für ſie in Chriſto Heil ſey. Er, der beklagte Idiot, predigt daher den Weg des Heils den gottentfremdeten Vertretern des Heiligthums! (Vergl. über die Citation aus Pſ. 119, 22. zu Mt. 21, 42.) Was aber V. 12. anlangt, ſo hat derſelbe noch beſondere dogmatiſche Schwierigkeiten; es iſt nemlich in demſelben ſo ſcharf die σωτηρία auf Chriſtus beſchränkt, daß die Frage entſtehen kann: wie denn die σωζόμενοι ſeyn oder werden können, welche von ihm nichts erfuhren. Ganz unſtatthaft iſt da die Ausflucht, welche einige ergriffen haben, die σωτηρία bloß auf das Phyſiſche zu ziehen, weil vorher von der Heilung des Lahmen die Rede war. Nach der (V. 11.) vorhergehenden Citation kann nemlich nur die meſſianiſche σωτηρία gemeint ſeyn, welche Chriſtus gewährt. Nichts deſtoweniger war es immer ein Mißverſtändniß, von dem ſich die altchriſtliche Kirche indeß frei erhielt, wenn man nach dieſer Stelle ungetaufte Kinder und Heiden für ausgeſchloſſen von der σωτηρία erklärte. Die ältern Kirchenlehrer faßten mit Recht jede edlere Erſcheinung, auch in der Heidenwelt, als Wirkung des λόγος σπερματικός auf (ſo namentlich Juſtinus M.), und für Alle, zu denen kein Strahl des göttlichen Lichts gedrungen war, eröffneten ſie in dem descensus Christi ad inferos die Möglichkeit, zum Heil zu gelangen. Wie aber der Kreis nur Einen Mittelpunkt haben kann, ſo kann auch das Eine göttliche Weſen allein das erlöſende ſeyn, und dies eben iſt der tiefe Gedanke des apoſtoliſchen Worts. Nicht ohne Grund wird daher auch das allgemeine οὐκ ἔστιν im zweiten Hemiſtich näher beſtimmt durch das ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι, wodurch jede Möglichkeit eines andern Heilswegs aufs entſchiedenſte ausgeſchloſſen wird. Nur hat der einige Logos die mannigfaltigſten Formen der Offenbarung, wodurch dann ſcheinbare eine Verſchiedenheit der Wege zu Gott entſteht. (Ueber das δεδομένον ἐν ἀνθρώποις vergl. Winer's Gramm. S. 177. Dem Sinn nach kann man ſagen, ἐν ſteht für den Dativ, nur iſt grammatiſch genauer ἐν in der Bedeutung „unter" feſtzuhalten, ſo daß der Gedanke dieſer iſt; „es iſt kein anderer Name unter den Menſchen [und zugleich für ſie] gegeben, d. i. aufgeſtellt.")

13—18. Das Synedrium konnte, theils gehalten von der Kraft des Geiſtes der Wahrheit, der aus den Apoſteln ſprach, theils aus Furcht vor dem Volk (V. 18.), zu keinem ſtrengen Beſchluß gegen die Prediger der Auferſtehung des Gekreuzigten kommen. Sie entließen die Apoſtel mit einer bedeutungsloſen Ermahnung. (Die beiden Ausdrücke ἀγράμματοι und ἰδιῶται ſcheinen identiſch zu ſeyn, indem auch der letztere im Gegenſatz mit den Gelehrten häufig den Ungelehrten bezeichnet. [Suidas erklärt es durch ἀγράμματος, ἀμαθής.] Aber das Wort wird auch im Gegenſatz der Vornehmen und Reichen von Niedrigen gebraucht, daher bezieht man den Ausdruck am beſten hierauf, um den Begriff beſtimmt vom ἀγράμματος zu ſondern. In dieſem letztern liegt übrigens nichts als der Mangel förmlicher rabbiniſcher Bildung, wo dieſe fehlte, da glaubten die verknöcherten Phariſäer auch keine höhere Erkenntniß vorausſetzen zu können. — Διανέμω, vertheilen, zerſtreuen, dann verbreiten, findet ſich im N. T. nur an dieſer Stelle.)

19—22. Ohngeachtet die Apoſtel offen erklären, dieſer Ermahnung nicht Folge leiſten zu können, entlaſſen die Hohenprieſter ſie doch ohne Strafe mit bloßer Bedrohung. Vielleicht hofften ſie auch mit Milde die aufkeimende, ihnen gefährlich ſcheinende Secte am beſten zu dämpfen. Hier nun aber ſprechen ſchon die Apoſtel den Grundſatz aus, den ſie (5, 29.) bei ihrer zweiten Verhaftung wiederholen, daß man Gott mehr als den Menſchen zugehorchen habe. Das Verhältniß dieſes Satzes zu dem allgemeinen Gebot, der Obrigkeit, als Gottes Dienerin, zu gehorchen (Röm. 13, 1.), iſt ſchwierig; beſonders wenn, wie in dieſem Fall, die Obrigkeit keine poſitive Sünde befiehlt, ſondern nur negativ etwas verbietet. Manche Schwärmer und Aufrührer haben dieſen Grundſatz zur Vertheidigung ihrer unſinnigen oder boshaften Unternehmungen gemißbraucht. Solcher Mißbrauch nun iſt durch keine Clauſeln und Regeln zu verhindern, weil dieſer Grundſatz, wie Alles, in der Anwendung der Subjectivität anheimfällt, die durch Unlauterkeit das Edelſte verdrehen kann. Aber in ihrer reinen Objectivität bildet die höchſte Freiheit des Gläubigen durchaus keinen Conflict mit ſeinem unbedingten Gehorſam gegen die Obrigkeit, auch gegen die ungerechte. Er bewegt ſich nemlich mit ſeinem alten und neuen Men-

ſchen gleichſam in einer zwiefachen Welt. Mit jenem iſt er den irdiſchen Verhältniſſen unterworfen und gibt demnach dem Kaiſer ganz und gar, was des Kaiſers iſt; mit dieſem aber iſt er Glied der geiſtigen Welt und gibt daher Gott, was Gottes iſt. Indem er ſo der irdiſchen Gewalt Alles läßt, was das Ihre iſt, bewahrt er ſich die freie Beſtimmung nach einem höhern Willen, in dem, das nicht das Ihre iſt. Jede mißbräuchliche Anwendung, des Grundſatzes hat aber eigentlich das Irdiſche im Auge, zu deſſen Erlangung das Göttliche nur ein Mittel werden ſoll. Wo ſolche Schiefheit den innern Blick nicht trübt, da wird die Verbindung beider Gebote einfach getroffen werden. Petrus appellirt daher auch, rückſichtlich der Wahrheit des Satzes, daß Gottes Befehl über Menſchen Befehl geht, an das ſittliche Gefühl der Synedriſten ſelbſt, die dieſelbe auch nicht anzufechten wußten. (V. 21. iſt μηδὲν als abſoluter Accuſativ zu nehmen).

23—31. Nach ihrer Befreiung begaben ſich die Apoſtel zu den Ihrigen (ἴδιοι ſind nicht alle Chriſten, denn die konnten nicht an einem Ort verſammelt ſeyn, ſondern die Hausgemeine der Apoſtel, diejenigen, mit denen ſie ſich gemeiniglich zum Gebet zu vereinigen pflegten; vergl. 12, 12.); und dieſe brachen in ein Dankgebet gegen Gott aus. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſes Gebet entweder Einer im Namen Aller ſprach, oder daß die Geſammtempfindung Aller in dieſen Worten dargelegt iſt. Auf das Letztere führt mehr der Ausdruck: ὁμοθυμαδὸν ἦραν φωνὴν πρὸς τὸν Θεόν. Dann gehört aber die Form der Gedanken entweder dem Lc., oder beſſer, dem Urheber der Aufſätze, welche er verarbeitete. In dem Gebet berühren nur die Schlußverſe (V. 29. 30.) das Factum, um das es ſich handelt, aber auch nur beiläufig, indem ſie um Abwendung der Drohungen bitten. Die erſten Verſe beſchäftigen ſich nur mit den vergeblichen Verfolgungen des Erlöſers; das ſcheint unpaſſend. Allein bei genauerer Erwägung ſpricht ſich eben darin eine ſehr tiefe Empfindung aus, welche eine ſtarke Bürgſchaft für die Richtigkeit der Relation gewährt. Die Apoſtel waren nemlich ſo durch und durch ergriffen von der Perſon Chriſti und ſeinen Ereigniſſen, ihre Subjectivität trat ihnen ſo zurück, und was ihnen an ſich ſelber wichtig war, war ſo ganz und allein Chriſti Sache, daß ſie in ſich auch nur Chriſtum verfolgt ſahen. Ihr Gebet bewegte ſich daher auch nur

um ihn, und ihr Verlangen ſtand einzig dahin, ihn verherrlichen zu können. An die Allmacht Gottes wird erinnert, um hervorzuheben, daß er überall zu helfen vermöge. (Ueber δεσπότης vergl. zu Lc. 2, 29.) Dieſe ſchützende Kraft des Allmächtigen gegen alle Wuth der wider das Göttliche empörten Menſchen ſchilderte kräftig Pſ. 2, 1. 2., welche Stelle ganz nach den LXX. angeführt und von Chriſto erklärt wird. (V. 27. 28.) Der zweite Pſalm*) wird nun ſehr häufig im N. T. auf Chriſtus bezogen. (Ap. Geſch. 13, 33. Hebr. 1, 5. 5, 15. Offenb. 2, 26. 27. 12, 5. 19, 15.) Mag immerhin der Pſalm eine hiſtoriſche Unterlage haben und ſich auf die Einſetzung zum Könige in Iſrael beziehen; die typiſche Beziehung deſſelben auf den meſſianiſchen Univerſal-König iſt unverkennbar. (Vergl. Hengſtenberg's Chriſtologie Th. I. S. 95 ff.) Die Feindſchaft der Welt iſt demnach ſo wenig im Stande Gottes Plane zu zerſtören, daß ſie ein Mittel werden muß, dieſelben zu vollenden (V. 29.). Dieſe Idee der göttlichen Nothwendigkeit in den freien Handlungen der Menſchen hat ſchon zu Mt 26, 24. ihre Erwägung gefunden. (Ueber ἱνατί vergl. zu Mt. 27, 46. — Φρυάττω = רגש wird zunächſt von wiehernden Pferden gebraucht, dann bedeutet es „toben, wüthen." — V. 27. iſt ἐπ' ἀληθείας, wie Lc. 4, 26. 22, 59., als Betheuerung gebraucht. Nach dem gewöhnlichen Text ſchließt es ſich aber unmittelbar an ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου an, während Griesbach nach Cod. A D E u. a. ἐν τῇ πόλει ταύτῃ hinzugefügt hat. Vergleicht man Stellen, wie Mt. 23, 37. Lc. 13, 33., ſo gewinnt dieſer Zuſatz wohl einen großen Nachdruck. Die heilige Stadt nemlich, will Lc. ſagen, haben ſie zum Sitz des ſchändlichſten Verraths gemacht. — Τανῦν findet ſich noch Ap. Geſch. 17, 30. 20, 32. 27, 22. Es wird auch bei Profanſcribenten gleichbedeutend mit νῦν gebraucht. Vergl. Herod. VII. 104.) Nach Beendigung des Gebets (V. 31.) ward der Ort, wo die Gläubigen verſammelt waren, bewegt, und Alle erfüllt mit

*) Petrus führt ihn auf David zurück, obgleich der hebräiſche Text, wie auch die LXX., keine Ueberſchrift haben. Er folgt hierin der allgemeinen jüdiſchen Anſicht, der zufolge die nicht näher rückſichtlich ihres Verfaſſers bezeichneten Pſalmen auf David zurückgeführt werden. In Beziehung auf den zweiten Pſalm iſt die Richtigkeit dieſer Anſicht nicht zu bezweifeln.

dem h. Geiſt. Schon zu 4, 8. ward erinnert, daß die Erfüllung mit dem h. Geiſt als ein Moment erhöhter Anregung des Geiſtes zu denken iſt, den die Apoſtel beim Pfingſtfeſt ein für allemal empfangen hatten. Die gemeinſame Anregung aller Verſammelten, welche hier ſtatt hatte, war nun, wie die erſte Ausgießung des Geiſtes (2, 2.) mit einer äußern Erſcheinung, der Bewegung des Orts, begleitet. An ein gewöhnliches Erdbeben kann hier eben ſo wenig gedacht werden, als 2, 2. an einen gewöhnlichen Sturmwind, denn beides hätte die Stadt treffen müſſen, nicht bloß den Ort der Verſammlung. Allerdings aber bildet die Vorſtellung der Alten hierzu eine Parallele, welche in Erdbeben ein Zeichen der Götter ſahen. (Virg. Aen. III. 89 sqq.) Das Erdbeben war ihnen nemlich, als koloſſale Machtäußerung der Götter, ein Zeichen ihrer Gegenwart und in derſelben ihrer Gnade.

§. 5. Die Gütergemeinſchaft.

(Ap. Geſch. 4, 32 — 5, 11.)

Nach dieſer ſpeciellen Relation folgt wieder eine allgemeine Betrachtung über den Zuſtand der Gemeine zu Jeruſalem. (Vergl. zu 2, 42 — 47.) Dieſe Stelle faßt nur einen einzelnen Gebrauch näher ins Auge, die Gütergemeinſchaft, deren beiläufig auch oben (a. a. O.) ſchon Erwähnung geſchah*). Mit der allgemeinen Betrachtung über die Gütergemeinſchaft werden dann zwei ſpecielle Relationen in Verbindung geſetzt, in denen die gute und die ſchlechte Anwendung derſelben beſchrieben iſt. Was hier nun dieſes altchriſtliche Inſtitut anlangt, ſo können wir ſeit Mosheim's Unterſuchung (de vera naturâ communionis bonorum

*) Wie in der Entwicklung der Menſchheit die Tendenz der Aufhebung des Eigenthums liegt, zeigt die für die Kirchengeſchichte immer merkwürdig bleibende Secte der St. Simoniſten in Frankreich. Nur verkehrt dieſe Parthei eine richtige Empfindung fratzenhaft, indem ſie das, was allein durch Kraft der Liebe von innen heraus gebildet werden kann, durch äußere Anordnungen hervorzurufen ſtrebt. Keine Gewalt und kein Vorſatz kann aber die Allgewalt der Liebe erſetzen. Das Evangelium ruft auf wahrhaft innerliche Weiſe Gütergemeinſchaft hervor, indem es, ohne äußerlich etwas umzugeſtalten, die lautere Liebe weckt, welche die Noth des Bruders als die eigne anſehen und behandeln lehrt.

in ecclesia Hierosolymitana, in ſeinen diss ad hist. eccl. pert. Vol. I. diss. 1.) die alte Anſicht als antiquirt betrachten, der zufolge jeder Beſitz unter den Chriſten aufgehört hätte. Sie müßten dann aus einer gemeinſamen Caſſe gelebt haben, die ſich aber bald verzehrt haben würde, und ſtatt der verkauften Wohnungen doch wieder andere gemiethet haben. Die Stellen 2, 45. und 4, 35. ſcheinen einen Augenblick dieſe Anſicht zu begünſtigen, weil es dort heißt: τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον, was auf alle Beſitzthümer, Mobilien und Immobilien zu gehen ſcheint, und weil in der Stelle 4, 35. die Austheilung ſo allgemein gefaßt wird, daß man verſucht wird, an eine allgemeine Caſſe zu denken, aus der Jeder empfing, was er brauchte. Allein will man ſich den Hergang näher conſtruiren, ſo geräth man auf unüberwindliche Schwierigkeiten, und ſieht ſich genöthigt, nur an eine rege Mildthätigkeit zu denken, welche die Wohlhabendern Manches verkaufen ließ zur Unterſtützung der Aermern, und Jeden ſo ſtimmte, daß er ſeinen Privatbeſitz als Gemeingut Aller behandelte. Nur ein Umſtand ſcheint doch darauf zu führen, daß in der früheſten Zeit in der That eine eigentliche Gütergemeinſchaft in Jeruſalem herrſchte. Wir finden nemlich die Gemeine daſelbſt auffallend arm, ſo daß namentlich Paulus immer mit Geldſammlungen für die Muttergemeine beſchäftigt iſt. Dies könnte man ſich ſo erklären: im erſten Eifer der Liebe gingen wirklich die Gläubigen in Jeruſalem zu weit, ſie verkauften alle ihre Güter, lebten aus der gemeinſamen Caſſe und hofften, der Herr werde bald wiederkommen und ſie in ſein Reich führen. Als ſich nun die Parouſie verzog, geriethen ſie in leibliche Noth und brauchten Unterſtützung. Daraus könnte man ſich auch begreiflich machen, daß wir in keiner andern Kirche auch nur eine Spur von dieſem Inſtitut finden. Es ließe ſich nemlich ſagen, daß die Apoſtel durch dieſe Erfahrung gewitzigt, die Bildung einer ſolchen Gemeincaſſe nach eſſäiſcher Art aufgaben und nirgends weiter einrichteten. Gegen dieſe Anſicht mögte ich mich nicht darauf beziehen, daß die Apoſtel dann ja eine nicht bewährte Einrichtung getroffen oder zugelaſſen haben würden, denn die Apoſtel erſcheinen ja keineswegs als unfehlbar, wo es die Sache des Glaubens nicht betrifft, in einer Gemeineeinrichtung konnten ſie daher vielleicht einen Augenblick irre greifen, und zumal

ſo, wie ſie ſich in dieſem Fall geirrt haben würden; ihr ganzer Irrthum hätte nemlich darin beſtanden, einen zu reinen, himmliſchen Maßſtab an die Verhältniſſe der irdiſchen Gemeine gelegt zu haben. Allein es treten andere Momente hervor, welche mir verbieten, die obige Argumentation als beweiſend dafür anzuſehen, daß eine totale Gütergemeinſchaft unter den alten Chriſten herrſchte. Zuvörderſt erklärt nämlich Petrus dem Ananias ausdrücklich (5, 4.), es hätte ja in ſeiner Gewalt geſtanden, den Acker zu verkaufen oder zu behalten; es iſt alſo undenkbar, daß es Gemeinegeſetz, wie bei den Eſſäern geweſen wäre, daß Jeder alle ſeine Güter verkaufen müſſe. Sodann finden wir 12, 12. ein Beiſpiel von dem Privatbeſitz eines Hauſes. Jene allerdings auffallende Erſcheinung der Verarmung der Chriſten zu Jeruſalem muß daher auf andere Weiſe erklärt werden. Entweder es bildete ſich die Gemeine aus den ärmſten Bewohnern der Stadt, oder es gingen viele, ohne daß es Geſetz geweſen wäre, alle Güter zu verkaufen, in freier Liebe ſo weit, ſich zu ſehr zu entblößen, oder endlich es wirkte, was wohl das Wahrſcheinlichſte iſt, beides zuſammen. Wie aber die Apoſtel auf die Idee der Gütergemeinſchaft geleitet werden konnten, begreift ſich ſehr leicht, wenn man erwägt, daß die Differenz des Beſitzes nichts iſt, als eine Folge der Sünde. (Vergl. zu Lc. 16, 1 ff.) Der ideale Zuſtand iſt einzig und allein der, in dem weder Arme noch Reiche ſind, ſondern Jeder ſeine Nothdurft hat. Ahnungen, daß ein ſolcher Zuſtand einſt realiſirt werden müſſe, finden ſich nicht nur in dem frechen Geſchrei nach Freiheit und Gleichheit, ſondern auch in den Edelſten der Menſchheit. Pythagoras und Plato wurden von dieſer Idee ergriffen, die Eſſäer*) und andere kleine ſectenartige Kreiſe ſuchten ſie zu verwirklichen. Aber die äußere Realiſation derſelben hat ihre innern Bedingungen, und eben weil

*) Die Eſſäer hatten im eigentlichen Sinn gar kein Eigenthum; Alles, was ſie erwarben, kam in eine gemeinſame Caſſe, aus der Alle erhalten wurden. (Vergl. Joseph. B. J. II. 12.) Die Frage, ob die Eſſäer auf das chriſtliche Inſtitut der Gütergemeinſchaft einwirkten, mögte ich ſo beantworten: nicht auf das Inſtitut als ſolches, dieſes entſprang bloß aus der chriſtlichen Liebe; wohl aber mögen die eſſäiſchen Ordnungen auf einzelne Chriſten, die ſie kannten, Einwirkung ausgeübt und ihnen das Inſtitut empfohlen und werth gemacht haben.

dieſe fehlten, konnten ſolche Verſuche nur mißlingen. Dieſe Bedingungen brachte nun aber der Erlöſer durch die Ausgießung der wahren Bruderliebe in die Herzen der Gläubigen, da indeß die Kirche ſelbſt noch in äußerer Verhüllung hienieden auftritt, ſo kann die wahre Gütergemeinſchaft auch nicht äußerlich geübt werden; dies wird erſt der Fall ſeyn, wenn das Reich Gottes auch äußerlich als das ſiegende und herrſchende auftritt, bei der Zukunft des Herrn. — Rückſichtlich des Einzelnen iſt in dieſen Worten wenig zu merken. Zuvörderſt iſt V. 32. nicht ohne Grund geſetzt: ἦν ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία. Es hätte nemlich nicht heißen können: τὸ πνεῦμα ἓν ἦν, mindeſtens würde dies einen ganz andern Sinn geben, es würde ſich nemlich mehr auf das Wiſſen, als auf das Empfinden beziehen. Hier ſoll aber eben ausgeſagt werden, daß die Gemeine ſich lebendig als eine Lebensgemeinſchaft empfand, deshalb iſt die ψυχή und ihr Mittelpunkt, die καρδία, als das Centrum der Empfindung, hervorgehoben. — Sodann ſcheint auf den erſten Blick V. 33. den Zuſammenhang zu unterbrechen, indem V. 34. wieder von der Gütergemeinſchaft handelt. Allein bei genauerer Betrachtung zeigt ſich, daß V. 34. nicht auf V. 32. zurückſieht, ſondern ſich unmittelbar auf V. 33. bezieht. Die brüderliche Liebe, welche ſich unter den Chriſten ausſprach, war es, die ihnen die Neigung des Volks in ſo hohem Grade erwarb. — V. 35. iſt das τιθέναι παρὰ τοὺς πόδας τῶ ἀποστόλων ein ſymboliſcher Ausdruck des zur Dispoſition Stellens.

36. 37. Von dem bekannten Joſes mit dem Beinamen Barnabas, deſſen in der Folge noch ſo oft Erwähnung geſchieht, wird nun berichtet, daß er treuen Sinnes einen Acker verkaufte und das aus dem Verkauf gelöſte Geld den Apoſteln übergab. Ueber die angebliche Identität des Barnabas mit Barſabas und die Lesarten in den Namen ward ſchon zu 1, 23. das Nöthige bemerkt. Hier wird von Barnabas noch ſein Stamm und ſein Geburtsland namhaft gemacht. (Um das Bedeutſame in dem Namen des Barnabas hervorzuheben, gibt Lc. die griechiſche Ueberſetzung υἱὸς παρακλήσεως. Welche Etymologie aber Lc. hierbei vor Augen haben mogte, iſt ungewiß; am nächſten liegt an נבא zu denken, allein das heißt „weiſſagen, prophezeihen." Indeß Ermahnung und Tröſtung iſt eben eine prophetiſche Thätigkeit, und

daher konnte Lc. παράκλησις für προφητεία ſetzen. Wenigſtens iſt dieſe Auffaßung jedenfalls milder als die Annahme des Grotius, daß παράκλησις geradezu für „Weiſſagung" ſtehe, was gar nicht dargethan werden kann.)

5, 1—6. Die folgende Begebenheit enthält ein Ereigniß entgegengeſetzter Art, nemlich ein Beiſpiel des Mißbrauchs, dem das Inſtitut der Gütergemeinſchaft von unlautern Perſonen ausgeſetzt war. Es iſt dies der erſte Schattenzug, der auf das reine Lichtbild der jungen Kirche fällt. Ein Mitglied der Kirche läßt ſich verleiten, mit ſeiner Gattin die Apoſtel und die ganze Gemeine zu betrügen, indem er von einem verkauften Grundſtück einen geringern Preis einliefert, als er empfangen hatte. Heuchelei war daher die eigentliche Sünde des Ananias und der Sapphira. Vermuthlich war unter den neuen Chriſten eine Art heiliger Wetteifer entſtanden, Jeder beeilte ſich, alles Ueberflüſſige ſeines Beſitzes zur Verfügung der Gemeine zu ſtellen; dieſer Eifer riß nun Manchen mit fort, der innerlich nicht gehörig gelöſt war von der Anhänglichkeit an irdiſche Güter, und ſo geſchah es denn, daß auch Ananias zwar etwas verkaufte, aber nachher heimlich von dem Kaufpreiſe zurückbehielt. Eitelkeit war der Grund des Verkaufs, Heuchelei der Grund des Verſchweigens; er wollte ſo uneigennützig ſcheinen als die Andern und konnte doch den Mammon nicht laſſen. Immer ſcheint aber doch die Strafe, die ihn traf, ſehr hart, zumal wenn man vergleicht, wie die weit gefährlichern Menſchen Simon Magus (Cap. 8.) und Elymas (Cap. 13.) behandelt werden. Man beruft ſich darauf, daß die Heuchelei des Ananias ungemein frech war, und das Anſehen der Apoſtel wenn ſie gelungen wäre, hätte untergraben müſſen; und allerdings iſt dieſe Bemerkung nicht bedeutungslos. Allein die eigentliche Löſung kann doch wohl nur darin liegen, daß dieſe Perſonen die Kraft des h. Geiſtes erfahren und dennoch ſich ſo gemeiner Sünde hatten hingeben können. Die That an ſich beſtimmt daher nicht allein den Maßſtab der Strafbarkeit, ſondern auch der Stand deſſen, der ſie begeht. Simon und Elymas waren ohne die große Verantwortlichkeit, welche den Ananias traf, weil ſie die Erfahrungen der Kraft des Geiſtes nicht hatten, die wir dieſem zuſchreiben müſſen. Wo dieſe Erfahrung

ſtatt fand, mußte auch eine ſcheinbar geringere Sünde die härtere Strafe treffen.

Ananias (חנניה) und Sapphira (von ספיר), ſeine Gattin, verkauften ein Grundſtück, um den Betrag in die Caſſe der Gemeine zu legen, behielten aber von dem Kaufpreiſe einen Theil heimlich zurück. (*Κτῆμα* könnte auch ein bewegliches Beſitzthum heißen. V. 3. zeigt aber, daß es hier ein *χωρίον* bezeichnet. — *Νοσφίζεσθαι* von *νόσφι*, entfernt, getrennt. Bei Homer findet ſich *νοσφίζεσθαι* in der Bedeutung von phyſiſchem und geiſtigem Entfernen, d. i. ſich aus Haß abwenden. Spätere Schriftſteller brauchen es auch als Activ in der Bedeutung „entfernen, d. i. rauben, ſtehlen." Doch häufiger findet ſich ſo das Medium bei Xenophon, Polybius u. A. Im N. T. findet es ſich noch Tit. 2, 10. In der Ueberſetzung der LXX. kommt es Joſ. 6, 1. vor.) In der Anrede hebt Petrus zuerſt die Größe der Schuld ſo hervor, daß er den Gedanken des Betrugs auf teufliſche Wirkung zurückführt und ihn gegen den h. Geiſt gerichtet auffaßt. Das Unheilige erſcheint demnach hier im Conflict mit dem Heiligſten, als deſſen Repräſentanten die Apoſtel anzuſehen ſind (vergl. Ap. Geſch. 15, 28.), als erfüllt mit dem h. Geiſt. Es ſcheint faſt, als ſolle die That des Ananias als eine Sünde wider den h. Geiſt dargeſtellt werden; daraus würde ſich erklären, daß jede Ermahnung zur Buße und jede Erinnerung an die Vergebung der Sünde fehlt, indem die Apoſtel hier nur ihr Prärogativ ausüben, die Sünde zu behalten. (Vergl. zu Mt. 16, 19.) Hieraus folgt nun, daß das Eigenthümliche des Verfahrens Petri in dieſer Angelegenheit nicht begreiflicher wird, wenn man annimmt, er hatte durch Mittheilung von außen her in Erfahrung gebracht, daß Ananias ſich dieſen Betrug erlaube; eine äußerliche Mittheilung über das Factum konnte den Apoſtel nicht in Stand ſetzen, den Grad der innern Verſchuldung des Mannes zu beſtimmen, eine ſolche Beſtimmung war ihm aber nothwendig, wenn er dem Ananias nicht Unrecht thun wollte, zu dieſer konnte ihn daher nur die Kraft des Geiſtes befähigen. Ueber V. 4. wurde ſchon oben erinnert, daß die Worte des Petrus klar zeigen, daß keine Verpflichtung zum Verkauf des Grundſtücks für den Ananias da war; um aber nicht hinter den Andern zurückzubleiben, gab er den Acker hin, hielt aber heuchleriſch mit dem Gelde zurück. Wenn

ferner in V. 4. dem Ananias ſelbſt zugeſchrieben wird, was V. 3. dem Satan beilegte, ſo iſt darin weder ein Widerſpruch zu ſehen, noch iſt es richtig, wenn man ſagt, es ſey die Zurückführung des böſen Gedankens auf den Satan nur eine volksthümlichere Ausdrucksweiſe für die einfachere Auffaſſung, daß der Gedanke aus dem Herzen des Ananias ſelbſt kam. Die zwiefache Ausdrucksweiſe in beiden Verſen iſt nemlich eine der Natur der Verhältniſſe ganz gemäße, indem die Wirkung des Feindes keine zwingende iſt, demnach auch bei der Aufnahme eines böſen von ihm gewirkten Gedankens ins Herz die Einſtimmung des Willens erfordert wird. Was endlich V. 5. den plötzlichen Tod des Ananias anlangt, ſo erklären auf der einen Seite viele Ausleger denſelben als einen durch den Schreck herbeigeführten apoplektiſchen Zufall, auf der andern Seite Manche als eine rein übernatürliche Begebenheit. Dieſe abſolute Spaltung zwiſchen dem Natürlichen und Uebernatürlichen iſt auch hier wieder vom Uebel; nichts kann uns hindern, einen ganz natürlichen Hergang bei dem Tode des Ananias für möglich zu halten, aber mit dieſer Annahme iſt der wunderbare Character der Begebenheit nicht aufgehoben. Das Natürliche ſelber wird das Wunderbare durch die Verknüpfung deſſelben mit den Verhältniſſen und Umgebungen, und ſo iſt eben auch hier der Tod in ſeinem Zuſammenhang mit dem Strafwort des Apoſtels, das in der Kraft des Geiſtes geſprochen ward und den um ſeiner Sünde willen geängſteten Ananias wie ein Schwerdt durchbohrte, das durch höhere Fügung geordnete Wunderbare.

Der plötzliche Tod des Ananias erregte natürlich eine heilige Scheu in den Gemüthern aller Anweſenden. Die Diener der Gemeine aber beſtatteten den Entſeelten. Gewiß hat Mosheim (comm. de rebus christ. ante Const. p. 114.) Recht, dem Kuinoel folgt (Heinrichs läßt die Frage unentſchieden), wenn er unter den *νεωτέροις* (= *νεανίσκοις* V. 10.) nicht bloß einige Jünglinge verſteht, ſondern beſtimmte Diener der Gemeine, welche auch im hebr. נְעָרִים heißen. Der Artikel führt ſchon darauf, daß nicht irgend welche junge Leute ſich der Beſtattung annahmen, ſondern beſtimmte Perſonen, und da überdies dieſe unaufgefordert das Geſchäft vollziehen, ſo läßt ſich denken, daß ſie daſſelbe als zu ihrem Beruf gehörig betrachteten. Am beſten

ſtellt man ſich dieſe νεώτεροι vor als in ähnlicher Stellung befindlich, wie ſpäter die Anakoluthen hatten*). Die Agapen und die zahlreichen Verſammlungen mußten in der That auch eben ſo früh das Bedürfniß von Dienern, als von Vorſtehern fühlbar machen. (Συστέλλω oder περιστέλλω wird [wie συγκομίζω Ap. Geſch. 8, 2.] von der Beſtattung der Todten und ihrer ganzen Zubereitung, wie das lat. pollingere gebraucht. Im N. T. findet es ſich nur hier, es kommt aber auch in den LXX. Ezech. 29, 5. und bei Profanſcribenten vor, z. B. Herod. II. 90. — Eben ſo iſt ἐκφέρειν = efferre, ein ſolenner Ausdruck für das Vollziehen des Begräbniſſes).

7 — 11. Nach Verlauf weniger Stunden erſchien auch die Frau des Ananias, und da ſie bei dem verabredeten Betrug feſt verharrte, traf ſie daſſelbe Schickſal. Die Genauigkeit der Relation verräth ſich durch die ſorgſame Zeitbeſtimmung. (V. 7.) Eigenthümlich iſt dieſen Verſen nur die Idee des πειράσαι τὸ πνεῦμα κυρίου. So häufig, beſonders im A. T., der Ausdruck „Gott verſuchen," נִסָּה הָאֱלֹהִים, vorkommt, ſo findet ſich die Formel „den Geiſt verſuchen," nur an dieſer Stelle. Es liegt darin die Idee ausgedrückt, daß Ananias und Sapphira nicht nur im Allgemeinen Gott in ſeinen fernſten Aeußerungen verſuchten, ſondern daß ſie geglaubt hatten, mit ihrer Sünde vor dem h. Geiſt, der höchſten Aeußerung der göttlichen Wirkſamkeit, verborgen bleiben zu können (ψεύσασθαι τὸ πνεῦμα ἅγιον V. 3.), da doch derſelbe nicht bloß die Tiefen der Herzen, ſondern ſelbſt die Tiefen der Gottheit erforſcht. (1 Kor. 2, 10.) Ganz irrig

*) Neander (a. a. O. S. 39.) äußert, daß die hier genannten νεώτεροι keine beſtimmten Kirchendiener ſeyn mögten, ſondern nur jüngere Mitglieder der Gemeine, die ſich der Beerdigung unterzogen. Allein einmal würde dann für νεώτεροι ohne Zweifel ein anderer Ausdruck gewählt, dann aber jedenfalls τινὲς hinzugeſetzt ſeyn; der Artikel führt auf bekannte Perſönlichkeiten. Eher ließe ſich noch denken, daß der Ausdruck die Diakonen bezeichne, wenn nicht die Aufnahme eines Mannes wie Stephanus, oder wie Philippus, unter die Diakonen, unwahrſcheinlich machte, daß denſelben ſo äußerliche Geſchäfte obgelegen hätten. Gewiß gab es ſchon ganz früh in der Kirche Perſonen, denen die Sorge für rein äußerliche Dinge, als Reinigung der Verſammlungsſäle und dergl., oblag; dieſe mogten auch die Beſtattung der Todten vollziehen.

iſt die Anſicht von Pott und Kuinoel, daß Gott verſuchen ganz gleichbedeutend ſey mit Sündigen überhaupt. Es iſt vielmehr eine Species der Sünde, und zwar diejenige, welche ſich in Frechheit und Vorwitz ausſpricht. Der Menſch ſetzt oft Gottes Liebe, Barmherzigkeit, Allwiſſenheit in ſeiner Sünde gleichſam auf die Probe, und dieſe Frechheit des Geſchöpfs gegen den Schöpfer heißt „Gott verſuchen.“ Daß in dieſem Fall Habſucht mit im Spiele war, ſchließt jenes nicht aus, denn ganz gewöhnliche Habſucht würde Ananias entweder ganz abgehalten haben, ſich an die Kirche anzuſchließen, oder mindeſtens ein Moment geworden ſeyn, das ihm den Verkauf des Guts verboten hätte. (Vergl. im Comm. Th. I. S. 173.)

§. 6. Zweites Verhör der Apoſtel.

(Ap. Geſch. 5, 12—42.)

Auf dieſe Relation aus dem Schooß der Gemeine folgt wieder eine Scene der Oeffentlichkeit, ein Bericht über eine neue Verhaftung der Apoſtel. Eingeleitet wird derſelbe durch eine allgemeine Schilderung der Heilungsthätigkeit der Apoſtel (V. 12. —16.), beſonders des Petrus. Dieſe erregte die Aufmerkſamkeit in ſo hohem Grade, daß ſelbſt von den benachbarten Städten aus die Kranken nach Jeruſalem gebracht wurden; eine Andeutung, daß wahrſcheinlich auch in den Nachbarſtädten ſich kleine Schaaren von Gläubigen gebildet haben werden, indem nach Gottes Ordnung das Aeußere immer ein Mittel werden ſollte, auf das Innere, das die Apoſtel zu verkündigen hatten, aufmerkſam zu machen. (Ueber die Stoa Salomo's vergl. zu Ap. Geſch. 3, 11. Sie ſcheint der gewöhnliche Verſammlungsort der Apoſtel geweſen zu ſeyn. — *Κολλᾶσθαι* = דָּבַק, häufig von Schülern gebraucht in ihrem Anſchließen an den Lehrer. Die Gläubigen hielten ſich zuſammen, und eine gewiſſe Scheu hielt die Menge ab, ſich unter ſie zu miſchen. — Nach V. 14. wurden auch viele Frauen gläubig; ihre Taufe machte die Beſtellung von Diakoniſſen nothwendig, die daher auch wahrſcheinlich ſchon ſehr früh in der Kirche zu Jeruſalem ſich fanden, obgleich ſie nicht ausdrücklich genannt werden. Die gläubigen Frauen in der Umgebung des Herrn ſelbſt waren vermuthlich eben ſo wenig

getauft, als die Jünger, welche nur die Taufe des Johannes empfangen hatten. Die Geiſtestaufe erſetzte bei ihnen die äußere Taufe. — V. 15. Die Erwähnung von dem Schatten des Petrus iſt zunächſt als die Volksanſicht zu betrachten; damit iſt aber nicht geſagt, daß ihre Anſicht ohne Wirkung blieb, wiewohl freilich nicht der Schatten das Heilende ſeyn konnte, ſondern nur die Gotteskraft in dem Apoſtel; vielmehr iſt anzunehmen, daß da, wo kindlicher, lauterer Glaube war, derſelbe nicht beſchämt worden iſt. Die Stelle iſt analog dem Anrühren des Saumes am Gewande Chriſti*), vergl. im Comm. Th. I. S. 309. — V. 16. πέριξ in der Bedeutung: „rund umher," findet ſich im N. T. nur hier.)

17 — 23. Die folgende Darſtellung von einer neuen Verhaftung des Petrus und mehrerer anderen Apoſtel (V. 29.) ſtimmt im Weſentlichen mit dem Bericht von der erſten Verhaftung (4, 1 — 22.) überein. Nur die Erwähnung ihrer Befreiung durch einen Engel (V. 19. 20.) und ſodann die Mittheilung über die Verhandlungen im Synedrium ſelbſt (V. 33 — 42.) ſind dieſer Relation eigenthümlich. Was indeß den erſten Umſtand anlangt, ſo übergehen wir ihn hier, es wird derſelbe ſeine genauere Betrachtung bei der Stelle 12, 7 ff., verbunden mit 16, 26 ff., finden, in denen ganz ähnliche Befreiungen weit ausführlicher erzählt werden. (V. 17. deutet der Ausdruck: ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων, der ſich auf das vorhergehende: ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ, zurückbezieht, an, daß der Hoheprieſter und ſeine Familie ſelbſt dieſer Secte zugethan war und ſie gleichſam repräſentirte. — V. 20. iſt die Formel: ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης, eigenthümlich, indem der Ausdruck ζωὴ αὕτη nach der Analogie von αἰων οὗτος im Gegenſatz von der ζωὴ μέλλουσα oder αἰώνιος geſagt zu ſeyn ſcheinen könnte, aber theils findet ſich ein ſolcher Ausdruck in der bibliſchen Sprache nicht, wiewohl er im Deutſchen ganz gewöhnlich iſt, theils paßt er nicht für den Zuſammenhang, der eher den Ausdruck ζωὴ αἰώνιος verlangte. Gewaltſam hat man nun für ζωῆς conjecturiren wollen ὁδοῦ, was freilich die Schwierigkeiten hebt, aber wegen mangelnder kritiſcher Autoritäten unzuläſſig iſt. Gewöhnlich faßt man

*) Aehnliches wird von Paulus erzählt Ap. Geſch. 19, 12.

den Ausdruck als Hypallage [wie Röm. 7, 24.] für ῥήματα ταῦτα τῆς ζωῆς, indeß meint **Winer** [Gramm. S. 192 und 464.], die Formel würde beſſer gefaßt: „Worte des Heils, in deren Verkündigung die Apoſtel **eben** begriffen waren. Dieſe Auffaſſung iſt hier aber hart, weil von der Verkündigung vorher gar nicht die Rede war. Es dürfte daher hier die gewöhnliche Anſicht die wahrſcheinlichere ſeyn. — V. 21. *Γερουσία* Rathsverſammlung, Verſammlung der Alten; es findet ſich nur hier im N. T. Dieſer Rath der Alten wird hier vom Synedrium noch unterſchieden; es werden damit erfahrene Männer bezeichnet, die in einzelnen Fällen zu den Berathungen des Collegiums zugezogen wurden. In den Apokryphen bedeutet der Ausdruck das Synedrium ſelbſt. Vergl. 2 Macc. 1, 10. 4, 44.)

24—28. Aus dem Gefängniß befreit lehrten die Apoſtel gleich wieder im Tempel, von wo ſie erſt von den erſtaunten Beamten abgeholt und dem Gericht vorgeſtellt wurden. (V. 28. *παραγγελία* findet ſich noch Ap. Geſch. 16, 24. 1 Theſſ. 4, 2. 1 Tim. 1, 5. In der Zuſammenſtellung mit *παραγγέλλειν* findet es ſich nur hier; dieſe verſtärkt wie gewöhnlich den Begriff. — Eigenthümlich iſt hier in den ſtrafenden Worten des Synedriums: *βούλεσθε ἐπαγαγεῖν ἐφ' ἡμᾶς τὸ αἷμα.* In dieſen Worten ſpricht ſich wohl nicht bloß die Beſorgniß aus, daß das Volk ſie für ſchuldig an dem Tode des Gerechten halten möge, ſondern auch das Gefühl der Schuld ſelbſt.)

29 — 32. Petrus erinnerte nun zunächſt an ſeine frühere offene Erklärung (4, 19.), daß man Gott mehr gehorchen müſſe als den Menſchen, und predigt ihnen ſodann wieder den von dem Synedrium erwürgten Jeſus als den Auferſtandenen, zur Rechten Gottes Erhöheten. Zugleich aber zeigt Petrus ihnen ſelbſt in ihm die Vergebung ihrer Sünden. (*Διαχειρίζεσθαι* tödten, erwürgen, findet ſich noch 26, 27. — *Κρεμᾶσθαι ἐπὶ ξύλου* = תָּלָה עַל הָעֵץ, der gewöhnliche Ausdruck im Hebräiſchen für das Kreuzigen. — In der Stelle 3, 15. kam *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς* vor, man braucht hier nicht mit **Kuinoel** eine andere Bedeutung anzunehmen, weil *ἀρχηγὸς* allein ſteht; es liegt immer die Idee darin, daß der Erlöſer der den Menſchen Vorangehende, Wegbahnende iſt. In der erſten Stelle wird nur die *ζωή* beſtimmt als das Ziel angegeben, was hier nicht genannt wird. — Die

wichtigſte Idee in dieſen Verſen iſt die [V. 31.] in dem *δοῦναι μετάνοιαν* enthaltene. Schon Lc. 24, 47. erſchien die *μετάνοια* neben der *ἄφεσις* als Object der Verkündigung des Evangeliums. Hier iſt aber noch ſchärfer in dem *δοῦναι* hervorgehoben, daß die *μετάνοια* nicht etwas willkürlich vom Menſchen Producirbares ſey, ſondern daß ſie von der Gnade gewirkt werden müſſe. Jeder pelagianiſchen Auffaſſungsweiſe tritt daher dieſe Stelle aufs entſchiedenſte in den Weg. — V. 32. Ihr Zeugniß für dieſe Begebenheiten faſſen die Apoſtel als getragen und geſtützt vom h. Geiſte auf, deſſen Wirkungen ſie dann auch eben damit an den Herzen ihrer Hörer vorausſetzen.)

33 — 35. Dem wilden Haß der Uebrigen, den dieſe Rede Petri hervorrief, ſtellte ſich allein der weiſe Gamaliel entgegen und führte ſie zur Beſonnenheit zurück. (*Διαπρίω* findet ſich noch 7, 54.; es bedeutet eigentlich zerſägen, dann mit den Zähnen knirſchen, ergrimmen. — *Γαμαλιήλ*, גַּמְלִיאֵל, [4 Moſ. 1, 10. 2, 20.] war der Lehrer des Apoſtels Paulus [Ap. Geſch. 22, 3.]. Er ſoll nach dem Talmud der Sohn eines Rabbi Simeon und Enkel des berühmten Rabbi Hillel geweſen ſeyn, auch wegen ſeiner Frömmigkeit und rabbiniſchen Gelehrſamkeit vielen Ruhm erlangt haben und zur Zeit Chriſti Präſes des Synedriums geweſen ſeyn. [Vergl. Lightfoot z. d. St. und zu Mt. 26; 3.] — V. 34. findet ſich die Formel *ἔξω ποιεῖν*, die nur hier im N. T. vorkommt, in der Bedeutung; entfernen, entlaſſen." Sie findet ſich auch bei den beſten Profanſcribenten, z. B. Xenoph. Cyrop. IV. 1. 3.)

36. 37. Gamaliel ſchlägt den hiſtoriſchen Weg ein, um das Synedrium auf eine gemäßigte Anſicht von der neuen Erſcheinung zu leiten, welche ſich vor den Augen deſſelben bildete. Er erinnert an Theudas, und Judas Galiläus, welche ſich beide für den Meſſias ausgaben, aber bald als Betrüger entlarvt wurden, um einen ähnlichen baldigen Untergang auch dem Chriſtenthum zu prophezeihen, falls keine höhere Kraft in ihm wirkſam ſeyn ſollte. Was zuvörderſt die Perſon des Theudas anlangt, ſo berichtet Joſephus (Ant. XX. 5. 1.) von einem Aufrührer dieſes Namens, der unter dem Proconſul Cuſpius Fadus auftrat, ſich für einen Propheten erklärte und dem Haufen, welchen er verſammelt hatte, verſprach, ihn durch den ſich vor ihm ſpalten.

den Jordan zu führen. Römiſche Reiter aber zerſtreuten die Schaar und tödteten den Theudas. Natürlich liegt zunächſt an dieſen Menſchen zu denken, allein derſelbe lebte unter Kaiſer Claudius, alſo weit ſpäter, als Gamaliel dieſe Rede ſprach. Viele Interpreten haben hier nun angenommen, daß Lc. die Rede des Gamaliel frei wiedergegeben und dabei einen Anachronismus begangen habe, indem er ihn hier einen Mann namhaft machen laſſe, der erſt weit ſpäter auftrat. Erwägt man, daß Lc. doch ſchwerlich von den Verhandlungen im Innern des Synedriums ſo genaue Kunde erhielt, daß er die Rede wörtlich hätte wiedergeben können, als Gamaliel ſie geſprochen hatte, ſo könnte man ſich geneigt fühlen, ein ſolches Verſehen hier anzunehmen, da es ja einen ganz äußerlichen hiſtoriſchen Umſtand betrifft. Allein ein Moment hindert mich daran, dieſe Anſicht zur meinigen zu machen; in V. 37. wird nemlich Judas dem Theudas ausdrücklich nachgeſetzt (μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ἰούδας, demnach müßte Lc. ein doppeltes Verſehen gemacht haben; erſtlich hätte er den Gamaliel einen Mann nennen laſſen, der erſt nach ihm lebte, und dann hätte er den Judas, der unter Auguſtus auftrat, dem Theudas nachgeſtellt, der unter Claudius lebte. Daß Lc. das letztere Verſehen gemacht haben ſollte, iſt in der That höchſt unwahrſcheinlich, da ſolche falſche Propheten und Chriſti die Aufmerkſamkeit aller Gläubigen ſehr auf ſich ziehen mußten, und man daher die Zeit ihres Auftretens als ſehr bekannt anſehen darf. Ich entſcheide mich daher für die andere Anſicht, der zufolge man einen frühern Theudas unter Auguſtus annimmt, deſſen Joſephus keine Erwähnung gethan hat. Dazu paßt der Umſtand ſehr gut, daß nach der Angabe des Lc. die ganze Zahl ſeiner Anhänger ſo unbedeutend war, daß ſie ſich nur auf 400 belief. (Vergl. über die Phraſe: λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν, V. 36. die Parallele 8, 9., wo dieſelbe von Simon Magus vollſtändig gebraucht wird, mit dem Zuſatz μέγαν ἑαυτὸν λέγων. Einige Codd. haben auch hier μέγαν hinzugefügt, aber hier iſt der Ausdruck nach den kritiſchen Autoritäten unächt, und nicht einmal ſeine Ergänzung nothwendig. Das εἶναί τινα bildet den Gegenſatz mit dem folgenden γίνεσθαι εἰς οὐδέν. — Statt προσεκολλήθη finden ſich in den Handſchriften die Lesarten προσεκλίθη, προσεκλήθη, προσετέθη. Die erſtere unter dieſen dreien, die Lesart προσεκλίθη, hat die

meiſten kritiſchen Autoritäten für ſich, und iſt vielleicht, als den ungewöhnlichen Ausdruck enthaltend, der gewöhnlichen vorzuziehen. — Διαλύω auflöſen, hier von der Schaar der Aufrührer, „zerſtreuen" = διασκορπίζω in V. 37.) Der zweite falſche Prophet war Judas Galiläus, welcher, wie ſchon berührt wurde, unter dem Kaiſer Auguſtus aufſtand. Bei Gelegenheit des Cenſus unter dem Proconſul Quirinus (vergl. zu Lc. 2, 1.) empörte dieſer Judas ſich (Joseph. Ant. XVIII. 1. 1.) und erklärte, daß es den Juden, als dem Volke Gottes, überhaupt nicht erlaubt ſey, den heidniſchen Römern Abgaben zu zahlen. Joſephus betrachtet die Anhänger dieſes Menſchen, die man ſich als politiſche Fanatiker denken muß, nicht ganz paſſend als die vierte jüdiſche Secte. Die Anhänger des Judas erhielten ſich wirklich bis zum großen jüdiſchen Kriege unter Titus.

38. 39. Durch die Hinweiſung auf dieſe Empörer bereitete nun Gamaliel die Erklärung vor, wie ſich in den geſchichtlichen Bildungen Gottes Walten offenbare und ohne ſeinen Willen keine zum dauernden Beſtande kommen könne. Was aber den Gedanken in dieſem berühmten Ausſpruch des Gamaliel anlangt, ſo würde man natürlich ſehr irren, wenn man ihn ſo auffaſſen wollte, daß der Menſch Alles gehen laſſen ſolle, wie es gehe, indem doch nur das Fortgang gewinnen könne, dem Gottes Segen zukomme; denn darnach mußte man auch der aufkeimenden böſen Bildung gewähren laſſen. Das Wort des Gamaliel hat vielmehr nur dann Anſpruch darauf weiſe zu ſeyn, wenn man annimmt, daß er das Chriſtenthum weder als ein ſchlechthin verwerfliches, noch aber auch als etwas ganz und gar zu billigendes anſah; er wußte nicht, was er aus dieſer neuen Erſcheinung machen ſollte, und daher überließ er die Beurtheilung derſelben der Zeit, die dann ihre Natur näher enthüllen mußte. Hätte er ſie beſtimmt als verwerflich erkannt, ſo hätte er ſie unterdrücken, hätte er ſie entſchieden als gut erkannt, ſo hätte er ſie offen als ſolche anerkennen müſſen. Man könnte freilich ſagen, Gamaliel hätte vielmehr erforſchen ſollen, wie das Weſen des Chriſtenthums ſey, ſtatt die Entwicklung deſſelben abzuwarten; ohne Zweifel aber hatte er auch Unterſuchungen angeſtellt*), ohne indeß zur Entſchei-

*) Ich ſtimme in meiner Anſicht von der Geiſtesſtellung des Gamaliel

dung kommen zu können, woraus ihm kein Vorwurf zu machen ſeyn dürfte, da der Greis vermuthlich für die Verpflanzung in das neue Lebenselement des Evangeliums nicht mehr bildſam genug war, und vielleicht wie der Täufer mehr die Beſtimmung hatte, im altteſtamentlichen Leben ſich zu vollenden. (Θεομάχος findet ſich im N. T. nur hier.)

40 — 42. In Folge dieſer Mahnung entließ wieder das Synedrium die Apoſtel, welche mit Freuden die Predigt des Evangeliums fortſetzten. (V. 40. Ueber das Geißeln der Apoſtel vergl. Lc. 23, 16. — V. 41. Was die Freude über die Duldung der Verfolgungen anlangt, ſo vergl. man die Bemerkungen zu Mt. 5, 10. — V. 42. ſteht das κατ' οἶκον dem ἐν τῷ ἱερῷ entgegen und bezeichnet die Privat=Verſammlungen, welche die Apoſtel in den verſchiedenen Stadttheilen hielten. Vergl. 2, 46.)

§. 7. Geſchichte des Stephanus.

(Ap. Geſch. 6, 1 — 8, 1.)

Was den erſten Abſatz dieſes Paragraphen (6, 1 — 7.) anbetrifft, ſo könnte man glauben, daß in demſelben, nach der Abſicht des Evangeliſten über die Gemeine=Einrichtungen der Kirche zu Jeruſalem etwas berichtet werden ſollte. Allein bei genauerer Erwägung des Zuſammenhangs der Stelle mit dem Folgenden wird dieſe Annahme durchaus unwahrſcheinlich. Wäre nemlich jenes vom Verfaſſer beabſichtigt, ſo würde ohne Zweifel nicht bloß von den Diakonen, ſondern auch von den Presbyteren und ihrer Wahl etwas mitgetheilt ſeyn; ja, es müßte in dieſem Fall die Erzählung von der Wahl der Diakonen ſelbſt ganz anders gerathen ſeyn, als ſie ausgefallen iſt, indem die erwähn=

---

ganz mit Neander (apoſt. Zeitalter Th. 1. S. 56 f.) überein. Daran iſt nicht zu denken, daß dieſer jüdiſche Gelehrte dem Evangelium insgeheim anhing, er ward vielmehr bis ans Ende ſeines Lebens als Muſter pharisäiſcher Frömmigkeit verehrt. Allein als Phariſäer war er gemäßigt und wohlmeinend, und mogte daher von dem Weſen der Apoſtel im Ganzen einen Eindruck erhalten haben, der ihm die Ueberzeugung gab, daß dieſe Männer nichts ſchlechtshin Verwerfliches bezweckten. Er hinderte daher gewaltſame Maßregeln der Unterdrückung, und ließ mehr der Sache ihren freien Lauf, meinend, ſie werde ſich vermuthlich bald in ſich ſelbſt auflöſen.

ten ſieben, wie gleich näher gezeigt werden wird, nicht die einzigen Diakonen der Gemeine zu Jeruſalem geweſen ſeyn können. Die ganze Beſchaffenheit dieſer Mittheilung macht ſo gut als gewiß, daß ſie nur eine Einleitung zu der Geſchichte vom Stephanus ſeyn ſoll; Lc. wollte den Leſern die Veranlaſſung kurz mittheilen, durch welche dieſer berühmte Märtyrer ein Kirchenamt erhielt, und ihn dadurch als angeſehenes Mitglied der Gemeine einführen. Was nun die Beſchaffenheit der gewählten ſieben Perſonen betrifft, ſo leidet keinen Zweifel, daß Diakonen darunter zu verſtehen ſind*). Darauf führt nicht bloß die διακονία καθημερινή (V. 2.) und das διακονεῖν τραπέζαις (V. 2.), ſondern namentlich auch die uralte exegetiſche Tradition. Die älteſte Kirche wagte ſogar in Folge der hier angegebenen Zahl nicht über ſieben Diakonen bei einer Gemeine hinauszugehen. So waren in Rom im dritten Jahrhundert neben 40 Presbyteren nicht mehr als ſieben Diakonen. (Vergl. Euseb. H. E. VI. 43.) So gewiß aber unter dieſen neu erwählten Perſonen Diakonen zu verſtehen ſind, ſo gewiß können dieſe nicht die erſten und nicht die einzigen geweſen ſeyn. Denn der Dienſt der Gemeine erheiſchte ſchon früher Perſonen, welche die Caſſe verwalteten, die Kranken pflegten und bei den Agapen dienten. Dieſe waren anfangs aus den paläſtinenſiſchen Juden, erſt als die griechiſchen Juden über Vernachläſſigung ihrer Armen klagten, ſchritt man vermuthlich zur Wahl dieſer ſieben Männer aus den Helleniſten, wie ſie denn auch alle griechiſche Namen tragen. Wären nun dieſen auch die Armen der Paläſtinenſer anvertraut worden, ſo hätte ſich leicht dieſelbe Klage von der andern Seite wiederholen können. Ohne Zweifel waren demnach mehrere als jene ſieben Diakonen in der alten Kirche zu Jeruſalem angeſtellt. (Vergl. Moshemii comm. p. 118 sqq.) Daß nun aber auch von früheſter Zeit an Presbyteren in der Kirche von Jeruſalem angeſtellt waren, das macht ſchon die Erwähnung der νεώτεροι (5, 6.) wahrſcheinlich, und in den Stellen 11, 30. 15, 2. werden ſie überdies ausdrücklich ge=

---

*) Einige Gelehrte haben die nach unſerer Stelle Erwählten für Presbyteren halten wollen, ſo der berühmte Kanoniſt J. H. Böhmer (in ſeinen diss. iur. eccl. ant. diss. VII. p. 373 sqq.). Allein dieſe Anſicht läßt ſich in keiner Weiſe gehörig begründen und iſt entſchieden abzuweiſen.

nannt *). Die kirchlichen Bedürfniſſe, namentlich das Taufen und die innere Gemeine-Verwaltung, machte die baldige Ernennung von Presbyteren durchaus nothwendig. Die eigentliche Lehrthätigkeit (διακονία τοῦ λόγου) ſcheinen ſich anfänglich die Apoſtel ganz vorbehalten zu haben. (Vergl. V. 4.) Nur freilich hatte ſich aus der Zahl der Presbyteren gewiß noch kein Epiſkopus als das Haupt hervorgebildet, weil das Apoſtel-Collegium die Centralleitung des Ganzen hatte. Erſt als die Apoſtel Jeruſalem verließen, fühlte man das Bedürfniß nach Einheit, und ſeitdem leitete Jakobus, der Bruder des Herrn, als Biſchof die Gemeine. (Euseb. H. E. II. 23.)

Was die Einzelheiten dieſes Abſchnittes anlangt, ſo läßt das unbeſtimmte ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις keine chronologiſche Beſtimmung des Hergangs zu. Immer aber iſt derſelbe in die früheſten Zeiten der Kirche zu verlegen, und demnach das Factum unleugbar, daß ſchon ſehr früh ſich Differenzen in der chriſtlichen Gemeinſchaft ausſprachen. Die rein ideale Auffaſſung der apoſtoliſchen Kirche kann ſich nun freilich bei ſolchen und ähnlichen Thatſachen, die wir in der Folge zu betrachten haben werden, nicht halten; eine gemäßigte Werthſchätzung des Lebens in der

*) Neander (ap. Zeitalt. S. 40 ff.) meint, daß die Diakonen zuerſt eingeſetzt wären und bis zu ihrer Erwählung alle Glieder der jeruſalemiſchen Gemeine ſich gleich geſtanden hätten; ſo daß die Apoſtel ſelbſt die einzigen Leiter und Führer derſelben geweſen wären. In den erſten Wochen oder Monaten mag ſich die Sache ſo verhalten haben. Erwägt man aber, wie ſchnell die Gemeine zunahm, wie ſehr die Apoſtel durch Verhandlungen mit den Behörden, durch Gefangenſchaft und dergl. in Anſpruch genommen waren; ſo iſt mir wahrſcheinlicher, daß ſehr bald Männer mit Lehrgaben von ihnen als Presbytern eingeſetzt ſind, und Perſonen mit Verwaltungsgaben zu Diakonen erwählt wurden. Gibt man nur die Anſicht auf, als wolle Lucas hier ausdrücklich über die Wahl der Diakonen berichten, und denkt man ſich ſtatt deſſen, daß die ganze Relation nur Einleitung für die Geſchichte vom Stephanus ſeyn ſoll; ſo dürfte ſich gegen dieſe Annahme auch nichts erinnern laſſen. Daß aber Lucas hier nicht zunächſt die Abſicht hat, förmliche Mittheilungen über die Bildung von Kirchenämtern zu machen, geht erſtlich ſchon aus der Kürze des ganzen Berichts hervor, dann aber hauptſächlich aus dem Umſtande, daß er von den Presbytern kein Wort ſagt, wiewohl dieſelben ſchon 11, 30. 15, 2. als beſtimmte Kirchenbeamte auftreten.

erſten Kirche wird aber durch dieſelben keineswegs beeinträchtigt, Ohne Flecken kann die irdiſche Gemeinſchaft der Gläubigen nie ſeyn, theils weil ſie immer einzelne unlautere Glieder befaßt, theils weil auch in den Beſten das Sündliche noch nicht gänzlich getilgt iſt; aber nie ſtellte ſich ihr Glaubensleben reiner und kräftiger dar, als eben in der apoſtoliſchen Zeit. Was namentlich dieſen Streit anlangt, ſo war derſelbe im Grunde nur ein Wetteifer in der Liebe; jede Parthei wollte für ihre Armen aufs beſte geſorgt wiſſen; an eine betrügeriſche Bevortheilung der einen Partei vor der andern iſt nicht zu denken. Die zwei ſtreitenden Parteien nun, deren hier Erwähnung geſchieht, ſind die *ἑβραῖοι* und die *ἑλληνισταί*. Unter jenen ſind ohne Zweifel die paläſtinenſiſchen hebräiſch redenden Juden, unter dieſen die griechiſch redenden, aus der Fremde nach Jeruſalem gekommenen Juden zu verſtehen*). Man könnte nur darüber ungewiß ſeyn, ob der Ausdruck *ἑλληνισταί* die Proſelyten mit einſchließe, oder nicht. Da aber V. 5. unter den ſieben erwählten Diakonen ſich eben auch ein Proſelyt befindet, ſo iſt kein Zweifel, daß dieſe Claſſe mit darunter zu verſtehen iſt, wie denn auch ſo ſchon ſchwer zu denken iſt, daß die zum Chriſtenthum übergetretenen Proſelyten ſollten irgend wie zurückgeſtellt, oder von den übrigen abgeſondert ſeyn. Bloß die Sprache war es, welche zwiſchen den Hebräern und Helleniſten einen Unterſchied feſtſtellte, alle Proſelyten gehörten eben der Sprache wegen mit zu den letztern. Was nun den Gegenſtand des Streits betrifft, ſo behaupten die Helleniſten, ihre Wittwen ſeyen vernachläſſigt in dem täglichen Dienſt. Dieſe Stelle beſtätigt unſere oben (zu 4, 32.) ausgeſprochene Anſicht, daß nur die Armen und Hülfloſen aus der gemeinſamen Caſſe unterſtützt ſeyn könnten; die Wittwen werden hier ſynekdochiſch für alle Armen, Bedürftigen geſetzt. Die *διακονία καθημερινή* leitet aber darauf, daß die Unterſtützungen nicht in Geld, ſondern in Speiſen gegeben wurden, worauf auch das *διακονεῖν τραπέζαις* (V. 2.) führt. Vermuthlich waren in den verſchiedenen Theilen der Stadt in den Verſammlungsorten der Gemeine Speiſe-

*) Der Ausdruck *ἑλληνισταί* bedeutet im N. T. nie ſo viel wie *ἕλληνες*, Griechen, die nicht Proſelyten waren. In der Stelle 11, 20. iſt *ἕλληνες* die richtige Leſart.

ſäle eingerichtet, in denen die Bedürftigen frei geſpeiſt wurden. Der Wohlthätigkeitsſinn, der dem Evangelium ſo eigenthümlich iſt, und der ſo mancherlei Inſtitute in der Kirche hervorbrachte, ſpricht ſich demnach mit der Entſtehung der Kirche zugleich ſchon aus. (Das Adjectiv καθημερινός, von καθ᾽ ἡμέραν gebildet, findet ſich im N. T. nur hier.) Die Apoſtel legten nun die Sache der ganzen Gemeine vor. Wir finden demnach hier das demokratiſche Element noch in der Gemeine vorherrſchend, das aber allmälig durchs ariſtokratiſche ins monarchiſche überging. Dieſer Uebergang war keineswegs bloß ein Ergebniß prieſterlichen Ehrgeizes, wiewohl ſich freilich derſelbe ſpäter oft genug in der Kirche kund gab, ſondern es war derſelbe auch eine nothwendige Folge des Entwicklungsganges der Kirche im Ganzen. So lange nemlich der chriſtliche Geiſt ſich noch lebendig in der Gemeine ausſprach, konnte wohl ihre Stimme zu Rathe gezogen werden; als aber dieſer ſpäterhin entwich, wäre es ein Verderben für die Kirche geworden, wenn die Stimmenmehrheit hätte entſcheiden ſollen. Ein Blick auf die Rohheit der Volksmaſſen im Mittelalter überzeugt von der Nothwendigkeit ihrer Leitung von oben her. Die große Zahl der Gläubigen machte übrigens ohne Zweifel mehrere Verſammlungsorte für dieſelben nothwendig, an denen die Zuſammenkünfte durch einzelne Apoſtel geleitet ſeyn mögen. — V. 3. iſt *σοφία* in mehr untergeordnetem Sinn genommen, als Verſtändigkeit in äußern Dingen; nur iſt dieſelbe nicht als natürliche Anlage, ſondern als Charisma des Geiſtes aufzufaſſen, wie denn Paulus unter den Charismaten eben die *διακονίαι* mit aufzählt. (1 Kor. 12, 5.) Der Ausdruck *χρεία*, Mangel, Noth, wird auch gleichbedeutend mit *λειτουργία*, Amt, Geſchäft, gebraucht, in ſofern nemlich jedes Geſchäft irgend ein Bedürfniß vorausſetzt. So auch bei Profanſcribenten, z. B. bei Polyb. VI. 12. VIII. 22. — V. 5. Unter den ſieben erwählten Diakonen ſind nur Stephanus und Philippus (Cap. 8.) bekannt. Von Nikolaus hat man fälſchlich geglaubt, daß er Stifter der Secte der Nikolaiten ſey; darüber vergl. das Nähere zu Offenb. 2, 6. — V. 6. Wiewohl nun die Gemeine wählte, hatten doch die Apoſtel das Recht der Beſtätigung und der Weihe, als Inhaber der Kräfte des h. Geiſtes. Die Form der Weihe war die Auflegung der Hände unter Gebet. (Die *χειροθεσία*, סְמִכַת יָדַיִם, ein Gebrauch, der

ſich ſchon im A. T. findet 1 Moſ. 48, 14. 4 Moſ. 27, 18. und auch im N. T., wie Mt. 19, 13. Mr. 6, 5., vorkommt. Für die Mittheilung des h. Geiſtes [Ap. Geſch. 8, 17.] und für die Weihe zu Kirchenämtern [1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1 6.] ward derſelbe in der Kirche ſtehend.) Die Idee beim Auflegen der Hände war wohl keine andere als dieſe, daß durch dieſelbe der Uebergang des Geiſtes von dem Weihenden auf den Ordinanden vermittelt werden ſollte. — V. 7. wird noch ausdrücklich bemerkt, daß unter der wachſenden Zahl der Gläubigen ſogar viele Prieſter ſich fanden. Vermuthlich gehörten dieſe der Secte der Phariſäer an, welche weit leichter als die fleiſchlichen Sadducäer von der Kraft der Wahrheit beſiegt werden konnten. Die Eſſäer hatten keine Prieſter.

8 — 10. Nach dem Bericht von der Wahl des Stephanus mit den ſechs andern Diakonen geht nun die Erzählung ſogleich zu der ſpeciellern Mittheilung über denſelben hinüber. Zuvörderſt wird von ihm erwähnt, daß auch er Wunder gethan habe. Wir ſehen demnach in ihm das Charisma ſchon eine Stufe weiter entfernt von ſeinem Urſprunge, indem Chriſtus es den Apoſteln vertraute, dieſe dem Stephanus. Spätere Spuren von der Heilungsgabe finden ſich noch im zweiten und dritten Jahrhundert der Kirche (vergl. Justin. M. apol. I. p. 45. Iren. adv. haer. II. 56. Orig. cont. Cels. VII. p. 334.); je weiter aber von der apoſtoliſchen Zeit entfernt, deſto mehr verlieren ſich dieſe intenſiveſten Aeußerungen der Kraft des Geiſtes. (Vergl. über die einzelnen Charismata zu 1 Kor. 12. das Nähere.) Von den Juden, welche ſich zu den in Jeruſalem vorhandenen fremden Synagogen (vergl. im Comm. zu Mt. 4, 23. Th. I. S. 185.) hielten, ließen ſich nun mehrere in Diſputation mit dem eifrigen Stephanus ein; er aber überwand ſie Alle. Auffallend iſt, daß die Libertiner unter den Völkernamen mit genannt werden und daß ſie eine beſondere Synagoge hatten. Vielleicht hatten Freigelaſſene die Synagoge erbaut und dieſelbe daher den Namen empfangen; daß ſich nur Freigelaſſene zu ihr gehalten hätten, braucht man eben ſo wenig anzunehmen, als daß die andern Synagogen nur Alexandriner oder Cyrenäer zu Mitgliedern zählten. Sie hatten ihren Namen entweder von den Gründern, oder von der Mehrzahl der Landsleute, die ſich dahin hielten. Val-

ckenaer's Conjectur Λιβυστίνων iſt ſehr anlockend, nur fehlt ihr jede kritiſche Autorität.)

11—15. Der Erfolg der Wirkſamkeit des Stephanus veranlaßte nun eine lebhafte Oppoſition gegen ihn. Man verklagte ihn vor dem Synedrium als Läſterer Gottes und des Geſetzes. Ganz ähnlich wie bei der Anklage, die gegen die Perſon des Herrn ſelbſt erhoben ward (vergl. zu Mt. 26, 60 ff.), heißt es auch hier, daß falſche Zeugen gegen ihn auftraten. Dieſe bezeugen, Stephanus habe geſagt, Jeſus werde den Tempel zerſtören und die jüdiſchen Sitten und Gebräuche ändern. Darin konnten die Juden nach ihren Anſichten eine Blasphemie gegen den Tempel und gegen Moſes, ſeinen Urheber und Anordner, finden*); aber keine Gottesläſterung. Man könnte ſagen, die Gottesläſterung liege in ſofern indirect darin, als Moſes auf göttlichen Befehl die religiöſen Inſtitute geordnet habe, allein das genügt nicht, denn nur wegen dieſer Beziehung konnte überhaupt ein Wort gegen Moſes als Läſterung betrachtet werden; wäre er nicht als Gottgeſendeter aufgefaßt, ſo würde jedes tadelnde Wort gegen ihn nicht verſchieden ſeyn von dem Tadel, der wider irgend einen andern Menſchen ausgeſprochen ward. Es müſſen daher die ῥήματα βλάσφημα εἰς Θεόν noch eine ſpecielle Beziehung haben, und dieſelbe iſt ohne Zweifel keine andere, als die, welche in dem Ausſprechen der göttlichen Würde Chriſti lag. (Vergl. zu Mt. 26, 65.) Es entſteht aber auch hier wieder (wie bei Mt. 26, 60.) die Frage, wie dieſe Zeugen μάρτυρες ψευδεῖς genannt werden können, da doch in der That Stephanus Chriſti göttliche Würde lehrte und ausſprach, Gott wohne nicht in Tempeln mit Händen gemacht (7, 48.), worin indirect die Entbehrlichkeit des Tempels zu Jeruſalem angedeutet lag? Man ſollte erwarten, daß nicht die Zeugen der Falſchheit beſchuldigt wären, ſondern vielmehr das Synedrium des Mangels an Einſicht, welche es hinderte, zu erkennen, daß dieſe von Stephanus verbreiteten Ideen dem wahren Sinn des A. T., und ſomit dem göttlichen Willen, durchaus nicht widerſprächen. Dieſe Schwierigkeit löſt ſich aber, wenn man auch hier wieder annimmt, daß die Juden in ihrer

*) Im talmudiſchen Tractat Sanhedrin (Cap. 7, 4.) heißt es: Lapidator profanator sabbathi, magus et qui ad apostasiam impellit.

aufs Aeußerliche gerichteten Gemütbsſtellung die Gedanken des Stephanus nicht rein auffaßten, ſondern verdrehten. Was derſelbe als Folge der Wirkſamkeit des Geiſtes Chriſti hingeſtellt hatte, welcher die Welt zu einem großen Tempel Gottes zu heiligen und die Religion aus dem Aeußern ins Innere zu führen beabſichtigte, das faßten die Juden als gewaltſame Abſicht und ſchrieben ihm ſo die Zerſtörung des Tempels, die Aufhebung der jüdiſchen Gebräuche zu, welche nie erſtrebt waren. Stephanus tadelt ja (7, 53.) die Juden, daß ſie das Geſetz Moſis nicht gehalten hätten, während ſie, wenn er die poſitive Aufhebung deſſelben beabſichtigt hätte, gerade dann in ſeinem Sinn gehandelt haben würden. Das N. T. hebt demnach das A. T. nicht tumultuariſch, ſondern nur auf dem Wege organiſcher Entwicklung auf, das iſt ſo, daß der ewige, bleibende Gehalt des A. T. erhalten wird und in das neuteſtamentliche Leben ſelbſt übergeht. Die h. Schrift zeugt wider alle Revolution im Politiſchen wie im Kirchlichen, ſie empfiehlt dagegen die allmälige Umbildung des Alten nach den Bedürfniſſen der Zeit. Daß nun aber dieſes Verhältniß des Evangeliums zu der Außenſeite des A. B., wornach derſelbe als ein Zaun zwiſchen Heiden und Juden geſtellt war, eben an der Perſon des Stephanus zur Sprache kam, und nicht an Einem der zwölf Apoſtel, das hatte, wie Baur (in einem Feſtprogramme der Tübinger Univerſität vom Jahr 1829.) und Neander (ap. Zeitalt. S. 60 ff.) richtig bemerken, gewiß in dem Bildungsgange dieſes Mannes ſeinen Grund. Als Helleniſt hatte er ohne Zweifel ſchon von Anfang an das A. T. freiſinniger aufgefaßt, als es einem paläſtinenſiſchen Juden möglich war, und daher konnte der Geiſt ihm auch leichter eben die Seite des Chriſtenthums zur Anſchauung bringen, wornach es die geſammte Heidenwelt mit in den Kreis des höhern Lebens hineinziehen ſollte, was denn nothwendig die Löſung des jeruſalemiſchen Tempelverbandes vorausſetzt. Mit Recht kann daher Stephanus der Vorgänger des Heidenapoſtels Paulus genannt werden. Aus ſeinem Blute erwuchs dieſer gewaltige Prediger der Heidenwelt, und der Nachklang der von Stephanus gehörten Worte mag für Paulus nach ſeiner Bekehrung ein Hauptmoment mit geworden ſeyn, eben nach der Seite der Heidenwelt hin ſeine Wirkſamkeit zu entfalten. (V. 11. ὑποβάλλω findet ſich im

N. T. nur hier; es heißt zunächſt „unterlegen, unterſchieben,“ dann wie das lat. subornare „anſtiften,“ daher iſt ὑπόβλητος ein heimlicher Ankläger. Joseph. Arch. VII. 8. 4. — V. 15. iſt das ὡσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου Ausdruck für die verklärten Züge des vom Bewußtſeyn der göttlichen Gnade getragenen Stephanus. Aehnlich heißt es 2 Sam. 14, 17. (כמלאך האלהים כן המלך.)

7, 1 — 3. Die folgende Rede des Stephanus hat wie im Ganzen, ſo auch im Einzelnen, viel Auffallendes und Schwieriges *). Was nemlich zuvörderſt ihr allgemeines Verhältniß zu der Lage des Stephanus anlangt, ſo ſcheint die Rede zu derſelben nicht recht zu paſſen. Auf die Beſchuldigungen, welche ihm gemacht waren, wird nur ganz beiläufig Rückſicht genommen (V. 48. 49.); im Uebrigen enthält die Rede bloß eine Ueberſicht über die Geſchichte des jüdiſchen Volks bis auf Salomo. Das Siegel der Aechtheit prägt ihr aber dieſe eigenthümliche Beſchaffenheit allerdings auf, denn gewiß würde Niemand für ſolche Verhältniße eine Rede dieſer Art zu bilden in Verſuchung kommen. Da nach 6, 7. auch viele Prieſter ſich an die Kirche anſchloſſen, ſo kann überdies der Umſtand keine Schwierigkeit erregen, wie die vor dem Synedrium gehaltene Rede bekannt werden konnte. Zur Erklärung dieſer Beſchaffenheit der Rede haben nun manche Interpreten angenommen, daß die Erzählung von den Schickſalen des jüdiſchen Volks eine verſteckte Abweiſung aller der Beſchuldigungen enthalte, die gegen Stephanus gemacht waren. Allein dieſe Anſicht führt zu gezwungenen Deutungen, wie z. B. daß die Geſchichte Abrahams ſagen ſolle, es habe ſchon vor dem Tempelbau fromme Männer gegeben, durch den Dienſt in dem ſichtbaren Tempel könne demnach Gottes Wohlgefallen nicht bedingt ſeyn. So Grotius. Am einfachſten iſt aber wohl zu ſagen, daß Stephanus die Geſchichte des A. T. nur deshalb ſo ausführlich erzählt, um den Juden zu zeigen, daß er an dieſelbe glaube, um ſie durch ihre Liebe für die volksthümliche Geſchichte zum ruhigen Hören zu veranlaſſen. In der Natur der Geſchichte ſelbſt lag es denn freilich, daß ſie einen Spiegel für die Hörer bildete und namentlich den Umſtand ihnen zum Bewußtſeyn brachte, daß das

*) Vergl. in Heinrichs Commentar den ſechsten und ſiebenten Excurs, welche ſich auf dieſe Rede des Stephanus beziehen.

jüdiſche Volk stets Gottes Geiſt widerſtrebt habe, und daher nicht unwahrſcheinlich ſey, daß es auch jetzt wieder ſich ungehorſam zeige, mit beſtimmter Abſichtlichkeit vorausgeſetzt ſcheint mir aber eben dieſe Beziehung der Rede nicht aus folgenden Gründen. Einmal weil dann die Darſtellungsweiſe der Geſchichte des Volkes Iſrael eine andere geworden ſeyn würde. Stephanus hätte denn den Gegenſatz weit beſtimmter heraustreten laſſen, und weniger Nebenſächliches ausgeführt, als es nun geſchehen iſt. Ferner aber würden die Juden nicht ſo ruhig zugehört haben, wenn ſie irgend wie eine ſolche Abſicht gemerkt hätten. Man würde daher annehmen müſſen, die Rede des Stephanus ſey verfehlt, indem die Juden gar nicht bemerkt hätten, wie ſie dadurch gezüchtigt werden ſollten. — Sodann iſt dieſer Rede eigenthümlich, daß wir in ihr ſo viele Beziehungen auf die rabbiniſche Tradition antreffen, wovon auch die Ueberſetzung der LXX., der Stephanus oft folgt, Spuren enthält *). Schon früher (im Comm. zu Lc. 4, 18. Th. I. S. 460.) war von ſolchen Abweichungen der LXX. die Rede, welche von neuteſtamentlichen Schriftſtellern aufgenommen ſind, und ich bemerkte, daß dieſelben keineswegs geradezu zu verwerfen ſeyen. Was aber dieſe Beziehungen auf die Tradition betrifft, ſo machen dieſelben in der That ſehr wahrſcheinlich, daß ſich in der Ueberlieferung der Juden uralte ächte Elemente erhalten haben und dieſe in der Aufnahme ins N. T. ihre höhere Beſtätigung empfingen. Erwägt man das allgemeine Vorherrſchen mündlicher Tradition bei allen ältern Völkern, und namentlich das Statariſche, das unter den Juden gewöhnlich war, ſo wird ein ſolches Herabkommen ächter traditioneller Elemente durch die Reihe der Jahrhunderte das Auffallende verlieren, was es zu haben ſcheint. — Von Abraham nun,

*) Auffallend iſt dieſe Berückſichtigung traditioneller Elemente in der Rede des Stephanus beſonders in der Hinſicht, daß ſeine ganze, mehr freie, helleniſtiſche Geiſtesrichtung dergleichen nicht erwarten läßt. Dieſer Umſtand iſt bei den vielen Bearbeitungen, welche die merkwürdige Rede des Stephanus erfahren hat, immer noch nicht genugſam berückſichtigt und nirgend genügend erklärt worden. Jedenfalls nöthigt er uns anzunehmen, daß Stephanus, obgleich Helleniſt, doch auch eine gründliche rabbiniſche Schule gemacht hatte, ohne ſich indeß von dem engherzigen Geiſt des Phariſäismus gefangen nehmen zu laſſen.

dem Stammvater des jüdiſchen Volks und der erſten Theophanie, welche ihm zu Theil ward, geht die Rede aus. Schon gleich in den erſten Verſen ſcheint ſich aber die hiſtoriſche Mittheilung nicht rein an die Quellen anzuſchließen, denn von einer Theophanie vor der Auswanderung aus Ur berichtet die Geneſis nichts. Die Worte, welche hier (V. 3.), als vor dem Aufenthalt in Haran geſprochen, angeführt werden, wurden nach 1 Moſ. 12, 1. bei der Theophanie geſprochen, welche dem Abraham in Haran zu Theil ward. Man hat dieſen Umſtand durch die Bemerkung zu erledigen geſucht, daß nach der Tradition auch ſchon die Entfernung aus Ur auf göttlichen Befehl geſchah. (Vermuthlich in Folge der Stelle 1 Moſ. 15, 7. bildete ſich dieſe Meinung aus. Vergl. Philo de Abrah. p. 11. 12. Vol. II. edit. Mangey. Joseph. Arch. l. 7. 1.) Indeß die Worte der Citation ſcheinen dieſer Anſicht immer im Wege zu ſtehen; ſie ſind buchſtäblich nach den LXX. in der Stelle 1 Moſ. 12, 1. (Die LXX. haben nur noch nach dem Hebr. hinzugefügt: καὶ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου. Die Worte καὶ δεῦρο fehlen im Cod. Alex.) Geſetzt daher auch, man wollte ſich auf jene Tradition beziehen, ſo muß man doch eingeſtehen, daß die Worte (V. 3.) von einer frühern Theophanie auf eine ſpätere übertragen zu ſeyn ſcheinen. — Eine andere Schwierigkeit, daß Haran (חָרָן, Χαῤῥάν, Κάῤῥαι, Carrae,) eben in Meſopotamien ſelbſt liegt, während hier Abraham aus Meſopotamien nach Haran gewandert zu ſeyn ſcheint, erledigt ſich leichter. Es iſt nemlich Ur, das die Geneſis nach Chaldäa verlegt (11, 31.), im weitern Sinn ſelbſt eine Stadt Meſopotamiens, weil nemlich die Chaldäer den Norden von Meſopotamien bewohnten. (Vergl. Winer's Reallex. S. 135 ff.) Es konnte demnach auch ſchon vor der Einwanderung Abrahams in Haran von ſeinem Aufenthalt in Meſopotamien die Rede ſeyn.

4. 5. Bei der Erwähnung der Auswanderung Abrahams aus Haran nach Kanaan tritt ebenfalls ein Widerſpruch mit der Erzählung der Geneſis hervor. Es wird nemlich hier angeführt, daß die Auswanderung nach dem Tode des Tharah, des Vaters Abrahams, erfolgt ſey; nach der Geneſis (11, 32.) ward aber derſelbe 205 Jahre alt, und lebte demnach, da er 70 Jahr alt den Abraham zeugte, und dieſer 75 Jahr alt nach Kanaan zog, noch 60 Jahre länger. Durch eine Aenderung der Zahl 250 in 145 würde

freilich den Uebelſtand gehoben, aber offenbar iſt dieſelbe auch zu gewaltſam; die einzige Annahme, die hier aushilft, und welcher daher auch Michaelis und Kuinoel folgen, iſt, die Tradition zu Hülfe zu rufen. In der jüdiſchen Deuteroſis hatte ſich nun in der That die Anſicht ausgebildet, Abraham habe (weil das Gegentheil als eine Verletzung des vierten Gebots erſchien) erſt nach dem Tode ſeines Vaters Haran verlaſſen. Da aber die Geneſis ausdrücklich den leiblichen Tod Tharah's ſpäter ſetzt, verſtanden ſie den erſtern geiſtig von ſeinem Abfall zum Götzendienſt, der dann Abraham nöthigte, ihn zu verlaſſen. Dieſer Anſicht ſcheint ſich hier Stephanus angeſchloſſen zu haben, und ſolche Andeutungen ſeines rabbiniſchen Studiums mögen ſeinen Zuhörern beſonders anziehend geweſen ſeyn. (Vergl. Philo de migrat. Abrah. p. 463. und Lightfoot z. d. St.) In V. 5. wird der Glaube Abrahams geprieſen, der, ohne daß ihm ſchon thatſächlich etwas von Kanaan geſchenkt wäre, oder daß er Kinder gehabt hätte, glaubte, das Land ſey ihm und ſeinen Nachkommen verliehen. (In dem *οὐκ ἔδωκε* iſt das *οὐκ* gleich *οὔπω* zu faſſen [vergl. Joh. 7, 8.], beim erſten Einwandern hatte ihm nemlich Gott in der That noch nichts verliehen, das er ſein Eigenthum in dem Lande hätte nennen können. — *Βῆμα ποδός* = כַּף-רָגֶל 5 Moſ. 2, 5. — *Κατάσχεσις* findet ſich noch V. 45. für das hebräiſche אֲחֻזָּה, נַחֲלָה. Vergl. 1 Moſ. 17, 8. 4 Moſ. 32, 5. nach den LXX.)

6. 7. Die Worte der Verheißung ſelbſt werden nun nach der Stelle 1 Moſ. 15, 13. angeführt, aber Stephanus oder beſſer der Ueberſetzer der gewiß hebräiſch gehaltenen Rede folgt nicht genau den LXX. Indeß ſind die Abweichungen ohne Einfluß auf die Gedanken; nur die letzten Worte von V. 7. *καὶ λατρεύσουσί μοι ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ*, fehlen ganz in der Stelle der Geneſis, vermuthlich ſind ſie aus 2 Moſ. 3, 12. genommen und mit der erſtern Stelle zu einem Ganzen verſchmolzen. (Nach 2 Moſ. 12, 40. hat die Gefangenſchaft zwar 430 Jahre gewährt, hier iſt aber bloß die runde Summe angegeben, wie 1 Moſ. 15, 13. — Ueber die aus Galat. 3, 17. entſtehende Schwierigkeit vergl. die Bemerkungen z. d. St. — *Κακόω* findet ſich noch 12, 1. 18, 10. 1 Petr. 3, 13. in der Bedeutung: „verfolgen, peinigen.")

8—12. Im Folgenden wird die Geſchichte weiter fortgeführt;

namentlich ſind Joſephs Schickſale ausführlich behandelt. Daß bei dieſer Ausführung dem Stephanus eine typiſche Beziehung der Geſchichte Joſephs auf den Erlöſer vorſchwebte, iſt wohl ſehr wahrſcheinlich. (In der Formel *καὶ ἔδωκεν αὐτῷ διαθήκην περιτομῆς*, iſt eine Verſchmelzung zweier Gedanken zu ſehen; vollſtändig müßte der Satz lauten: *ἔδωκεν αὐτῷ περιτομὴν, τῆς διαθήκης σημεῖον*. Unzuläſſig iſt es, *διαθήκη* geradezu in der Bedeutung „Befehl, Anordnung" zu nehmen. — Für *οὕτως* leſen einige Codd. das leichtere *οὗτος*, was aber freilich ſicher aus Correction des ungewöhnlich gebrauchten *οὕτως* entſtanden iſt. An eine Verwechslung von *οὕτως* und *οὗτος* iſt auch nicht zu denken [vergl. Winer's Gramm. S. 389.], es bleibt daher nur *οὕτως* hier als Uebergangspartikel, in der Bedeutung unſers „da, ſo," zu faſſen, wie es in der Vulgairſprache vorkam. [Vergl. Paſſow im Lex. u. d. W.] Im N. T. wird es ähnlich gebraucht Ap. Geſch. 17, 33. 28, 14. — Die zwölf Söhne Jakobs heißen *πατριάρχαι*, als die Häupter der 12 Stämme, der *πατριαί*. Vergl. zu 2, 29. — *Χορτάσματα* bedeutet eigentlich Viehfutter, iſt hier aber in weiterm Sinn von Nahrungsmitteln überhaupt gebraucht.)

13—16. In der Angabe der Zahl der nach Aegypten ausgewanderten Familie Jakobs iſt wieder eine Differenz, indem 1 Moſ. 46, 27. 2 Moſ. 1, 5. 5 Moſ. 10, 22. nur 70 Köpfe genannt ſind, hier aber 75. Da die LXX. auch 75 Seelen nennen in den angeführten Stellen, ſo kann man nicht wohl ſagen, Stephanus habe bloß die runde Zahl anführen wollen, vielmehr muß er dieſer Ueberſetzung gefolgt ſeyn; vermuthlich haben aber die LXX., oder die Tradition, welche ſich in ihrer Ueberſetzung erhalten hat, die Kinder Ephraim's und Manaſſe's hinzugezählt und ſo jene Zahl herausgebracht, die dann aber nicht ſowohl die Zahl der Auswanderer, als die Zahl aller Nachkommen Jakobs genau angibt. Andere Schwierigkeiten bietet V. 16 dar, dem zufolge alle Patriarchen in Sichem beerdigt ſeyn ſollen, das Abraham von den Emoriten kaufte. Aber nach 1 Moſ. 33, 19. kaufte den Acker Jakob (Abraham kaufte die Höhle Makpela bei Hebron), und dieſer Patriarch ward überdies, nach 1 Moſ. 50, 13., in Abrahams Begräbniß bei Hebron beſtattet; von den andern Erzvätern erzählt die Geneſis rückſichtlich des Orts ihres Begräbniſſes

nichts. Dagegen ward nach 1 Moſ. 50, 25. Joſeph in Sichem begraben und nach der Tradition auch die andern Söhne Jakobs. Nach einer andern Tradition ſollen ſie freilich mit Abraham bei Hebron begraben ſeyn (Joseph. Arch. II. 8. 2.), und ſolche doppelte Erzählung konnte ſich leicht ausbilden, da die Geneſis weder für die eine, noch für die andere etwas Sicheres an die Hand gab. Es darf demnach in unſerer Stelle nur *οἱ πατέρες ἡμῶν* als Subject zu *μετετέθησαν* angeſehen werden, ſo löſt ſich die eine Schwierigkeit. Zur Entfernung der andern hat man für *Ἀβραάμ* conjecturiren wollen *Ἰακώβ*, oder Abrahams Namen verworfen und *ὠνήσατο* imperſonell genommen; allein die Codd. unterſtützen dieſe Conjecturen nicht, und es bleibt daher, wenn man nicht Gewaltthätigkeiten anwenden will, nichts übrig, als einzugeſtehen, daß hier vom Redner oder vom Referenten Abraham mit Jakob verwechſelt iſt, ein Zugeſtändniß, das, nach meiner Anſicht vom Verhältniß des Geiſtes zum Buchſtaben, nicht im mindeſten bedenklich iſt.

17—19. In dieſen Verſen führt die Rede zu der Geſchichte Moſis hinüber, die im Folgenden ſehr ausführlich behandelt wird. (Die Citation V. 18. iſt aus 2 Moſ. 1, 8. Das *οὐκ ᾔδει* iſt nicht ſowohl von eigentlichem Nichtwiſſen, als vom Mangel an Berückſichtigung ſeiner Verdienſte zu verſtehen. — *Κατασοφίζεσθαι* findet ſich nur hier im N. T. Es iſt nach dem hebräiſchen נִתְחַכְּמָה aus 2 Moſ. 1, 10. entlehnt, und bezeichnet „auf argliſtige Weiſe verführen." — *Ζωογονεῖσθαι* heißt zunächſt lebendig geboren werden, dann am Leben erhalten werden. Vergl. zu Lc. 17, 33.)

20—22. Bis V. 44. wird nun die Geſchichte Moſis ſehr ausführlich erzählt. In dieſen erſten Verſen enthält wieder die Bemerkung (V. 22.), „daß Moſes in ägyptiſcher Weisheit unterrichtet ſey," eine Beziehung auf jüdiſche Tradition, denn die Geneſis erzählt davon nichts. Da Moſes im pharaoniſchen Palaſt erzogen war, lag es ſehr nahe, ſich zu denken, daß er in ägyptiſchen Wiſſenſchaften und Künſten unterrichtet ward. Jedenfalls aber war das Alterthum bei dieſer Vorausſetzung fern von der Annahme des modernen Unglaubens, der zufolge die in Aegypten empfangene Bildung ihn in den Stand geſetzt haben ſoll, der Gründer des politiſchen und religiöſen Lebens ſeines Volks zu werden.

Alle Bildung der Aegypter war in den Händen der Prieſter, hätte ihr Einfluß daher das innere Leben Moſis beſtimmt, ſo müßte er ihren Götzendienſt unter den Juden ausgebreitet haben, und doch vernichtete er gerade alle Spuren deſſelben, die ſein Volk in ſich aufgenommen hatte. So wenig daher der Apoſtel Paulus dadurch, daß er in Tarſus griechiſche Bildung erhielt, ein Apoſtel ward, ſo wenig ward Moſes der große Religionsſtifter durch die Weisheit Mizraim's. Wohl aber konnte Gott die äußere Bildung, die Moſes in Aegypten empfangen hatte, benutzen, um unter dem heiligenden Einfluß des Gottesgeiſtes, der ihn erfüllte, ſeinem Volk in veredelter Geſtalt mitgetheilt zu werden. (Die Conjectur ἀστεῖος τῇ θεᾷ, für τῷ Θεῷ [V. 20.], iſt ganz unnöthig; es iſt das τῷ Θεῷ zu faſſen, wie 1 Moſ. 10, 9. das לִפְנֵי יְהוָה. — V. 22. fällt der Ausdruck δυνατὸς ἐν λόγοις auf, da doch Moſes bekanntlich keine Rednergaben hatte. Auf die Beredtſamkeit Moſis durch die Schrift darf jener Ausdruck auch nicht gezogen werden, aber er geſtattet ſehr wohl, ihn auf die geiſtige Kraft Moſis zu beziehen, die ihn befähigte, die Gemüther für ſeine Uebezeugungen zu begeiſtern. Alle wahre Beredſamkeit nemlich beruht vor Allem auf der Kraft des Geiſtes, welche die Herzen gewinnt.

23 — 29. Von dem Alter Moſis, als er unter ſein Volk trat, iſt in der h. Schrift nichts beſtimmt; Stephanus folgt auch hier der Tradition *), die ſich freilich wieder nicht gleich blieb, denn nach andern Stellen ſoll Moſes erſt 20 Jahr alt geweſen ſeyn. Den Todſchlag des Aegyptiers ſcheint Stephanus (V. 25.) als ein Bild der ſchützenden und helfenden Wirkſamkeit Moſis überhaupt aufzufaſſen, indem er äußert, er hoffte, ſein Volk werde ihn aus dieſer Handlung ſo erkennen. Die Darſtellung des Pentateuchs enthält hiervon nichts, der Gedanke erſcheint als eine Reflexion des Stephanus über die Verhältniſſe Moſis, denn traditionelle Elemente finden ſich für dieſe Stelle nicht, wenigſtens hat ſich in unſern Reſten rabbiniſcher Literatur nichts darüber erhalten. (V. 26. haben die LXX. ἡμέρᾳ δευτέρᾳ für ἐπιούσῃ. —

*) In Bereſchith Rabba fol. 115. heißt es: Moses in palatio Pharaonis 40 annos degit, in Midiane 40 annos et 40 annos Israeli ministravit. (Vergl. Lightfoot z. d. St.)

Συνελαύνειν iſt in der Bedeutung „dringend ermahnen," compellere, gebraucht. — V. 29. *Μαδιάμ* = מִדְיָן.)

30 — 32. Was die folgende wichtige Begebenheit anlangt, ſo gehört die Erklärung derſelben in die Interpretation des Pentateuchs; wir verweiſen nur rückſichtlich der Verwechslung von ἄγγελος κυρίου und κύριος auf Steinwender's Abhandlung: Christus Deus in V. T. (Regiom 1829.p. 6. sqq.) Die göttliche Rede iſt nicht genau wiedergegeben; V. 33. hätte vor V. 32. ſtehen ſollen. (Statt πατέρων σου V. 32. haben die LXX. πατρός σου, nach dem Hebr.

33 — 36. An die Rede Gottes, wodurch er Moſes als Boten an ſein Volk abſendet, reiht ſich (V. 35. 36.) die erſte beſtimmte Beziehung auf die Perſon Jeſu, um deſſentwillen Stephanus als Beklagter vor Gericht ſtand. Wie die Juden damals Moſes verwarfen, ſo nun Jeſum, und doch hat ihnen Gott dieſen, wie jenen zum Helfer gemacht. Wie Moſes leiblich aus Aegypten durchs rothe Meer ins Land der Verheißung führte, ſo geleitet Chriſtus geiſtlich durch Kampf und Streit ins ewige Vaterland. — Eigenthümlich iſt in dieſer Stelle (V. 35.), daß Moſes den Namen λυτρωτής, Erlöſer, führt. Im A. T. wird derſelbe bei den LXX. für גֹּאֵל gebraucht, aber nur auf Gott übertragen (Pſ. 18, 15. 77, 39.), im N. T. kommt er gar nicht weiter vor, indem der gewöhnliche Ausdruck für dieſen Begriff σωτήρ iſt. Es iſt dies inzwiſchen nur als zufällig anzuſehen, indem ſonſt alle übrigen Ausdrücke, die von λύτρον gebildet ſind, von Chriſto gebraucht werden. Bei Moſes hat der Name λυτρωτής natürlich nur äußere Beziehung auf die Befreiung aus der ägyptiſchen Knechtſchaft, welche aber als Vorbild der Erlöſung von der Sünde aufzufaſſen iſt, welche der Meſſias vollzog. (Ἐν χειρί entſpricht bekanntlich dem hebr. בְּיַד und bezeichnet bloß die Vermittlung = διά.)

37 — 40. An Moſes wird weiter ſeine Weiſſagung vom Meſſias und ſein Umgang mit Gott hervorgehoben und damit die Untreue des Volks und ſein Abfall von Gott in Verbindung geſetzt. (Ueber die Citation aus 5 Moſ. 18, 18. in V. 37. vergl. zu Ap. Geſch. 3, 22. — V. 38. entſpricht das γίνεσθαι seq. μετά dem hebr. הָיָה עִם. — Die ἐκκλησία iſt die Geſammtheit der in der Wüſte befindlichen Juden, zwiſchen denen und Gott

Moſes die Vermittlung bildete. — Vergl. über λόγια ζῶντα zu Joh. 6, 63. 1 Petr. 1, 23. Wenn hier aber dem moſaiſchen Geſetz die ζωή zugeſchrieben wird, ſo geſchieht dies ſeinem innern Weſen nach, dem zufolge es gut und heilig iſt [Röm. 7, 12.]; in der fordernden Geſtalt aber, in der es an den Menſchen herantritt, vermag es nicht, die ζωή mitzutheilen. — Die Citation V. 40. iſt aus 2 Moſ. 32, 1.)

41 — 43. Die folgenden Verſe berichten noch genauer über den Götzendienſt der Iſraeliten in der Wüſte. Der ägyptiſche Apisdienſt hatte ohne Zweifel auf die Bildung des goldnen Kalbes Einfluß, unter dem man das ſchöpferiſche Naturprincip verehrte. (Die Form μοσχοποιεῖν iſt vermuthlich ſelbſt gebildet, ſey es von Stephanus, oder falls er hebräiſch vor dem Synedrium geredet haben ſollte, von dem Referenten der Rede. Sie findet ſich ſonſt nirgends.) In dieſem Abfall findet Stephanus mit Recht ein Gericht Gottes, der Sünde durch Sünde ſtraft. (Vergl. Röm. 1, 24 ff.) Außer dem goldnen Kalbe trieben aber die Iſraeliten in der Wüſte auch Sterndienſt, rückſichtlich deſſen ſich Stephanus auf die Stelle Amos 5, 25. 26. bezieht, welche er genau nach den LXX. anführt, nur daß am Schluß *Βαβυλῶνος* für *Δαμασκοῦ* ſteht, welche Abweichung ohne Zweifel bloß daher rührt, weil die Gefangenſchaft unter dem Namen der babyloniſchen bekannter war. (Στρατιά τοῦ οὐρανοῦ = צְבָא הַשָּׁמַיִם bezeichnet Sonne, Mond und Sterne, in ſofern man ſich unter denſelben himmliſche Weſen dachte. Die Anbetung der Sterne [Sabäismus] bildete einen integrirenden Theil aller alten Naturreligionen, weil der Glanz und die Pracht des Sternhimmels auch die roheſten Gemüther auf ſich lenkte und zur Anbetung einer höhern Macht anregte. — *Βίβλος τῶν προφητῶν* bezeichnet die Sammlung der 12 Propheten, welche bekanntlich als eine Einheit angeſehen ward.) Die Citation iſt aber nicht ohne Schwierigkeit. Zuvörderſt nemlich fordert die Frage mit μή bekanntlich eine verneinende Antwort, ſo daß der Sinn iſt: „ihr habt mir in der Wüſte keine Opfer gebracht.“ Nun aber opferten die Iſraeliten dem wahren Gotte Jehova mehrere Mal in der Wüſte; es ſcheint daher die Beſchuldigung falſch. Indeß löſt ſich doch dieſe Schwierigkeit ſehr leicht durch die Bemerkung, daß hier nur abſolut ausgedrückt wurde, was bloß relativ gültig iſt,

ſo daß der Sinn entſteht: „ihr habt mir nicht allein, nicht ſtets gedient.“ Sodann aber haben wir hier ein Beiſpiel, daß ſelbſt die Propheten alterthümliche Traditionen anerkannten. Die Bücher des Pentateuchs berichten nemlich weder vom Molochsdienſt, noch vom Sterndienſt der Iſraeliten in der Wüſte; Amos folgte demnach in ſeinen Angaben ohne Zweifel uralten Traditionen. Was zunächſt den Molochsdienſt betrifft, ſo bedeutet der Name (מֹלֶךְ, מֶלֶךְ, מַלְכּוֹם) nichts anderes als König, Herr; er entſpricht daher dem Namen Bel oder Baal, wie die kananitiſchen Völker ihren Götzen nannten. Man verehrte unter dieſem Namen die Sonne, als erzeugendes Princip, wie man den Mond als Himmelskönigin (Jerem. 7, 18. 44, 25.) weiblich, als empfangendes Princip auffaßte. (Vergl. Winer's Reallex. u. d. W.) Die σκηνὴ τοῦ Μολόχ iſt als ein kleines tragbares Tempelchen anzuſehen, in dem das Bild des Götzen (τύπος = εἴδωλον) aufgeſtellt war und das auf Reiſen mitgenommen werden konnte. Die Kalmücken und andere nomadiſirende Stämme haben noch jetzt ſolche tragbare Heiligthümer. Was die zweite namhaft gemachte Gottheit betrifft, ſo wird der unbekannte Name Ῥεμφὰν ſehr verſchieden in den Codd. geſchrieben; wir finden Ῥεφὶν, Ῥεφφᾶ, Ῥομφᾶ. Nach dem Koptiſchen iſt aber der Name Remphan die richtige Lesart, und es bezeichnet derſelbe den Planeten Saturnus *). Die LXX. haben aus dem ihnen geläufigen ägyptiſchen Dialekt dieſen Namen für das hebr. כִּיּוּן geſetzt, welches ſich in der Stelle des Amos findet. Im Arabiſchen bezeichnen dieſelben Conſonanten (nur mit andern Vokalen כֵּיוָן) ebenfalls den Saturn, wozu auch die Angabe des Stephanus, daß der Remphan ein Geſtirn (ἄστρον) ſey, wohl paßt; ſo daß alſo alle Andeutungen auf dieſem Punkt zuſammentreffen.

44—47. Dem Dienſt, welchen die Iſraeliten, durch Verführung veranlaßt, der Hütte Molochs weihten, wird im Verfolg

---

*) Vergl. von Jablonski, dem großen Kenner des Koptiſchen, eine beſondere Abhandlung über dieſen Namen (Lips. 1731.) und in ſeinem pantheon aegypt. prol. p. L. Jablonski irrt aber gewiß darin, daß er Moloch und Saturn für identiſch hält; jenes war vielmehr die ſchöpferiſche, dieſes die erhaltende Naturkraft. Unſere Stelle weiſt auch ſchon durch die Nebeneinanderſtellung beider Götzen auf ihre Verſchiedenheit hin.

der Rede des Stephanus der Dienſt in der Stiftshütte gegenüber geſtellt, welchen Gott ſelbſt angeordnet hatte, unter deren Schutz und Schirm ſie auch hatten das heilige Land der Verheißung einnehmen können. Offenbar ſoll durch dieſe Zuſammenſtellung die Strafbarkeit jenes Götzendienſtes um ſo mehr ins Licht geſtellt werden, vor dem die beſondere Gnadenführung Gottes die Juden hätte bewahren ſollen. (Die *σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου* = אֹהֶל מוֹעֵד, bezeichnet bekanntlich das tragbare Heiligthum, das die Iſraeliten bis auf Salomo brauchten. Die LXX. leiteten מוֹעֵד von עוּד ab und überſetzten es daher = עֵדוּת. Die gewöhnliche Ableitung des Wortes iſt von יָעַד, ſich verſammeln, ſo daß es „Zelt der Verſammlung" bedeutet.) V. 46 ff. bildet endlich den Uebergang zu der 6, 13. vorgebrachten Beſchuldigung, daß Stephanus wider den Tempel geredet habe, welche im Folgenden eine ziemlich directe Widerlegung findet.

48 — 50. Ohne nemlich der Heiligkeit des Tempels, als eines **Bildes** der himmliſchen Wohnung Gottes, zu nahe zu treten, zeigt doch Stephanus, daß nach den Worten des Propheten ſelbſt den ewigen Herrſcher Himmels und der Erden keine äußere Behauſung in ſich beſchließen kann. Durch dieſe Beziehung auf prophetiſche Worte heiligt er ſeine ausgeſprochene Anſicht vom Tempel vor den eignen Augen der Ankläger und widerlegt ihre freche Beſchuldigung gegen ihn. (Vergl. über den Gedanken *ὁ ὕψιστος κ. τ. λ.* die Parallele 17, 24. — Die Citation iſt aus Jeſ. 66, 1. 2., zwar frei, aber doch ohne weſentliche Abweichungen angeführt. — Der Ausdruck *ναὸν χειροποίητον* hat ſeinen Gegenſatz in dem *ἀχειροποίητον*, worauf die Stelle Ap. Geſch. 17. 24. hinweiſt. Dem ſteinernen, von Menſchen gebildeten Tempel ſteht nemlich das Univerſum, als der von Gottes Finger gebildete erhabene Tempel des Herrn, gegenüber; jener iſt nur ein Bild von dieſem und hat auch nur in ſofern bedingten Werth.)

51 — 53. Offenbar findet ſich hier eine Unterbrechung des Stephanus in ſeiner Rede, wie auch ſchon die beſſern Ausgaben andeuten. Der tiefere Geiſt des Prophetenthums hatte ſo wenig Wurzel geſchlagen im Volk, daß die Erinnerung an prophetiſche Ausſprüche über den Tempel ſchon als eine Verletzung der ſchuldigen Ehrfurcht gegen denſelben betrachtet ward. Beim Anblick der Verſtocktheit ſeiner Zuhörer änderte auch Stephanus ſeinen

Ton in der Rede, und ſtatt der ſanften Weiſe, in welcher er bis dahin geſprochen, predigte er nun in feuriger Bußſprache. Er enthüllt ſeinen Zuhörern, wie derſelbe Geiſt des Ungehorſams und der Untreue, welcher ſich dem Zeugniß der h. Geſchichte zufolge in ihren Vätern ausſprach, auch in ihnen herrſche und ſie zu Mördern des Gerechten gemacht habe. (Σκληροτράχηλος findet ſich im N. T. nur hier; in den Ueberſetzungen des A. T. findet es ſich öfter für das hebr. קְשֵׁה-עֹרֶף. Vergl. 2 Moſ. 33, 3. 5. Es drückt die Unbeugſamkeit und Halsſtarrigkeit aus, welche ſich in dem iſraelitiſchen Nationalcharacter ſo deutlich zu Tage legen. — In dem ἀπερίτμητος = עָרֵל liegt das Unheilige, Unreine angedeutet, das auch im A. T. auf Herz und Ohr, als die innern und äußern Organe geiſtiger Empfänglichkeit, angewendet wird. [Vergl. Jerem. 6, 10. Ezech. 44, 9.] — Jeſus heißt V. 52. wieder, wie 3, 14., ὁ δίκαιος, der an ſich, der abſolut Gerechte, Vollkommene.) Eine beſondere Erwägung verdient noch der Schlußſatz der Rede (V. 53.), welcher hervorhebt, wie die Juden das Geſetz, auf das ſie ſich verließen, und das mit ſolchem Glanz ihnen gegeben war, doch nicht erfüllten. Ohne Zweifel würde Stephanus, wenn er nicht unterbrochen worden wäre, noch ausgeführt haben, wie bei ſolcher Untreue ihr Widerſtreben gegen den h. Geiſt, der durch die Apoſtel ſprach, nicht zu verwundern ſey. Eigenthümlich iſt hier nun aber der Zuſatz εἰς διαταγὰς ἀγγέλων, denn die h. Schrift erwähnt keiner Engel bei der Geſetzgebung auf Sinai. Ohne Zweifel iſt daher auch dieſer Umſtand auf die Tradition zurückzuführen. Spuren davon finden ſich ſchon in den LXX., die zu der Stelle 5 Moſ. 33, 2. hinzufügen: ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ, während der hebr. Text lautet: מִימִינוֹ אֵשׁ דָּת לָמוֹ, d. h. zu ſeiner Rechten iſt ihnen das Feuer des Geſetzes, wodurch wahrſcheinlich die Schechinah, die Wolken- und Feuerſäule, bezeichnet wird. Vielleicht indeß laſen die LXX. auch anders, und konnten überdies leicht durch die vorhergehenden hebräiſchen Worte: מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ, in denen die Engelheere angedeutet ſind, auf ihre Ueberſetzung geleitet werden. Dieſelbe Idee, daß die Geſetzgebung durch Engel erfolgt ſey, findet ſich übrigens auch bei Joſephus (Arch. XV. 5. 3.), der in ſeine Darſtellung der iſraelitiſchen Geſchichte manche traditionelle Elemente aufgenommen hat. Es fragt ſich aber

noch, wie das εἰς διαταγάς zu faſſen ſeyn dürfte. Man hat διαταγαὶ von den Schaaren, Ordnungen der Engel verſtehen wollen, ſo daß der Sinn wäre; „in Gegenwart der Engel empfingt ihr das Geſetz." Allein das Subſtantiv kommt in dieſer Bedeutung nicht vor, und überdies paßt das εἰς dazu nicht. Vergleicht man die Parallelen Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2., in denen ſich dieſelbe Idee findet, ſo kann man nicht bezweifeln, daß διαταγὴ hier in der Bedeutung „Verordnung" zu nehmen iſt, wo dann εἰς die hier ſehr paſſende Bedeutung „in Folge, gemäß." erhält, Die Engel erſcheinen alſo auch hier als die vermittelnden Kräfte zwiſchen Gott und den Menſchen.

54 — 56. Dieſe ſcharfe Rüge brachte aber die Zuhörer nicht zur Buße, ſondern erregte nur ihre Wuth erſt recht. Mit dieſer raſenden Wuth bildet die ruhige, im Anſchauen des Herrn verſenkte Klarheit des Märtyrers einen gewaltigen Contraſt. (Ueber διαπρίω vergl. zu 5, 33.) Was aber das Schauen des Stephanus betrifft, ſo iſt dabei an kein äußeres, ſondern an ein inneres Schauen in der Ekſtaſis zu denken. Sein Angeſicht drückte himmliſche Verklärung aus, was er aber ſchaute, erfuhren die Umſtehenden nur durch ſeine Worte. (Die δόξα Θεοῦ iſt nach dem hebr. כְּבוֹד יְהוָה zu faſſen und von dem himmliſchen Lichtglanz zu verſtehen, der jede göttliche Erſcheinung umgibt. — Ueber das Oeffnen des Himmels vergl. im Comm. zu Mt. 3, 17. Th. I. S. 165. — Das eigentliche Object ſeines verklärten Blicks war aber die Perſon des Herrn; Stephanus nennt Jeſum hier υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, welchen Namen ſelbſt nur Chriſtus von ſich braucht, um hervorzuheben, daß er ihn in ſeiner menſchlichen Geſtalt, in der bekannten, geliebten Geſtalt, ſehe, in der er auf Erden wandelte. Eigenthümlich iſt hier das zweimal wiederholte ἑστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ [vergl. zu Mt. 26, 62.], während gewöhnlich von dem Sitzen zur Rechten die Rede iſt. Schon Gregor der Große aber hat in einer, von Kuinoel hier beigebrachten, Stelle ohne Zweifel die richtige Erklärung des Ausdrucks gegeben. Er ſagt nemlich: „sedere indicantis (et imperantis) est, stare vero pugnantis vel adiuvantis. Stephanus stantem vidit, quem adiutorem habuit." [Hom. XIX. in festum adscensionis.] Vergl. Knapp. scr. var. urg. p. 47. not.)

57 — 60. In dieſen Worten des Märtyrers ſahen aber die Juden wieder eine Läſterung und beſchleunigten deshalb nur ſeinen Tod. Da die Römer den Juden das Recht über Leben und Tod genommen hatten (vergl. zu Joh. 18, 31.), ſo iſt die Hinrichtung des Stephanus als eine tumultuariſche anzuſehen; indeß iſt dieſe Annahme doch nicht ohne Schwierigkeit, weil der ganze Vorgang (nach 6, 12.) vor dem Synedrium ſtatt hatte. Vielleicht fällte das Synedrium, um jede Colliſion mit den römiſchen Behörden zu vermeiden, keinen förmlichen Urtheilsſpruch, connivirte aber die Hinrichtung, welche einige Fanatiker vollzogen. Die Zeugen (6, 13.) mußten nach jüdiſcher Sitte zuerſt die Steine auf den Verurtheilten werfen, gleichſam um ihre Ueberzeugung von ſeiner Schuld zu bethätigen. (Das erſte ἐλιθοβόλουν iſt als Anticipirung des folgenden ſpecieller erzählten Hergangs zu betrachten.) Bemerkenswerth iſt noch in unſerer Stelle der Umſtand, daß wir hier ein ausdrückliches Gebet an die Perſon Jeſu finden. Daſſelbe, was der Erlöſer zu ſeinem himmliſchen Vater ſprach: in deine Hände befehle ich meinen Geiſt! ſagt Stephanus zu Chriſtus: δέξαι τὸ πνεῦμά μου. Es liegt hierin ein ſtärkerer Beweis für die Lehre von der göttlichen Würde Chriſti, als in vielen andern Stellen, welche als gewöhnliche Beweisſtellen dafür gebraucht werden, wenn man erwägt, mit welchem Ernſt das A. T. jede Uebertragung göttlicher Prärogative an ein Weſen, das nicht Gott iſt, rügt. Die Gegner der Gottheit Chriſti müſſen daher conſequenter Weiſe jedes Gebet zu der Perſon des Herrn für Abgötterei erklären. Stephanus dagegen verfährt ganz nach dem Befehl Joh. 5, 23., und eben ſo hat es die Kirche von je an gehalten. Um daher dieſe läſtige Stelle zu beſeitigen, wollte man κύριε Ἰησοῦ faſſen: Gott, der du Jeſu Vater und Herr biſt! eine Erklärung, die characteriſtiſch genug iſt, und gekannt zu ſeyn verdient. — Hier nun erſcheint Paulus zuerſt als wüthender Verfolger der Gemeine Gottes, den Mord des Stephanus hielt er für eine Gott gefällige That. Ueber ſein Alter gibt der Ausdruck νεανίας nur eine ungefähre Beſtimmung, indem derſelbe von Perſonen zwiſchen dem 24ſten und 40ſten Jahre gebraucht wird. (In der Bitte des Stephanus, ſeinen Feinden zu vergeben [V. 60.], iſt das μὴ στήσῃς zu bemerken. Es iſt, wie Mt. 26, 15., nach hebräiſchem Sprach-

gebrauch für שקל wägen, zuwägen, in der Bedeutung retribuere gebraucht. Vollſtändig lautet die Formel *ἱστάναι ἐν ζυγῷ*, auf die Wage ſtellen. Vergl. Schleusner im Lex. über die LXX. Vol. III. p. 122. Herodot. II. 65. braucht *ἱστάναι σταθμῷ* eben ſo.)

§. 8. Ausbreitung des Evangeliums außerhalb Jeruſalem.

(Ap. Geſch. 8, 1 — 40.)

1 — 4. So war denn das Blut des erſten Märtyrers der Kirche gefloſſen, aber ſchon hier bewährte ſich die Wahrheit des Ausſpruchs Tertullian's: sanguis martyrum semen christianorum. Die Zerſtreuung der Gläubigen von Jeruſalem aus hatte nemlich die Folge, daß das Evangelium ſich durch die benachbarten Gegenden verbreitete. Zunächſt werden nur Judäa und Samaria genannt, weil Galiläa wahrſcheinlich ſchon von Anfang an Gemeinen hatte, indem dort viele Freunde Chriſti lebten (vergl. auch 9, 31.); ohne Zweifel aber breitete ſich das Chriſtenthum auch damals ſchon durch Phönicien, Cypern, Antiochien aus. (Vergl. 11, 19. 20.) Nur die Apoſtel (8, 1.) hielten es für ihre Pflicht, anfänglich noch im Mittelpunkte der Gemeine zu bleiben. Was aber die Stellung der erſten Verſe anlangt, ſo ſollte eigentlich V. 2. 3. voran ſtehen, da dieſe ſich unmittelbar an den Tod des Stephanus anſchließen. Auch ſchon die Schlußworte des vorigen Paragraphen: *Σαῦλος δὲ ἦν συνευδοκῶν τῇ ἀναιρέσει αὐτοῦ*, woran ſich das *ἐγένετο δὲ κ. τ. λ.* reiht, ſcheinen nicht recht in den Zuſammenhang zu paſſen. Die Annahme einer epitomirenden Behandlungsweiſe der vorliegenden Quellen erklärt wohl dieſe Beſchaffenheit des Textes am beſten. (Vergl. über *συγκομίζειν* V. 2. die Parallelen 5, 6. 9. 10. — *Κοπετός*, von *κόπτεσθαι* ſich ſchlagen, zum Zeichen des Schmerzes, bedeutet Todtenklage, vergl. 1 Moſ. 50, 10. — Die *ἄνδρες εὐλαβεῖς*, welche den Leichnam des Märtyrers beſtatteten, ſind wohl keine Gläubigen, ſondern fromme Juden, die Stephanus für unſchuldig hielten; Gläubige würden Brüder genannt ſeyn. — *Λυμαίνομαι* findet ſich im N. T. nur hier, es ſteht gleich *πορθέω*, das

Paulus ſelbſt [Gal. 1, 13.] von ſeinen Verfolgungen der Kirche braucht.)

5 — 8. Umfaſſende Berichte von der Miſſionsthätigkeit der flüchtig gewordenen Chriſten gibt uns nun Lc. nicht, er theilt nur von der Wirkſamkeit eines andern von jenen ſieben Diakonen, des Philippus, etwas Näheres mit; einmal berichtet er nemlich von ſeiner Predigt in Samarien, ſodann von der Bekehrung des Kämmerers der Königin Kandake. Was die Perſon dieſes Philippus betrifft, ſo war es nicht etwa der Apoſtel dieſes Namens, denn die Apoſtel verließen ja Jeruſalem noch nicht, auch wird er 8, 14. ausdrücklich von ihnen unterſchieden. Wahrſcheinlich war er der Diakonus Philippus (6, 5.), der auch 21, 8. als εὐαγγελιστὴς, ὢν ἐκ τῶν ἑπτά, vorkommt. Die Stadt Samariens, in der Philippus zuerſt lehrte, wird nicht genannt; vielleicht war es Sichem, wo (nach Joh. 4.) Chriſtus ſchon ſo viel Eingang gefunden hatte *). Ueberhaupt ſcheint Samarien mit ſeinen Bewohnern ſehr empfänglich für göttliche Dinge, aber freilich auch der Verführung durch Irrlehrer ſehr zugänglich geweſen zu ſeyn. Die Abgelegenheit des Landes mogte die Einwohner vor jener Verbildung geſchützt haben, der die Bewohner von Judäa zum großen Theil anheim gefallen waren, und ſo der einfache Glaube an einen Wiederherſteller aller Dinge, den Meſſias, welchen ſie השׁהב oder התהב nannten, (vergl. Geſenius Progr. de theol. samarit. a. 1822.) ſich rege unter ihnen erhalten haben. Den Eingang in die Gemüther bahnte auch Philippus ſich durch äußerlich auffallende Thaten, welche theils die Blicke der Menſchen auf ihn lenkten, theils ihn als Boten Gottes an ſie legitimirten.

9 — 11. In Samarien nun kam Philippus mit einem Menſchen zuſammen, Namens Simon, der zu jener zahlreichen Claſſe

*) Kuinoel verſteht V. 5. εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας, von der Hauptſtadt des Landes ſelbſt, die denſelben Namen führte; allein dann müßte der Artikel zu πόλιν geſetzt ſeyn. V. 14., worauf ſich der genannte Gelehrte beruft, indem er meint, das ganze Land hätte doch das Evangelium nicht angenommen, iſt nur von ſehr weiter Verbreitung deſſelben zu verſtehen. Daß Σαμαρεία hier das Land und nicht die Stadt iſt, zeigt klar V. 9., wo, wenn das Gegentheil der Fall wäre, αὐτῆς ſtehen würde, da πόλις vorherging.

von religiöſen Betrügern (γοηταὶ gehörte, die zur Zeit der Apoſtel die Länder durchzogen. Es iſt dieſer Simon kein anderer, als der in der Kirchengeſchichte durch den Beinamen des Magiers bezeichnete. Er war nach dem Bericht des Juſtinus M. aus Gitton in Samaria gebürtig (Just. apol. p. 69. ed. Sylb.), zu welchem Bericht der Umſtand wohl paßt, daß er hier unter den Samaritern ſeine Wirkſamkeit ausübt. Die von Joſephus (Arch. XX. 7. 2.) gegebenen Berichte über einen ähnlichen Menſchen gleichen Namens, der die Druſilla ihrem Gemahl auf Anſtiften des Felix (24, 24.) abwendig machen mußte, paſſen auf Simon Magus nicht *). Denn jener war, wie Joſephus erzählt, ein Cyprier von Geburt, dieſer, nach Juſtinus, ein Samaritaner; an der Richtigkeit der Erzählung des Juſtinus zu zweifeln, ſcheint aber völlig unſtatthaft, da dieſer das Vaterland des Simon genau kennen konnte, da er ſelbſt ein Samaritaner (aus Sichem) war und durchaus kein Intereſſe haben konnte, die Wahrheit zu entſtellen. Ueberdies lebte Felix zu ſpät, als daß man damals noch Simon Magus in jenen Gegenden thätig denken könnte, wo dieſer Procurator lebte; er ſcheint frühzeitig den Orient verlaſſen zu haben und nach Rom, dem Sammelplatz aller Betrüger dieſer Art, gezogen zu ſeyn. Die alten Kirchenväter betrachteten nun den Simon Magus als den Vater der Gnoſtiker, ja aller Häretiker. Dieſe Anſicht iſt zwar in ſofern irrig, als man die ſpätern Irrlehrer in Beziehung auf ihre Lehrſätze nicht direct von Simon ableiten kann; allein das Wahre in dieſer Behauptung iſt, daß wir in Simon zuerſt das häretiſche Element in die Kirche eindringen ſehen, und eben darin hat die folgende Begebenheit ihr eigenthümliches Intereſſe. Das Weſen des Häretiſchen iſt nemlich nach dem eigenthümlich chriſtlichen Sinn, wie ihn die Paſtoralſchreiben und die katholiſchen Briefe feſtſtellen,

*) Doch äußert ſich Neander der Annahme der Identität beider geneigt. (Vergl. apoſt. Zeitalt. Th. 1. S. 80.) Erwägt man indeß, wie viele ſolcher Goeten damals die Länder des römiſchen Reichs durchzogen und wie gewöhnlich der Name Simon unter den Juden war; ſo ſcheint die Differenz beider, zumal da die nähern Umſtände, welche von gleich unverdächtigen Zeugen beigebracht werden, ſo abweichend lauten, unbedenklich angenommen werden zu müſſen.

nicht bloß das Irren in Glaubensſachen, welches bei manchem aufrichtigen, rechtgläubigen Gemüth in der älteſten chriſtlichen Kirche nur aus Mangel an Durchbildung im Begriff ſtatt finden mogte, ſondern das Vermengen chriſtlicher Ideen und Lehrer mit einem völlig fremden Lebenselement. Dies finden wir zuerſt bei Simon Magus; er wurde zwar übermogt von der Gewalt des chriſtlichen Lebensprincips, aber er ging nicht aufrichtig in daſſelbe ein. So grob äußerlich wie Ananias war er nicht gerichtet, die Ideen des Evangeliums regten ihn mächtig an, und die Kräfte, welche es offenbarte, ſetzten ihn in Staunen; aber wie Ananias ſein Geld nicht laſſen konnte, ſo vermogte Simon es nicht über ſich, ſein geiſtiges Beſitzthum, ſeine Herrſchaft über die Seelen der Menſchen hinzugeben, ſondern er vermengte mit ſeinem Vorſtellungskreiſe die chriſtlichen Ideen und zog ſo gleichſam das Chriſtliche in den Kreis des Lebens hinab, in dem er ſtehen geblieben war. Dieſe Verfahrungsweiſe mußte den ganzen Zweck des Chriſtenthums vernichten, das mit ſeiner Kraft eine neue Lebensgemeinſchaft ſtiften und in ſie Alles hineinziehen wollte; daher mußte man gegen dieſelbe um ſo ſchärfer auftreten, je verderblicher der täuſchende Schein war, den die aufgenommenen chriſtlichen Ideen dieſen häretiſchen Syſtemen gaben. Anfangs hatte Simon Magus vermuthlich noch kein förmliches Syſtem; er gehörte wohl nur zu jener zahlreichen Claſſe von Menſchen, die unter den gleichbedeutenden Namen Chaldaei, mathematici, γοηται, μαγοι, mit trügeriſchen Künſten die Gemüther berückten, auch über Engel und Geiſterwelt einzelne Philoſopheme mittheilen mogten, mindeſtens Kunde davon vorgaben. Den Anſtoß zu ſyſtematiſcher Ausbildung gab erſt das Chriſtenthum mit der Fülle ſeiner Ideen. Ob Simon Magus durch feindliche Kräfte mag wirkliche Wunder gethan, oder die Menſchen nur betrogen haben, das iſt nicht näher zu beſtimmen, da der Text unſerer Erzählung ſich nicht darüber ausläßt. Jedenfalls aber war er frech genug, ſich als ein höheres, himmliſches Weſen darzuſtellen. Der Conflict, in den das Evangelium mit dieſem Menſchen kam, gibt ein ungemein anſchauliches Bild von dem Treiben jener bewegten Zeit, in die die Ausbreitung des Evangeliums fällt. Die überall wach gewordene Sehnſucht nach etwas Höherem ließ die Menſchen ſich an alle ſolche Perſonen anſchließen, die behaupteten,

Blicke in die Geiſterwelt gethan zu haben; Wunder und Zeichen wollte jeder dieſer Menſchen thun können, und durch dieſelben berückten ſie die Gemüther noch mehr; durch dieſe Maſſe von Aberglauben, durch das Labyrinth dieſes wilden Treibens konnte das Chriſtenthum nur durchdringen vermittelſt einer Fülle geiſtiger Kraft, die alle jene Truggebilde zu verſtören vermogte, welche ſich ihm nachzubilden bemüht waren. Die Wunderthaten der Boten Gottes und die Herz und Sinn verwandelnde Kraft des Evangeliums erregten nicht nur das Staunen der Menge, ſondern jener Goeten ſelbſt, die hier wahre Gotteskraft ſpürten, während ſie dieſelbe nur erheuchelten. So ſehen wir es hier eben auch an Simon; er beugte ſich vor der Gewalt des Kreuzes und ließ ſich taufen, aber ſeine Unlauterkeit verhinderte, daß er den h. Geiſt empfangen konnte; daher vermiſchte er mit ſeinem unheiligen Geiſt die himmliſchen Ideen, welche er kennen gelernt hatte, und wurde ſo ein gefährlicherer Widerſacher der Kirche, als es Juden und Heiden waren und ſeyn konnten. — Wie von *μάγος* (vergl. darüber zu Mt. 2, 1.) *μαγεύω* und *μαγεία* gebildet ward, ſo von *γοής* die Formen *γοητεύω* und *γοητεία*. Beide Ausdrücke finden ſich übrigens im N. T. nur hier. Als eigne Erklärung des Simon über ſich wird anfänglich nur angeführt; *λέγων εἶναι ἑαυτὸν μέγαν*, dieſes Wort aber erhält eine nähere Beſtimmung durch den Ausdruck, der als die Meinung des Volks von ihm hingeſtellt wird: *λέγοντες οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη*, in welchem wir doch nur den Wiederhall deſſen ſehen können, was der Goet von ſich ſelbſt prahleriſcher Weiſe ausgeſagt hatte. Zuvörderſt nun bildet dieſe eitle Prahlerei einen grellen Contraſt mit der Demuth der Apoſtel, welche, obgleich wahrhaft erfüllt mit Kräften der himmliſchen Welt, doch jede Ueberſchätzung ihrer Perſonen aufs ſchärfſte rügten; ſie wollten nichts als ſchwache Werkzeuge ſeyn, ihre erhabenen Wirkungen ſollten nicht ſie, ſondern nur den ewigen Gott und ſeinen Sohn Jeſum Chriſtum verherrlichen. Sodann aber finden wir in dem Ausdruck *δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡ μεγάλη* ſchon ganz die Redeweiſe der ſpätern Gnoſtiker. Heinrichs vermuthet, die Samaritaner hätten nur aus Mißverſtändniß dem Simon dieſen Namen beigelegt; derſelbe habe nemlich, meint er, wohl nur geſagt: „Gottes große Kraft wirkt dies und jenes durch

mich," und dies habe man ſo aufgefaßt, als nenne er ſich ſelbſt ſo. Allein dies iſt keineswegs dem Geiſt jener Goeten gemäß. Dieſe nahmen wie die Gnoſtiker eine Fülle göttlicher δυνάμεις an, welche von dem ewigen Lichturweſen emanirt ſeyen, und ein ſolcher höherer Aeon ſollte nun eben in Simon unter den Menſchen aufgetreten ſeyn. Hieronymus (comm. in Matth. c. 24.) berichtet, daß Simon von ſich geſagt habe: ego sum sermo Dei, ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei. Wenn dieſer Ausſpruch freilich wohl erſt der ſpätern chriſtianiſirenden Richtung des Simon angehört, ſo zeigt er doch, weſſen dieſer Mann fähig war; und wagte er es ſpäter, ſich ſelbſt alle Prärogative Chriſti anzumaßen, auf deſſen Bekenntniß er ſich hatte taufen laſſen, ſo iſt wohl in keiner Weiſe unwahrſcheinlich, daß er ſich früher ſchon überredete, Kräfte der Engelwelt auf die Erde herniedergebracht zu haben. Die Größe ſeiner Anmaßung imponirte aber, wie es oft geſchieht, den Menſchen dermaßen, daß ſie ſich ganz ſeinem Einfluß hingaben, von dem nur die höhere, alle Präſtigien des Gauklers überwältigende Kraft des Evangeliums ſie löſen konnte.

12. 13. Ohne äußerliche Wunderzeichen wäre es den Boten des Chriſtenthums ganz unmöglich geweſen, die aufs Sinnliche gerichteten Menſchen auf ihre Lehre von einem gekreuzigten Gottesſohn und ihre Predigt von Buße und Glauben aufmerkſam zu machen; dieſe mächtigen Zeichen aber führten ihnen alle empfänglichen Herzen zu, ſie wurden Weckmittel des Glaubens. Selbſt Simon ſtaunte, als er die Zeichen des Philippus ſah, denen der trügeriſche Schein ſeiner Gaukeleien fehlte, die dagegen das Gepräge lauterer Gotteswunder trugen; e r l i e ß ſ i c h t a u f e n. Man konnte ſchon hierin eine Betrügerei des Magus ſehen wollen und meinen, Philippus hätte ihn lieber nicht taufen ſollen, um ſeine Schuld nicht zu ſteigern. Allein weit wahrſcheinlicher iſt, daß die Bitte um die Taufe wirklich ein beſſerer Moment im Leben des Simon war; er ward einen Augenblick überwältigt von der himmliſchen Kraft der Wahrheit und gab ſich für eine Zeitlang und bis auf einen gewiſſen Grad ihr hin. Aber auch nur bis auf einen gewiſſen Grad! In die verborgene Tiefe des Herzens ließ er das Licht nicht eindringen, zur völligen Demüthigung kam es nicht. Daher war natürlich, daß er bald das Chriſtenthum ſelbſt

als ein kräftigeres Mittel zu denſelben Zwecken zu brauchen verſuchte, für die er bis dahin ſeine Goetenkünſte verwendet hatte.

14—17. Die Gelegenheit hierzu bot ihm die Reiſe einiger Apoſtel nach Samarien. Dieſe wurde durch den Umſtand veranlaßt, daß die gläubig gewordenen Samaritaner zwar von Philippus getauft waren, aber nicht durch ihn den h. Geiſt empfangen hatten: zur Mittheilung deſſelben eilten nun die Apoſtel zu den neuen Gemeinen. Dieſer Bericht hat etwas ſehr Auffallendes, man fragt nemlich hier, weshalb theilte Philippus ſelbſt den h. Geiſt nicht mit, deſſen er doch auch theilhaftig war? Daß er den h. Geiſt hatte, beweiſen nemlich theils die Wunder, welche er in Kraft des Geiſtes verrichtete, theils Stellen, wie 8, 29. 39. Kuinoel ſucht das Auffallende hierin durch die Bemerkung zu beſeitigen, daß die Apoſtel eigentlich den weitern Unterricht, der bloß auf das Bekenntniß Jeſu, als des Meſſias Getauften beabſichtigt hätten, und an dieſen Unterricht hätte ſich dann erſt die Mittheilung des h. Geiſtes angeſchloſſen. Er beruft ſich hierbei auf Hebr. 6, 2., in welcher Stelle auf die Taufe der Unterricht und dann die Handauflegung folgen ſoll. Aber der genannte Gelehrte hat in der ſo eben erſchienenen Erklärung des Briefs an die Hebräer ſelbſt dieſen Irrthum verbeſſert. In demſelben iſt nemlich (6, 2.) βαπτισμῶν διδαχῆς nicht getrennt zu überſetzen, wie wenn zuerſt von Taufen, dann vom Unterricht die Rede wäre, ſondern beide Worte gehören zuſammen, ſo daß βαπτισμῶν der Genitiv des Objects iſt. Wir müſſen demnach auf das ſchon zu Joh. 4, 2. Bemerkte zurückgehen. Wie der Erlöſer ſelbſt nicht taufte, ſondern nur taufen ließ durch ſeine Jünger, ſo tauften auch ſpäter, nach der Ausgießung des heil. Geiſtes, die Apoſtel nicht, ſondern ließen die Taufe durch ihre Gehülfen vollziehen. (Vergl. Ap. Geſch. 10, 48. 1 Kor. 1, 14 ff.) Der Grund dieſer Anordnung war wohl einmal, daß in der früheſten Zeit der Kirche, als Tauſende zugleich ſich an ſie anſchloſſen, der Taufact ſo Vieler die Zeit der Apoſtel zu ſehr beſchränkt haben würde ſodann aber war auch der heil. Geiſt in den Zwölfen gleichſam concentrirter wirkſam, als in den andern Gläubigen, und die Handauflegung, als das Medium der Geiſtesmittheilung, blieb daher ihnen allein vorbehalten. Wenn ſo die Handlung der Taufe von der Geiſtesmittheilung geſchieden auftrat, dann gewann ſie

eine ähnliche Stellung, als ſpäter die Kindertaufe erhielt, woraus zu entnehmen iſt, daß in der letztern nichts dem chriſtlichen Geiſte Widerſtrebendes liegen könne. Wie verſchieden übrigens ſich in der apoſtoliſchen Zeit das Verhältniß der Taufe zur Geiſtesmittheilung geſtaltete, iſt aus 10, 44. ff. zu erſehen, nach welcher Stelle der h. Geiſt dem Cornelius und den Seinen eher zu Theil ward; als ſie noch getauft waren. Man kann demnach auch nicht ſagen, daß die Mittheilung des h. Geiſtes nur durch die Apoſtel eine innere Nothwendigkeit gehabt habe; es war mehr eine Sitte jener Zeit. Nach ihrem Tode, da freilich die Intenſivität des h. Geiſtes ſich ſchon ſehr verloren hatte, theilten auch andere die Gabe des Geiſtes durch die Handauflegung mit; und ſelbſt ſpäter, als ſich die außerordentlichen Erſcheinungen, welche anfänglich die Mittheilung des Geiſtes begleiteten, ganz verloren hatten, war die Handauflegung durch Ertheilung innerlich wirkender Kräfte des Geiſtes fruchtbar. (V. 16. vergl. über die Formel βαπτίζειν εἰς ὄνομα Ἰησοῦ die Bemerkungen zu Mt. 28, 18.)

18 — 23. Als Simon die außerordentlichen Wirkungen der Handauflegung der Apoſtel ſah (nemlich an der Aeußerung der Charismata, namentlich des γλώσσαις λαλεῖν), verſuchte er durch Geld ſich dieſes Vermögen der Geiſtesmittheilung zu verſchaffen; ein Streben, das ſpäter bekanntlich in der Kirche dadurch gebrandmarkt ward, daß man jeden Verkauf geiſtlicher Würden Simonie nannte. Characteriſtiſch für den Simon iſt nun, daß er nicht bloß für ſich den Geiſt erlangen, ſondern das Vermögen kaufen will, ihn Andern mitzutheilen. Hieraus ſieht man deutlich, daß geiſtige Herrſchſucht, die geheime Quelle des Strebens aller Sectenſtifter, ihn beſeelte; in ſolcher Fähigkeit glaubte er ein Mittel zu bekommen, den Menſchen noch mehr zu imponiren*) So hart ihn indeß auch Petrus wegen dieſes An-

*) Auch das Streben nach den ſchönſtern Gütern, nach dem h. Geiſt ſelbſt, nach Tugend und Vollkommenheit iſt dem Herrn nur angenehm, wenn es aus einem demüthigen Herzen kommt, das nicht mit ſeinen Gaben prunken und herrſchen, ſondern dienen will. Ja, ein eigenwilliges Ringen nach Kräften von oben in unlauterer Abſicht iſt dem Herrn ein Gräuel und bringt, wie die Geſchichte aller Schwärmer zeigt, ihnen ſelbſt und der Kirche das größte Verderben.

trags ſtraft, ſo verwirft er ihn doch keineswegs gänzlich, vielmehr fordert er ihn auf, Buße zu thun und ſich Vergebung ſeiner Sünden zu erbitten. Hier ſcheint nun die Milde eben ſo auffallend, wie bei der Geſchichte mit Ananias die Härte. Es ward aber ſchon zu 5, 1. darauf aufmerkſam gemacht, daß Simon die Kraft des h. Geiſtes noch gar nicht an ſich erfahren hatte; ſo unlauter er daher auch war, ſo konnte man doch von ihm ſagen, er wußte nicht, was er that. Der Umſtand, daß er die Religion zu einem Gewerbe gemacht hatte, war Veranlaſſung geworden, daß er dieſelbe in ihrer herzverwandelnden Kraft gar nicht aufnahm, ſondern nur abſchätzte nach dem Grade des Aufſehens, das ſie zu machen im Stande war. Petrus mogte ihm als ein größerer Zauberer erſcheinen, als wofür er ſich ſelbſt hielt, und die Kunſt, ſich in Beſitz der gewaltigen Kräfte, die das Weltall bewegen, zu ſetzen, hoffte er gegen gute Belohnung von ihm erhalten zu können. Seine Empfänglichkeit für geiſtige Eindrücke (wie wir ſie im A. T. auch bei Bileam finden, dem Vater aller falſchen Propheten) ließ indeß immer noch hoffen, daß die Wahrheit in ihm den Sieg erhalten werde, deshalb predigt ihm Petrus Buße; beim Ananias war dagegen eine durch und durch gemeine Geſinnung, und dieſe hinderte ſelbſt jeden Verſuch, noch wohlthätig auf ihn einzuwirken. (V. 20. iſt das εἶναι εἰς ἀπώλειαν weder von kirchlicher Excommunication, von der der Ausdruck nie vorkommt, noch von ewiger Verdammniß zu verſtehen, weil dazu die folgende Bußermahnung nicht paſſen würde. Vielmehr iſt der Ausdruck nur relativ zu faßen, als Ausgang des Weges, auf dem Simon wandelte, wenn keine Aenderung eintreten ſollte. — V. 21. iſt κλῆρος nach der Analogie des hebr. נחלה gebraucht. Vergl. Kol. 1, 12. — Λόγος iſt nicht wie דבר hier in der Bedeutung „Sache" zu nehmen, ſo daß der h. Geiſt, die verheißene Gabe Gottes, dadurch bezeichnet wird, ſondern es bezeichnet das Evangelium überhaupt, an deſſen Segnungen dem Simon aller Antheil abgeſprochen wird. — In dem καρδία εὐθεῖα = לב הישר wird die innere Lauterkeit des Herzens angedeutet. Das Evangelium legt nicht auf die Fülle von Anlagen Werth, die dem Menſchen zu Theil geworden, ſondern allein auf die Stellung des Gemüths zu Gottes Willen; den Aufrichtigen läßt Gott es allein gelingen. — V. 22. ἐπίνοια = διανόημα,

διαλογισμός. Ueber die Verbindung des Ausdrucks mit καρδία vergl. im Comm. zu Lc. 1, 51. Th. I. S. 106. In dem Begriff von ἐπίνοια liegt nicht nothwendig die Idee von einem böſen Gedanken, derſelbe kommt hier nur wegen des Zuſammenhangs dem Worte zu. — V. 23. ſteht nicht εἰς für ἐν, vielmehr iſt die vorhergehende Idee der Bewegung zu ergänzen: „ich ſehe, daß du in Sünde hineingerathen und nun darin befindlich biſt.“ Χολὴ πικρίας = χολὴ πικρά bezeichnet nach hebräiſchem Sprachgebrauch das Unheil, Verderben Bringende, indem die Begriffe Bitterkeit und Gift zuſammenfließen. Vergl. Geſenius im Lex. u. d. W. מְרֵרָה. Der Ausdruck σύνδεσμος, Band, Feſſel, kommt Epheſ. 4, 3. Kol. 2, 19. 3, 14. in gutem Sinn vor, von der Liebe und dem Frieden. Hier iſt die Sünde als Feſſel gedacht, von deren Gewalt der Menſch erlöſt werden ſoll. Die erſte Hälfte des Verſes: ὄντα εἰς χολήν, ließe ſich ſo faſſen: „du biſt die Bitterkeit ſelbſt geworden“ [εἰς nach Analogie des hebr. לְ], allein die zweite Hälfte läßt die oben angedeutete Faſſung des εἰς vorziehen, weil es ein unpaſſendes Bild iſt, den Sünder ſelbſt als σύνδεσμος anzuſehen.)

24. 25. Ohne Eindruck blieb die Strafrede nicht. Simon flehte die Apoſtel um ihre Fürbitte an, im Gefühl, daß ſein Weſen Gott nicht gefallen könne. Wahre Demuth ſcheint aber dieſen Ausſpruch nicht hervorgerufen zu haben, ſeine weitere Lebensentwicklung zeigt, daß er auf ſeinen böſen Wegen blieb. (Die Conſtruction von εὐαγγελίζεσθαι wechſelt zwiſchen dem Dativ und dem Accuſativ.)

26 — 28. An dieſe Erzählung vom Fortgange des Evangeliums unter den Samaritanern reiht ſich eine andere, welche hindeuten ſoll auf die Verbreitung des Worts vom Kreuz unter die fernſten Völkerſtämme. Zugleich bildet die Einfalt des Kämmerers aus Meroe einen merkwürdigen Contraſt mit der Liſt des Magiers, von dem eben die Rede war. Derſelbe Philippus erhielt nemlich einen Wink, ſich auf die Straße nach Gaza zu begeben. (Γάζα, eine uralte Stadt, wird ſchon 1 Moſ. 10, 19. erwähnt, ſie heißt auf hebräiſch עַזָּה. Sie gehörte zu den fünf Hauptſtädten der Philiſter. Alexander der Große zerſtörte ſie, doch ward ſie wieder aufgebaut. Der Zuſatz ἔρημος geht nicht auf die Stadt, ſondern nur auf die Straße, die zu ihr führt.)

Dieſe Straße zog ein Hofbeamter der Königin Kandake, welcher wahrſcheinlich zu einem Feſt nach Jeruſalem gereiſt war, und las auf ſeinem Wagen den Propheten Jeſaias. Dieſer letztere Umſtand deutet entſchieden auf die jüdiſche Abkunft des Mannes hin, denn Proſelyten hatten ſelten Kunde der hebräiſchen Sprache; αἰθίοψ heißt er nur nach dem Orte ſeines Aufenthalts. Eigentliche Verſchnittene durften nicht in die Gemeine Gottes kommen [5 Moſ. 23, 1.], wahrſcheinlich war daher dieſer Aethiope nur ein vornehmer Hofbeamter, und zwar der Schatzmeiſter ſeiner Fürſtin. Der Ausdruck εὐνοῦχος wird nemlich, wie סָרִיס, für hoher Statsbeamter überhaupt gebraucht, eine Bedeutung, die eben auch δυνάστης hier hat, das gemeiniglich einen ſelbſtſtändigen Herrſcher bezeichnet. Der Name Aethiopien wird, wie Indien vom Süden Aſiens, von den Alten in unbeſtimmter Allgemeinheit von den Ländern Südafrika's gebraucht. Daß hier aber das Reich Meroe in Oberägypten zu verſtehen iſt, wiſſen wir aus den Berichten des Plinius*), der erzählt, daß hier Fürſtinnen regierten, die den Namen Kandake als Amtstitel führten.) Bemerkenswerth iſt nun aber hier, daß V. 26. ſteht ἄγγελος κυρίου, dagegen V. 29. πνεῦμα. Es beſtätigt das unſere zu Joh. 1, 52. ausgeſprochene Anſicht, daß unter den Engeln keineswegs immer individualiſirt erſcheinende Weſen zu denken ſind, ſondern oft geiſtige Kräfte. Es iſt daher auch V. 26. nicht an eine förmliche Engelerſcheinung zu denken, ſondern an eine innere geiſtige Mittheilung, die dem Philippus wurde. Dieſen Jünger finden wir aber hier in kindlich gläubiger Hingabe an die Führung von oben, er wandelt nicht ſeine Wege, ſondern die Züge des Geiſtes leiten alle ſeine Schritte. Ohne zu klügeln läßt er ſich vom Geiſt auf eine wüſte Landſtraße führen, und ſiehe, auch dort findet er Gelegenheit, das Wort zu verkündigen.

29—33. Philippus hörte den Aethiopen leſen (entweder las er laut, oder ließ ſich von einem Anagnoſten vorleſen) und eröffnete das Geſpräch mit der Frage nach dem Verſtändniß des

*) Plin. hist. nat. VI. 35. Er erzählt von der Nilinſel Meroe, worauf die Hauptſtadt lag, und fährt dann fort: aedificia oppidi pauca, regnare feminam Candacem, quod nomen multis iam annis ad reginas transiit; delubrum Hammonis et ibi religiosum, et toto tractu sacella.

Geleſenen. Mit rührender Kindlichkeit bekennt dieſer, daß ihm daſſelbe abgehe, und als von Gott geſendeten Boten nimmt er Philippus mit auf ſeinen Wagen, der dann ſah, daß es die berühmte Stelle Jeſ. 53. war, welche er geleſen hatte. (Κολλᾶσθαι, V. 29. entſpricht ganz dem hebr. דָּבַק. — V. 31. ἆρα γε Fragwort, verſchieden von ἄραγε, wodurch die Folgerung bezeichnet wird. Vergl. zu 11, 18. — V. 32. περιοχή findet ſich im N. T. nur hier; es bedeutet, wie ſonſt τμῆμα - χωρίον, Abſchnitt in einer Schrift.) Die Verſe Jeſ. 53, 7. 8. ſind genau nach den LXX. citirt, bis auf unweſentliche Abweichungen; was aber den hebräiſchen Text anlangt, ſo weicht derſelbe von der Ueberſetzung der LXX. in V. 8. nicht unbedeutend ab. Geſenius gibt den Urtext genau ſo wieder: „aus dem Drangſal und Strafgericht ward er hinweg genommen, und wer bedachte es ſeiner Zeitgenoſſen, daß er entnommen aus der Lebendigen Lande.“ Statt מִמִּשְׁפָּט ſcheinen die LXX. geleſen zu haben: מִשְׁפָּטוֹ, und דּוֹרוֹ haben ſie vom Leben des redenden Subjects ſelbſt, ſtatt von den Zeitgenoſſen verſtanden. Indeß auf den Zuſammenhang, den die Citation hier hat, iſt die Abweichung von keiner Bedeutung; wichtiger iſt die Frage, ob Philippus die Stelle richtig erklärt, indem er ſie auf die Perſon Chriſti deutet. Zur Beantwortung dieſer Frage gehört nothwendig, das 53ſte Capitel im Zuſammenhange mit dem Vorhergehenden (von Cap. 40. an) ſowohl, als dem Nachfolgenden aufzufaſſen. Derſelbe עֶבֶד יְהוָה nemlich, der hier leidend erſcheint, wird auch vorher und nachher, theils in ähnlichen, theils in andern Situationen geſchildert. Ueberſieht man hiernach den ganzen Gang der Rede, ſo begreift man, wie man Bedenken tragen konnte, die Stelle auf die Perſon des Meſſias zu beziehen, indem der Knecht oft geradezu Iſrael oder Jakob heißt und als Mehrzahl beſchrieben wird, weshalb man entweder an das Volk Iſrael, oder an die Edeln in demſelben, oder an den ganzen Prophetenſtand dachte. Andere Auffaſſungen, wie die, welche den Propheten Jeſaias ſelbſt, oder den König Hiskias als das redende Subject anſehen, ſind allerdings ganz und gar zurückzuweiſen, aber die zuerſt genannten ſtehen mit der meſſianiſchen durchaus nicht in directem Widerſpruch, vielmehr iſt der Meſſias der Repräſentant des Volks, und namentlich des beſſern, erleuchteten Theils deſſelben, und das

Volk wieder Vorbild des Meſſias. Auf dieſen bezieht ſich daher im letzten Grunde und in höchſter Potenz Alles, ohne daß dadurch untergeordnete Beziehungen ausgeſchloſſen wären. Von dieſem Standpunkt der Anſchauung aus iſt das ganze große Bild der zweiten Hälfte des Jeſaias entworfen, und demnach muß die umfaſſende Erklärung derſelben auch alle dieſe verſchiedenen Momente berückſichtigen. (Vergl. Umbreit's Abh. über den Knecht Gottes. In den Studien, Jahrg. 1828. H. 2. S. 295 ff.)

34—38. Nichts hindert uns, in dieſem Falle anzunehmen, daß Philippus in ausführlichere Erörterungen, als es bei Predigten an große Maſſen, die ſehr verſchiedene Bedürfniſſe hatten, möglich war, einging und die Fragen des Fremdlings beantwortete. Die Schriftſtellen bildeten nur für ihn den Anknüpfungspunkt für ſeine Belehrungen. (Γραφή von einzelnen Schriftſtellen gebraucht, findet ſich öfter; vergl. Mr. 15, 28.) Daraus erklärt ſich denn auch der Wunſch des Kämmerers, getauft zu ſeyn, indem Philippus ohne Zweifel von der Anordnung der Taufe durch den Herrn erzählt hatte. In ſpäterer Zeit indeß nahm man an der Eilfertigkeit, mit der die Taufe vollzogen zu ſeyn ſchien, Anſtoß, und fügte deshalb einen ausführlichen Zuſatz hinzu, in dem eine Art von Glaubensbekenntniß des Kämmerers enthalten iſt. Schon die verſchiedenen Recenſionen aber, in denen dieſer Zuſatz erſcheint, erregen Bedenken gegen ſeine Aechtheit, welches durch die übereinſtimmende Auslaſſung deſſelben in den beſten Codd. (A C G u. a.) zur Gewißheit wird. Schon oben ward bemerkt, daß die Taufe auf das bloße Bekenntniß der Meſſianität Jeſu erfolgte, von der der Kämmerer, deſſen Herz offenbar durch die Gnade vorbereitet war, leicht überzeugt werden konnte.

39. 40. Nach Vollendung dieſes Auftrags begab ſich Philippus von hinnen und gelangte über Asdod nach Cäſarea, wo er (21, 8.) wohnte. (Der Ausdruck πνεῦμα κυρίου ἥρπασε berechtigt nicht zur Annahme einer übernatürlichen Entfernungsweiſe; in dem ἁρπάζειν liegt nur die Eile, und in dem πνεῦμα die Anregung von oben angedeutet. — Ἄζωτος, hebr. אַשְׁדּוֹד, wie Gaza, eine der fünf Philiſterſtädte, nördlich von dieſer Stadt gelegen. — Καισάρεια iſt hier die bekannte, am Mittelmeer belegene Stadt, welche der Sitz der jüdiſchen Procuratoren war. Sie

war von Herodes dem Großen erbaut und dem Auguſtus zu Ehren benannt. Früher ſtand an einer Stelle ein Caſtell, welches von Straton den Namen führte [Joseph. Arch. XIV. 8. 11.], daher hieß auch oft die Stadt Caesarea Stratonis, zum Unterſchiede von Caesarea Philippi. [Mt. 16, 13. Mr. 8, 27.]) Die Abyſſinier leiten bekanntlich fälſchlich ihre Bekehrung von dem Einfluß dieſes Kämmerers ab, da doch dieſelbe erſt im vierten Jahrhunderte durch Frumentius und Aedeſius ſtatt hatte. Die Bekehrung des Kämmerers ſcheint für das Land, aus dem er ſtammte, ohne Folgen geblieben zu ſeyn, und hatte daher wohl nur perſönliche Zwecke für ihn ſelbſt.

II.

Zweiter Theil.

Von Pauli Bekehrung bis zu ſeiner zweiten Miſſionsreiſe.

(Ap. Geſch. 9, 1 – 18, 22.)

---

§. 1. Geſchichte der Bekehrung Pauli.

(Ap. Geſch. 9, 1 – 30.)

In ihrem zweiten Theil verliert die Apoſtelgeſchichte ſehr den allgemeinen Character, der ſich im erſten Theile zeigte; die Schrift geht ſchon beinahe ganz in eine Lebensbeſchreibung Pauli über. Zwar verſchwindet Petrus noch nicht völlig aus der Erzählung, aber die hauptſächlichſten Mittheilungen, die Lc. von ihm macht, beziehen ſich auf die große Streitfrage der apoſtoliſchen Zeit über die Berufung der Heiden, die dem Evangeliſten nach ſeiner ganzen Richtung und der Beſtimmung ſeiner Schrift vor Allem wichtig ſeyn mußte; man kann daher nicht ſagen, daß dieſe Abſchnitte (10, 1 — 11, 18. 15, 6 ff.] um des Petrus willen gemacht ſeyen, ſondern vielmehr zur Rechtfertigung des pauliniſchen Verfahrens durch die Autorität eines andern Apoſtels. Nur einige andere Abſchnitte, wie 9, 31 — 43. und 12, 1 ff., beziehen ſich rein auf den Apoſtel Petrus und verrathen demnach noch eine allgemeinere Tendenz in der Berückſichtigung anderer Apoſtel außer Paulus und ein allmäliges Uebergehen

der Apoſtelgeſchichte in das ganz Specielle. Allgemeine Betrachtungen über den Zuſtand der ganzen Kirche, wie ſie im erſten Theile vorkamen, fehlen von nun an ganz und gar. Dagegen tritt die mächtige Perſönlichkeit des Apoſtels Paulus, mit deſſen Eintritt in die Kirche das chriſtliche Leben gleichſam einen neuen Schwung erhielt, in dieſem zweiten Theile ſo ergreifend hervor, daß ſich alle Aufmerkſamkeit auf ihn concentrirt*). Der Grund dieſer Erſcheinung, daß Paulus ſo bedeutend daſteht in der apoſtoliſchen Kirche, iſt wohl nicht allein in der Größe ſeines Geiſtes, ſeinem Eifer und ſeiner Treue zu ſuchen, ſondern vornemlich auch in dem Umſtande, daß die Zwölfe zunächſt für das Volk Iſrael beſtimmt waren, und erſt als dieſes in beharrlichem Unglauben das Wort von der Verſöhnung von ſich wies, zum Theile ſich zu den Heiden wandten; Pauli eigentliche Beſtimmung ging dagegen dahin, ein Bote an die Heidenwelt zu werden. Wenn daher auch die Zwölfe ihre Beſtimmung nicht verfehlten, ſo kam ihre Kraft doch nicht zu ſo voller Entfaltung, wie wir es bei Paulus gewahren. Dieſes wichtige Werkzeug gewann ſich aber die Gnade des Herrn auf ſehr wunderbare Weiſe, indem ſie Paulus aus einem Verfolger plötzlich, ohne ſpürbare allmälige Uebergänge, in den hingebendſten Vertheidiger umwandelte. Dadurch wurde Paulus ſchon, ganz abgeſehen von der Gewalt ſeiner Rede, ein Prediger von der Kraft Chriſti bloß durch den Act ſeiner Bekehrung, was von denen, die von Anfang an dem Herrn nachfolgten, nicht in der Weiſe geſagt werden kann. Von dem merkwürdigen Vorgange ſelbſt beſitzen wir, die zahlreichen beiläufigen Erwähnungen in den Briefen Pauli abgerechnet, drei ausführliche Relationen; zunächſt hier die von Lucas, ſodann zwei andere von Paulus ſelbſt. (Ap. Geſch. 22, 1 — 16. 26, 9 — 18.) In der erſtern Stelle erklärt ſich Paulus in einer öffentlichen Rede zu Jeruſalem über die Gründe, die ihn bewogen hätten, an Chriſtum gläubig zu werden. Er erwähnt ſeiner Geburt in Tarſus in Cilicien, ſeiner Erziehung in Jeruſalem,

*) Eine zuſammenhängende Darſtellung des Lebens Pauli werde ich dem dritten Bande des Commentars, der die pauliniſchen Briefe befaſſen ſoll, vorſetzen, worauf ich rückſichtlich aller der Punkte, die hier unberührt bleiben, verweiſe.

ſeines Unterrichts im Geſetz durch Gamaliel und beruft ſich rückſichtlich ſeines Eifers für die moſaiſchen Inſtitute und wider die Chriſten auf das Zeugniß des Hohenprieſters und des ganzen Synedriums. Hierin ſchließt ſich dann die ausführliche Erzählung von der Erſcheinung des Herrn. In der andern Stelle redet Paulus vor dem Könige Agrippa und Feſtus, und theilt ihnen den Vorgang in gleicher Ausführlichkeit mit. Die Glaubwürdigkeit dieſer Berichte wird dadurch nicht wenig erhöht, daß ſie nicht buchſtäblich übereinſtimmen, ſondern in freier Relation den Gegenſtand behandeln. Neben genauer Uebereinſtimmung im Weſentlichen finden wir daher unweſentliche Abweichungen, wodurch Anzweifelungen der Glaubwürdigkeit der Relationen, begründet auf Fiction der beiden Reden Pauli, ſehr erſchwert ſind. Erwägt man überdies, daß die Sinnesänderung dem Apoſtel Paulus keine Ehre, ſondern Schande vor ſeinen Zeitgenoſſen brachte, kein irdiſches Glück, ſondern nur Leiden bereitete, ſo wird jeder Verſuch, den Vorgang als Betrug oder Täuſchung auffaſſen zu wollen, in nichts zerfallen müſſen. Da überdies an eine Ekſtaſe, in der Alles dem Apoſtel innerlich erſchien, deshalb nicht zu denken iſt*), weil der Vorgang auch ſeinen Begleitern bemerklich ward, ſo bleiben nur zwei Anſichten übrig, welche möglicherweiſe von dem Factum geltend gemacht werden können; entweder man nimmt eine wahrhafte Erſcheinung des verklärten Erlöſers an, oder man erklärt ſich die Veränderung im Apoſtel aus pſychologiſchen Urſachen, die mit einer Naturbegebenheit, in der Paulus eine Erſcheinung Chriſti zu ſehen meinte, zufällig zuſammentrafen. Die letztere Anſicht vertheidigen die meiſten neuern Theologen, Heinrichs, Roſenmüller, Kuinoel, Eichhorn (allgem. Bibl. der bibl. Lit. Bd. 6.), Böhme (Henke's Muſeum Bd. 3.) u. A. Die älteren Theologen vertheidigen die erſtere, unter denen beſonders das Werk eines

*) Die Stelle 2 Kor. 12, 1 ff., in der Paulus eine ihm zu Theil gewordene Ekſtaſe beſchreibt, iſt durchaus nicht hierher zu ziehen, wie ſchon Neander (apoſt. Zeitalter Th. 1. S. 110. Note.) treffend bemerkt. Denn jene Ekſtaſe bildet ein erhöhtes Moment in dem Leben der Erneuerung Pauli ſelbſt, die Erſcheinung bei Damaskus dagegen fällt mit dem Beginn des neuen Lebens zuſammen.

Engländers Namens Lyttleton (überſetzt von Hahn, Hannover 1751.) zu merken iſt, der durch die Bekehrungsgeſchichte Pauli ſelbſt bekehrt worden war. Die ältern Theologen verſahen es aber darin, daß ſie die Bedeutung der pſychologiſchen Vorgänge im Gemüth Pauli, auf welche die Neuern aufmerkſam machten, oft verkannten. Es iſt nicht zu leugnen, daß auf das Gemüth eines Paulus, der in redlicher Abſicht, nur irrend, die Chriſten verfolgte, die Glaubensfreudigkeit eines Stephanus großen Eindruck machen mußte; eben ſo konnte es nicht fehlen, daß bei ſeiner Schriftkenntniß ihm Stellen einfallen mußten, die ihm die Meſſianität Jeſu zu beſtätigen ſchienen. In ſeinem Innern mogte daher ein gewaltiger Kampf ſeyn und er wider die ſich ihm aufdringende Wahrheit zu ſtreiten haben, ein Zuſtand, der, wenn auch äußerlich nicht ſichtbar, doch innerlich die Pläne Gottes mit ihm vorbereitete. Wir können demnach die Annahme innerer Vorbereitungen im Apoſtel ſehr wohl mit der wunderbaren Erſcheinung Chriſti, die ihm zu Theil ward, verbinden. Aber auf der andern Seite müſſen auch die Neuern bei einiger Unpartheilichkeit geſtehen, daß ſie dem Text Gewalt anthun, wenn ſie behaupten, daß dieſe pſychologiſchen Vorgänge, bloß durch eine Naturbegebenheit unterſtützt, Pauli Bekehrung bewirkt hätten. Sagten ſie, es ließe ſich die Möglichkeit denken, daß Paulus hätte durch einen Blitz, der vor ihm niederfuhr, bekehrt werden können, ſo ließe ſich dafür wohl Manches ſagen; der heilige Norbert ward bekanntlich durch ein ſolches Ereigniß bekehrt; allein wir haben hier nicht mit Möglichkeiten, ſondern mit Ereigniſſen zu thun, über die wir die genaueſten Berichte haben. Die Vertheidiger der natürlichen Auffaſſung der in Frage ſtehenden Begebenheit müßten daher ſchon ſagen, Paulus habe ſich überredet, in dem Blitzſtrahl den Herrn zu ſehen, und von ihm ſey dieſe Auffaſſung des natürlichen Vorgangs auf Lc. und die ganze chriſtliche Kirche übergegangen. Dann könnte man mindeſtens die vorliegenden drei Berichte ohne Künſtelei erklären. Indeß wie unpſychologiſch dieſe Annahme wäre, bedarf keines Beweiſes. Wenn irgend Jemand, ſo zeigt der Apoſtel Paulus in ſeinem ganzen Weſen die höchſte Entfernung von allem Schwärmeriſchen; in dem Schwärmer haben Gefühl und Phantaſie die unbedingte Oberhand, das iſt aber in Paulus ſo wenig der Fall, daß in ihm

das Dialektiſche überwiegt, welches Vorherrſchaft des Verſtandes vorausſetzt. Und ein ſo organiſirter Mann ſollte ſich einbilden können, lange Geſpräche mit Jemand zu führen, wenn ein Blitzſtrahl neben ihm in die Erde fährt? und zwar nicht bloß im erſten Moment des Ereigniſſes, ſondern viele Jahre nachher noch? Das iſt nicht bloß unwahrſcheinlich, ſondern ganz unnatürlich. Dazu kommt noch, daß, wenn wir annehmen wollten, Paulus hätte ſich das eine Mal darin getäuſcht, den Herrn zu ſehen, wie dies öfter bei ihm vorausſetzen müßten; wir finden nemlich, daß er von ſich erzählt, Jeſum mehrere Male geſehen zu haben (vergl. Ap. Geſch. 18, 9. 23, 11. 2 Kor. 12, 9.), wodurch offenbar die Vorausſetzung dem Character Pauli noch widerſprechender wird. Wir können demnach, ohne ungerecht zu werden, ſagen, es iſt hier einzig und allein die dogmatiſche Richtung, welche ſo vielen neuern Theologen die natürliche Anſicht empfohlen hat; hätte man die bibliſche Lehre von der Verklärung der Leiblichkeit des Herrn ſich aneignen können, ſo würde man eine Erſcheinung des verklärten Erlöſers nicht für etwas ſo Undenkbares erachtet haben. Wo aber freilich Chriſto zwar eine geiſtige Unſterblichkeit zugeſtanden, dabei aber angenommen wird, daß er ſeinen Leib wieder ablegte, da muß eine perſonelle Erſcheinung Chriſti, wie ſie hier erzählt wird, allerdings große Schwierigkeiten erregen.

1. 2. Der Anfang der Erzählung von Pauli Bekehrung ſieht deutlich auf 8, 1. 3. zurück. Saulus wüthete ſo ſehr gegen die Chriſten, daß er ſich nicht mit der Verfolgung in Jeruſalem begnügte, ſondern auch die auswärtigen Gläubigen zu vernichten ſtrebte. Warum er ſich gerade nach Damaskus begab, das nördlich von Jeruſalem, jenſeits der Grenzen Paläſtina's lag, iſt ſchwer zu beſtimmen *); vielleicht hatten ſich mehrere der Chriſten, die nach dem Märtyrertode des Stephanus flüchteten, eben dorthin begeben, wo vielleicht ſchon gleich nach dem Pfingſtfeſt ein kleines Chriſtenhäuflein ſich gebildet haben mogte. (Der Ausdruck ἐμπνέων iſt von dem Bilde eines wilden, wuthſchnaubenden Thiers hergenommen, es wird gewöhnlich mit dem Accuſativ, doch auch

*) Nach 26, 12. hatte indeß Paulus vor ſeiner Reiſe nach Damaskus auch ſchon die Chriſten in andern Städten verfolgt.

zuweilen mit dem Genitiv conſtruirt. In der Stelle 26, 11. ſteht dafür ἐμμαινόμενος,) Die Stelle 26, 10. 11. bringt über die Verfolgungen, die Saulus erregte, noch einige Notizen mehr bei, namentlich erzählt er dort, daß er den Tod mehrerer Chriſten, ſo wie den Mord des Stephanus gebilligt, d. h. gleichſam unter ſeiner Autorität, als Abgeordneter des Synedriums, mit deſſen Vorſteher, dem Hohenprieſter, Paulus in unmittelbarem Verkehr ſtand, habe vollziehen laſſen. (Die Formel καταφέρειν ψῆφον wird von richterlichem Suffragium gebraucht; ſie behält faſt ganz dieſe eigentliche Bedeutung, wenn man annimmt, daß Paulus in gewiſſer Art bei dieſen Verfolgungen die Behörden repräſentirte.) Ganz ohne Grund hat man dieſe einfache Erzählung Pauli bezweifelt, weil kein Anderer als Stephanus namhaft gemacht ſey, der in der Verfolgung ſtarb. Paulus ſoll in dem Plural nur eine enallage numeri angewendet haben. Allein der gewaltige Eindruck, den die Verfolgung auf die Chriſten in Jeruſalem machte, läßt gerade vermuthen, daß Stephanus nicht allein in derſelben blieb; er wurde nur deshalb allein genannt, weil er der Angeſehenſte unter den Getödteten war. Ferner wird 26, 11. als ein beſonderes Merkmal des Haſſes wider die Chriſten, der im Gemüth Pauli glühte, angeführt, daß er dieſelben zu zwingen ſuchte, Läſterungen auszuſprechen (βλασφημεῖν). Es iſt zwar nicht ausdrücklich angegeben, wen ſie läſtern ſollten, aber es verſteht ſich von ſelbſt, daß Chriſtus gemeint iſt. Dieſer Zug ſetzt nun in der That eine furchtbare Höhe der Wuth in dem Herzen Pauli voraus, und das ſpäter erlangte Bewußtſeyn von ihrer großen Strafbarkeit macht das tief demüthige Gefühl erklärlich, das Paulus ausſpricht, ſobald er nach ſeiner Bekehrung ſeines frühern Zuſtandes Erwähnung thut, und denſelben zuſammenhält mit der erbarmenden Gnade, die der Herr nichts deſtoweniger über ihn ausſchüttete. Uebrigens verfuhr Paulus in dieſen ſeinen Verfolgungen nach 9, 14. 22, 5. 26, 12. in officiellen Aufträgen der Obrigkeit. Das Synedrium aber betrachtete alle Juden in allen Ländern als unter ſeiner Gerichtsbarkeit ſtehend, und da Damaskus damals (vergl. zu 2 Kor. 11, 32.) unter einem den Juden ſehr geneigten Fürſten, dem Aretas, ſtand, ſo konnte daſſelbe leicht die Abführung der Gläubigen aus dieſer Stadt nach Jeruſalem durchſetzen. Die Judenſchaft in Damaskus war übrigens

ſo groß, daß, nach Joſephus (B. J. I. 2. 25.), unter Nero 10,000 Juden daſelbſt getödtet werden konnten.

3. 4. In der Nähe von Damaskus, nach der Tradition an einer Brücke neben der Stadt, umleuchtete den Apoſtel ein helles Licht und er hörte ſich bei ſeinem Namen rufen. Die Erzählung des Lc. hier iſt, ſowohl rückſichtlich der Facta, als der Reden, kürzer als die beiden Berichte, die Paulus ſelbſt uns gibt. Es leidet aber keinen Zweifel, daß in dieſer Hinſicht die letztern, als die vollſtändigen, vorzuziehen ſind. Lc. konnte leicht die Erzählung abgekürzt geben, da ihn die Einzelheiten nicht ſo lebendig intereſſirten; aber Paulus ſelbſt mußte geneigt ſeyn, den Vorgang mit allen Specialitäten zu berichten. Es iſt nemlich eine pſychologiſch ganz richtige Bemerkung, daß ſich bei tief in das Leben eingreifenden Ereigniſſen auch ſcheinbare Kleinigkeiten tief ins Gedächtniß eingraben und es eine wohlthuende Empfindung erregt, bei Erinnerung an das Factum auch ſolcher kleinen Züge Erwähnung zu thun, durch welche der Seele die Realität des Vorgangs und die Genauigkeit der Erinnerung gleichſam verbürgt wird. So bringt Paulus zu der Erwähnung der plötzlichen Lichterſcheinung und der Stimme noch die Momente hinzu, daß es um Mittag war (22, 6. 26, 13.), daß das Licht den Glanz der Sonne überſtrahlte (26, 13.), daß die Stimme in hebräiſcher Sprache redete (26, 14.) und alle ſeine Begleiter mit ihm zu Boden fielen (ebendaſ.). Wenn nun auch zugegeben werden muß, daß φῶς und φωνή Blitz und Donner bedeuten können, ſo leidet doch keinen Zweifel, daß der Zuſatz, die Stimme habe hebräiſch geredet, die Möglichkeit, jene Ausdrücke ſo zu erklären, wieder total aufhebt; zu geſchweigen, daß 9, 17 und 27. Ananias und Barnabas mit dürren Worten erklären, Paulus habe Jeſum geſehen, ein Ereigniß, auf das der Apoſtel überdies in ſeiner ganzen apoſtoliſchen Wirkſamkeit die eigenthümliche Stellung begründet, welche er zu den übrigen Apoſteln, die mit dem Herrn gewandelt waren, einnahm. In der Parallele 26, 14. wird nun zu den Worten Jeſu: Σαοὺλ, Σαοὺλ, τί με διώκεις; noch der eigenthümliche Zuſatz gemacht: σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν. Was die Ausdrücke anlangt, ſo bedeutet κέντρον (auch βούκεντρον) eine Geißel, mit ſcharfen Spitzen verſehen (von κεντέω), zum Antreiben der Pferde und Ochſen. Λακτίζειν aber

bedeutet, mit dem Fuß ſchlagen (von λάξ), hinten ausſchlagen. Gegen den Stachel anſchlagen heißt daher, ſich durch Widerſetzlichkeit den Schmerz vermehren, eine ſprichwörtliche Redensart, die bei Lateinern und Griechen oft vorkommt. (Vergl. Terent. Phorm. I. 2. 27. [adversus stimulum calcare. Pindar. Pyth. II. 174. Aeschyli Agamemn. v. 1633. Euripidis Bacch. v. 791.) Uebrigens gehört dieſe Stelle ganz beſonders zu denjenigen, in welchen ſcheinbar die Gnade als eine unwiderſtehliche dargeſtellt wird. Der Sinn der Worte iſt nemlich doch kein anderer, als dieſer: „dein Widerſtreben wider die andringende Kraft der Gnade hilft dir nicht, du mußt dich ihr doch ergeben." Man könnte nun freilich ſagen, es heiße nicht ἀδύνατόν σοι, ſondern nur σκληρόν σοι, es ließe ſich alſo ein Grad des Widerſtrebens in Paulus denken, bei dem die Gnade nicht hätte durchdringen können. Allein nach meiner Ueberzeugung wäre dieſe Deutung mehr buchſtäblich ſpitzfindig als wahr; nach dem Sinn und Zuſammenhang der Rede ſoll σκληρόν σοι hier ſo viel heißen als ἀδύνατον, ſo daß gemeint iſt, Paulus konnte damals wirklich der andringenden Kraft der Gnade nicht widerſtehen. Wenn wir aber dieſen Sinn in unſerer Stelle willig anerkennen, ſo billigen wir damit keineswegs die auguſtiniſche Lehre von der gratia irresistibilis. Dieſe beſteht nemlich darin, daß die gratia bei den electis nicht nur in einzelnen Momenten, ſondern das ganze Leben hindurch das Widerſtreben überwindet, ſo daß ein Verluſt der Gnade durch Untreue unmöglich iſt. Behaupten wir aber auch, daß in dieſer Erſcheinung des Herrn ſich eine überwältigende Kraft der Gnade kund gab, ſo leugnen wir doch keineswegs, daß nicht ſpäterhin im Leben Pauli Momente eintraten, in denen er durch Untreue die ihm widerfahrene Gnade hätte verſcherzen können. Daß indeß in einzelnen Momenten ſich die Gnade im Innern ſo übermächtig offenbaren könne, das wird durch die Erfahrung Unzähliger hinlänglich beſtätigt. Wie aber für den Apoſtel Paulus dieſe Erfahrung nicht bloß beſtimmend für ſeine künftige Lebensentwicklung, ſondern auch bedingend für die Ausbildung ſeines Lehrſyſtems wirken mußte, das iſt unſchwer einzuſehen. Er, der auf ſeine geſetzliche Frömmigkeit Pochende, ſah ſich eben durch ſeinen vermeintlich Gott wohlgefälligen Eifer für das Geſetz zum Mörder der Heiligen Gottes und zum Widerſa-

cher des Königs Meſſias geworden; nichts deſtoweniger aber verſtieß ihn der Herr nicht von ſeinem Angeſicht, ſondern erwählte ihn eben zum Zeugen ſeiner Macht über die Seelen der Menſchen, zum Verkündiger des Evangeliums an die Heidenwelt. Dieſer Contraſt mußte etwas dermaßen Ueberwältigendes haben, daß auch die ſtarke Seele eines Paulus unter demſelben brach, und eben dieſer Bruch und Untergang des Alten war zugleich die beginnende Schöpfung des Neuen in der Gemüthswelt des Apoſtels, d. i. die Wiedergeburt. Die äußere Erſcheinung des Erlöſers daher und das äußere Licht, das ſein leibliches Auge blendete, war eben nur die Außenſeite der ganzen Begebenheit; die wahre innere Bedeutung hat ſie in dem Eindringen des Lichts einer höhern Welt in die Tiefe des Innern des Apoſtels, wo daſſelbe über den Waſſern ſeiner in Buße gebeugten und gereinigten Seele ſchwebend, aus Waſſer und Geiſt ein neues höheres, himmliſches Bewußtſeyn, die neue Creatur in Chriſto Jeſu hervorrief. Nach ſolcher Erfahrung wurde es natürlich das Geſchäft ſeines Lebens, die Kraft der Gnade zu predigen und an ſeinem Beiſpiel darzuthun, wie es dem Herrn der Herrlichkeit möglich ſey, auch ſeine erbittertſten Feinde zum Schemel ſeiner Füße zu legen, d. i. zu den begeiſtertſten Freunden umzugeſtalten *).

5 — 7. Im Folgenden bedarf es zuerſt einer Fixirung des Textes. Da nemlich die drei Relationen nicht in allen Momenten conform ſind, ſo beſtrebten ſich die Abſchreiber die Abweichungen auszugleichen. Namentlich vervollſtändigte man die kurze Recenſion der Erzählung des Lc. aus den beiden längern in den Reden Pauli. Aus 22, 8. ſetzte man 9, 6. zu Ἰησοῦς hinzu ὁ Ναζωραῖος, und nach διώκεις findet ſich ſogar ein ſehr langer Zuſatz im text. rec., in dem namentlich das σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν (aus 26, 14.) aufgenommen iſt. Nach dem Zeugniß der Codd. indeß ſind dieſe Worte aus der Rede Pauli (26, 14.) hier eingeſchoben und werden deshalb von den beſten

*) Alle gewaltigen Prediger der Gnade, namentlich Luther und Auguſtinus, ſind auf ähnliche Weiſe durch die Kraft innerer Erfahrung zu ihrer Ueberzeugung gelangt, vermittelſt deren urkräftiger Ausſprache ſie ganze Jahrhunderte für daſſelbe Bekenntniß gewinnen konnten.

Kritikern ausgelaſſen. Außerdem finden wir auch reale Abweichungen in den Erzählungen. Nach 9, 7. ſtanden alle Begleiter Pauli, nach 26, 14. fielen ſie zu Boden; nach 9, 7. hörten ſie zwar die Stimme, ſahen aber Niemanden, nach 22, 9. hörten ſie nichts, ſahen aber das Licht. Wie man nach dem Grundſatz, daß buchſtäbliche Uebereinſtimmung zwiſchen den verſchiedenen Relationen in der h. Schrift ſtatt finden müſſe, dieſe Differenz erklären will, ſehe ich nicht ein; wollte man nemlich ſagen, es könnten einige von den Begleitern ſtehen geblieben ſeyn, andere niedergefallen, einige das Licht geſehen haben, andere die Stimme gehört, ſo würde das hier deshalb nicht zuläſſig ſeyn, weil 26, 14. ausdrücklich von Allen geſagt wird, daß ſie niederfielen. Wollte man aber gar zwei Vorfälle annehmen, und die abweichenden Relationen auf dieſelben vertheilen, ſo entſtänden doch noch größere Verwicklungen; denn wie ließe ſich wahrſcheinlich machen, daß der Herr dem Paulus zweimal auf der Reiſe nach Damaskus erſchienen ſey? Wir müſſen alſo die Schrift einfach ſo hinnehmen, wie ſie ſich ſelbſt uns gibt; offenbar finden ſich hier Abweichungen in der Erzählung, gerade wie wir ſie oft in den Evangelien fanden, aber ſie betreffen unweſentliche Nebenpunkte und alteriren daher die Glaubwürdigkeit der Begebenheit im Ganzen ſo wenig, daß ſie dieſelbe vielmehr beſtätigen. Gewiß verdienen aber die eignen Angaben Pauli vor denen des Lc. den Vorzug, der überdies ſehr abgekürzt berichtet und leicht in den Nebenſachen etwas verſetzen konnte, da er nicht Augenzeuge geweſen war. Endlich weichen aber auch die Reden in dieſen Verſen ab. Die Stelle 22, 10. ſtimmt zwar im Weſentlichen ganz mit 9, 6., allein deſto ſtärker weicht 26, 16—18. ab. Statt der kurzen Anweiſung nemlich, die in den beiden erſten Relationen enthalten iſt, nach Damaskus zu gehen und dort alles zu erfahren, gibt 26, 16 ff. eine ausführliche Rede Chriſti an den Paulus. Vom Ananias und ſeinen Reden iſt Cap. 26. gar nichts erwähnt, dagegen kommen 9, 15. 16. und 22, 14. in der Rede des Ananias ganz gleiche Elemente vor, wie 26, 16 ff. in der Rede Jeſu ſich finden. Es liegt daher ſehr nahe, zu ſagen. Paulus hat Cap. 26. das, was Ananias ſagte, auf Chriſtum ſelbſt übertragen, nach der Regel: quod quis per alium facit, id ipse fecisse putatur. Freilich ließe ſich hiergegen erwiedern, daß doch

Paulus ſich ausdrücklich darauf beruft, der Herr ſelbſt habe ſich ihm offenbart und ihn belehrt (vergl. Galat. 1, 12.); daher müſſe die Rede auch auf Chriſtum ſelbſt zurückgeführt werden. Allein bei genauerer Erwägung erheben ſich doch neue Bedenklichkeiten dagegen, die nothwendig wieder zu der frühern Anſicht zurückführen müſſen. Zuerſt nemlich bezieht ſich jene Erklärung im Galaterbriefe auf die Lehre Chriſti, die Paulus durch keinen Apoſtel, ſondern unmittelbar vom Herrn durch innere Offenbarung erhalten zu haben bekennt; hier aber (Cap. 26.) wird in der Rede Chriſti durchaus keiner Lehre Erwähnung gethan. Sodann aber ſcheint deshalb nicht wohl angenommen werden zu können, daß Jeſus eine längere Rede ſprach, weil ausdrücklich bemerkt wird, die nöthigen Mittheilungen würde er in Damaskus erhalten. Die Erſcheinung ſollte daher mehr durch die Gewaltſamkeit des Eindrucks wirken, die ruhige Belehrung ſollte Ananias hinzufügen. Dieſe Anordnung war zugleich weiſe auf den Character des Apoſtels berechnet. Ihm, als ſtolzen Phariſäer, im Geſetz wohl Bewanderten, mogte es eine heilſame Beugung ſeyn, von einem vermuthlich wenig gebildeten Mann, wie Ananias wahrſcheinlich war, Belehrung über den Weg des ewigen Lebens zu empfangen. Die einzige Art daher, wie man die Rede (Cap. 26.) als eigentliche Worte Chriſti feſthalten könnte, wäre die, daß man annähme, Paulus hätte Worte des Herrn, die bei einer ſpätern Erſcheinung geſprochen wurden (vergl. 22, 18 — 21.), zu der frühern Erſcheinung verlegt und mit ihr verſchmolzen. Welche dieſer Anſichten man vorziehen will, gilt mir gleich. (In der Stelle 9, 7. iſt der ſeltne Ausdruck ἐννος, zu merken, wofür 22, 9. ἔμφοβος ſteht. Die beſſere Schreibart iſt ἐνεος, und das Wort bedeutet eigentlich „ſtumm," dann auch vor Schreck verſtummend. Im N. T. findet es ſich nur hier.)

8 — 16. Geblendet von dem Glanz der Erſcheinung, die für ihn allein berechnet war (ein Blitzſtrahl würde die Gefährten nicht weniger haben blenden müſſen), wurde Paulus nach Damaskus geleitet (22, 11.) Die ganze folgende Schilderung iſt nur unſerer Relation eigenthümlich. Lc. beſchreibt genau, was dem Ananias begegnete, und zwar mit Localkenntniß der Stadt (V. 11. wird die Straße und Wohnung Pauli angegeben), ſo daß eine ſehr ſichere Quelle für den Bericht anzunehmen iſt. Eigenthüm-

lich iſt nun in dieſer Mittheilung das Ineinandergreifen der göttlichen Gnadenwirkungen, das ſich in ihr ſo offen zu Tage legt. Derſelbe Gott, der die Gebete erhört, regt ſie auch an und wirkt wieder in einem andern Herzen, daß es ſie vollziehen hilft. So zeigt hier der Herr dem Ananias den betenden Paulus, und wieder dem Paulus den hülfreich ſich nahenden Ananias. Ob man annimmt, daß Ananias und Paulus ſchon früher bekannt waren, oder nicht, hat auf die Begebenheit durchaus keinen weſentlichen Einfluß. In den Gegenbemerkungen des Ananias und deren Beſeitigung durch den Herrn ſpricht ſich die kindliche Stellung der gläubigen Seele zu ihrem Erlöſer in rührender Weiſe aus; er ſpricht mit ihm wie ein Mann mit ſeinem Freunde. (Der Ausdruck *ἅγιοι* V. 13., entſprechend dem hebr. קְדֹשִׁים, bezeichnet im N. T., von den Chriſten gebraucht, nicht den höchſten Grad ſittlicher Vollendung, ſondern nur das Ausgeſchiedenſeyn aus der großen Maſſe der Juden und Heiden und das Leben in der Gemeinſchaft des Geiſtes Chriſti. [Vergl. das Nähere zu Röm. 1, 7.] — Vergl. über V. 15. *σκεῦος ἐκλογῆς* zu Röm. 9, 21 ff. Hier iſt der Ausdruck offenbar nicht den Verworfenen entgegengeſtellt, ſondern nur denen, welche einen weniger ausgebreiteten Wirkungskreis haben. — In V. 16. enthält die ſcheinbare Drohung: *ὑποδείξω αὐτῷ κ. τ. λ.* im Grunde eine Gnaden-Verheißung, und bildet ſo einen frappanten Gedanken, denn zu dulden für den Herrn iſt die höchſte Gnade, deren der Gläubige würdig geachtet werden kann. Mt. 5, 10 ff.)

17 — 19. Vom Verhältniß der Stelle 26, 16 — 18. zu der Rede des Ananias war ſchon oben zu V. 4 ff. die Rede; unſere Erzählung giebt die Worte deſſelben nur ſehr kurz, und 22, 12 ff. finden ſie ſich wenig ausführlicher. Dagegen berichtet 9, 17 ff. am genaueſten über die Heilung Pauli; ſie wird als ſehr plötzlich erfolgt und durch die Handauflegung des Ananias vermittelt dargeſtellt. (V. 18. iſt bei dem: *ἀπέπεσον ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ ὡςεὶ λεπίδες*, nicht an ein wirkliches Abfallen zu denken, der Ausdruck *ὡσεὶ* deutet genugſam an, daß nur die Empfindung in den Augen, als ſie die Sehkraft wieder erhielten, derjenigen ähnlich war, welche das Abfallen von Schuppen zu begleiten pflegt. — *Λεπὶς* bedeutet eigentlich Schuppe, Schaale; von Augenkrankheiten wird es Tob. 2, 9. 6, 10. gebraucht.) In der

Stelle 22, 14 f. beſchränkt ſich die Rede des Ananias auf die allgemeine Berufung Pauli zum apoſtoliſchen Amt für alle Menſchen, worin zwar ſeine Beſtimmung für die Heiden angedeutet, aber nicht klar (ſo wie 26, 16.) ausgeſprochen liegt. Zu bemerken iſt nur, daß 22, 16. (in dem ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου) die Taufe deutlich als der Act der Sündenreinigung (der ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν) aufgefaßt iſt. (Vergl. zu Tit. 3, 5.) In 26, 16 ff. wird nun aber Paulus ausdrücklich als Zeuge Chriſti unter den Heiden berufen und er dadurch in die eigenthümliche Stellung zu den Zwölfen geſetzt, die wir ihn ſein ganzes Leben hindurch behaupten ſehen. Zugleich wird angedeutet, wie er als Repräſentant der Welt des Lichts, die Menſchen aus der Gewalt des σκότος und ihres Fürſten zu befreien, den erhabenen Beruf haben ſolle. (V. 17. iſt ἐξαιρούμενος auf die Erlöſung aus Gefahren zu beziehen; gleichbedeutend mit ἐκλεκτός kann man es deshalb nicht faſſen, weil dazu ἐκ τῶν ἐθνῶν nicht paſſen würde. — Ueber den Ausdruck κλῆρος ἐν τοῖς ἡγιασμένοις [V. 18.] vergl. zu Kol. 1, 12.)

20—25. Nach der Apoſtelgeſchichte trat Paulus ſogleich (εὐθέως) nach ſeiner Bekehrung in den Synagogen von Damaskus auf und predigte Chriſtum; nach Galat. 1, 17. zog er ſich bald darauf nach Arabien zurück. Wie lange er daſelbſt blieb, iſt dort nicht bemerkt. Man kann beide Nachrichten ſo vereinigen, daß man annimmt, Paulus habe anfänglich den Verſuch gemacht, gleich zu lehren, habe aber dann empfunden, daß ihm eine Zeit der ruhigen Sammlung und Verſenkung noth ſey, und ſey deshalb auf einige Zeit nach Arabien gegangen *). Eine ſolche

*) Dieſe auch von Schrader aufgeſtellte Anſicht von dem Zweck des Aufenthalts Pauli in Arabien hat neulich an Neander (apoſt. Zeitalt. Th. 1. S. 115. Note) einen Gegner gefunden. Die Gründe, wodurch dieſer Gelehrte wahrſcheinlich zu machen ſucht, daß der Apoſtel nur um zu predigen nach Arabien gegangen ſey, ſind inzwiſchen mir nicht genügend erſchienen. Zunächſt nemlich äußert Neander, Paulus würde, im Fall er ſich zurückgezogen hätte, um ſich zu ſammeln, geſchrieben haben: εἰς ἔρημον Ἀραβίας, oder bloß εἰς ἔρημον. Allein es iſt nicht abzuſehen, weshalb eben dieſe Form des Ausdrucks nothwendig für jenen Gedanken gewählt werden müßte; Paulus brauchte ja nicht gerade in die Wüſte zu gehen, um ſich zu ſammeln und ſeine neuen Ideen zu ordnen, er konnte in irgend einer Stadt

ruhige Zwiſchenzeit mußte ſchon aus dem Grunde dem Apoſtel Bedürfniß ſeyn, weil der Umſchwung ſeiner Ideen zu gewaltig war, als daß nicht ein Ordnen derſelben und ihre Begründung durch das A. T. ihm hätte Bedürfniß ſeyn ſollen. Der Punkt, auf den ſich nun zunächſt alles Streben des Apoſtels richtete, war natürlich die Meſſianität Jeſu (V. 20. iſt ſtatt der gewöhnlichen Lesart *Χριστόν*, zu leſen *Ἰησοῦν*) u. zwar in der höhern Bedeutung, wie das Chriſtenthum den Meſſias kennen lehrt, nemlich als Sohn Gottes. (*Συγχύνω* bedeutet hier „verwirren, in Verwirrung bringen." Vergl. Ap. Geſch. 2, 6. — *Συμβιβάζω* heißt eigentlich „an einander fügen," ſo findet es ſich z. B. Epheſ. 4, 16. Hier bedeutet es „beweiſen, erhärten," gleichſam Gründe feſt aneinander fügen. Man hat ohne Zweifel an rabbiniſche Beweisführungen zu denken, wie ſie dem Paulus in den Phariſäerſchulen geläufig geworden waren.) Nur ganz kurz erwähnt Lc. (9, 23—25.) der Verfolgungen, welche die Juden zu Damaskus gegen Paulus, den ſie als einen Abtrünnigen betrachteten, erhoben. Aus 2 Kor. 11, 32., wo Paulus ſelbſt dieſer Vorgänge Erwähnung thut, erſehen wir, daß der Statthalter des Königs Aretas von Arabien (*ἐθνάρχης Ἀρέτα τοῦ βασιλέως*) die

---

Arabiens ſich eine Zeitlang aufhalten. Auch ſcheint Neandern nicht pſychologiſch wahrſcheinlich, daß Paulus, nachdem Ananias ihn in der Einſamkeit getröſtet hatte, wieder ſollte in die Einſamkeit gegangen ſeyn, vielmehr würde er Gemeinſchaft geſucht haben. Allein die Gemeinſchaft mit Gläubigen und die apoſtoliſche Verkündigung des Evangeliums ſind doch wohl zu unterſcheiden. Da Paulus ſelbſt in ſeinen Paſtoralſchreiben den Befehl ertheilt, daß Neulinge nicht lehren ſollen, ſo iſt mir ſehr unwahrſcheinlich, daß er ſein apoſtoliſches Amt ſofort ſollte angetreten haben. Sein erſtes Predigen in Damaskus iſt wohl nur als ein Zeugnißablegen anzuſehen, von dem, was Gott an ihm gethan; dergleichen war nothwendig, weil ſonſt ſeine Bekehrung den Anſchein von etwas Heimlichem bekommen hätte. Aber nachdem dieſes Zeugniß offen dargelegt war, mußte der Apoſtel das Bedürfniß fühlen, ſich in die neue Welt, die ſich ihm aufgeſchloſſen hatte, zu vertiefen, was bei ſeinen apoſtoliſchen Reiſen ſchwer möglich war. Die drei Jahre alſo, welche die Jünger in unmittelbarem Umgange mit dem Herrn verlebten, die bekam Paulus auch zur Erziehungszeit. Der unſichtbare, aber innerlich dem Apoſtel nahe verklärte Erlöſer wird ihn in dieſer Zeit zu dem gewaltigen Rüſtzeuge ausgebildet haben, das die Kirche ſpäterhin in ihm verehrte. (Ueber das Weitere vergl. man die Erklärung zu Galat. 1, 17.)

feindſeligen Juden bei ihren Anſchlägen auf den Apoſtel unterſtützte. Aretas hatte in ſeinen Streitigkeiten mit dem Herodes Antipas ſich eines Theils von Sirien bemächtigt. (Joseph. Arch. XVIII. 5. 1.) Paulus entkam nur dadurch aus Damaskus, daß ihn die Chriſten in einem Korbe durch eine Oeffnung der Stadtmauer herabließen. (Vergl. zu 2 Kor. 11, 32.)

26—30. Die Erzählung von der Rückkehr Pauli nach Jeruſalem, wie ſie Lc. hier giebt, ließe vermuthen, daß er nach kurzer Zeit dorthin zurückgegangen ſey; allein die Stelle Gal. 1, 17 18. zeigt, daß Paulus nach der Flucht von Damaskus ſich nach Arabien zurückzog, dann wieder nach Damaskus kam und erſt nach drei Jahren Jeruſalem wiederſah. Vermuthlich benutzte der Apoſtel dieſe Zeit, über deren Verwendung uns nichts Ausdrückliches berichtet iſt, zu gründlicher Durcharbeitung ſeiner Ideen. Die innere Umwandlung Pauli war zu gewaltig, er bedurfte der Ruhe, um ſich von dem alten Lebenselement gänzlich zu löſen und ſich in das neue, das ihn an ſich gezogen hatte, tiefer einzuleben. Aus dieſer längern Entfernung iſt nun auch wohl zu erklären, daß die Gläubigen in Jeruſalem Paulus noch fürchteten. Gewiß nemlich hatten ſie von ſeiner Bekehrung gehört, aber da er ſeit drei Jahren wie verſchollen war, mogten ſie beſorgen, er ſey wieder abgefallen. Barnabas brachte ihn aber zu den Apoſteln und legte Zeugniß für die Wahrheit ſeiner Bekehrung ab. Nach Gal. 1, 18. 19. traf übrigens Paulus bloß Petrus und Jakobus in Jeruſalem. Aus dieſen genauern Worten Pauli müſſen wir die allgemeinere Erzählung des Lc. natürlich näher beſtimmen. Dieſer hatte die früheſten Ereigniſſe im Leben des Apoſtels nicht ſelbſt mit erlebt, er konnte alſo auch nur unbeſtimmt darüber berichten. Auch in Jeruſalem machte Paulus den Verſuch, das Evangelium zu predigen (V. 28.), allein es ließ ſich vorausſehen, daß er hier wenig wirken werde. Die Chriſten kannten ihn als alten Feind ihrer Kirche und mogten nicht ſo bald volles Zutrauen zu ihm gewinnen können, die Juden ſahen ihn als Apoſtaten an und mieden ihn deshalb. Nach Ap. Geſch. 22, 17 ff. hatte überdies der Apoſtel im Tempel eine Erſcheinung Chriſti, aber nur eine rein innerliche (ἐν ἐκστάσει), durch welche er auf die Heidenwelt, als den Schauplatz ſeiner apoſtoliſchen Wirkſamkeit, verwieſen ward. Sobald ſich daher einige Widrigkeit wider Paulus

in Jeruſalem zeigte Seitens der Helleniſten, ſo ſandten ihn die dortigen Brüder nach einem Aufenthalt von 14 Tagen (Gal. 1, 18.) über Cäſarea nach ſeiner Vaterſtadt Tarſus, der Metropole von Cilicien; ab. Da nach Ap. Geſch. 15, 23. 41. in Cilicien Gemeinen beſtanden, hat ohne Zweifel Paulus ſeine Anweſenheit in Tarſus benutzt, ſeinen Landsleuten das Evangelium zu predigen, denn auf der erſten Miſſionsreiſe berührte er Cilicien gar nicht. (Nach Gal. 1, 21. ging Pauli Reiſe nach Tarſus durch Syrien, es iſt daher unter Cäſarea wohl nicht die bekannte Stadt am Meer, ſondern Cäſarea Philippi, an der ſyriſchen Grenze, zu verſtehen. Die Formel *κατήγαγον εἰς* iſt dann freilich nur zu faſſen „auf den Weg nach Cäſarea bringen," weil jener Ort weiter von Jeruſalem entfernt liegt, als daß eine Begleitung bis dorthin wahrſcheinlich ſeyn könnte.)

§. 2. Erſte Predigt an Heiden.

(Ap. Geſch. 9, 31 — 10, 48.)

Schon zu Anfang des zweiten Theils der Apoſtelgeſchichte ward erinnert, daß die Berichte, welche derſelbe über Petrus enthält, nicht ſowohl deshalb mitgetheilt wären, um die Wirkſamkeit deſſelben ins Licht zu ſetzen, als vielmehr um darzuthun, auf welche Weiſe das Evangelium zuerſt zu den Heiden getragen ward. Da Lc. zunächſt für heidniſche Leſer ſchrieb, ſo mußte es ihm ſehr am Herzen liegen, ihnen nachzuweiſen, wie dieſe wichtige Begebenheit ganz nach Gottes Abſicht herbeigeführt ſey. Zu dieſem Zwecke ſtehen nun allerdings die Erzählungen vom Aeneas und der Tabitha in keinem nothwendigen Zuſammenhange; ſie hätten, ohne daß eine weſentliche Lücke entſtanden wäre, fehlen können. Daß Lc. ſie indeß in ſein Werk aufnahm, kam wohl daher, weil er ſie in ſeinen petriniſchen Quellen mit der folgenden Geſchichte vom Cornelius in Zuſammenhang ſtehend antraf und ſie, als ſchlagende Beweiſe für die Kraft des in den Gläubigen wirkenden Geiſtes des Herrn, ſeinen Leſern nicht vorenthalten zu dürfen glaubte. Dazu kommt, daß dieſe Ereigniſſe den unmittelbarſten Einfluß auf die Ausbreitung des Evangeliums in Paläſtina gewannen (9, 35. 42.) und ſchon deshalb dem Lc. bedeutſam erſcheinen mußten. Was die Zeit anlangt, in der dieſe Ereigniſſe

ſtatt hatten, ſo finden ſich im Folgenden nur ganz allgemeine Angaben, wie 9, 43. 10, 48. 11, 2. (nach der ausführlichern Lesart). Ohne Zweifel aber iſt die Mittheilung von Pauli Rückkehr nach Jeruſalem (9, 26 ff.) anticipirt, und demnach ſind wohl dieſe Berichte von Petrus in die Zeit des Aufenthalts Pauli in Arabien zu verlegen. In der Stelle 11, 19. blickt Lc. wieder auf die Folgen der Leiden der Chriſten zur Zeit des Stephanus zurück (vergl. zu d. St. das Nähere), jedoch nur als auf etwas ſchon Vergangenes.

31 — 35. Der erſte Vers enthält nur eine allgemeine Schilderung des ruhigen Zuſtandes der apoſtoliſchen Kirche in Kanaan. (Vergl. über οἰκοδομεῖν zu 1 Kor. 3, 10 ff. — Ueber φόβος τοῦ κυρίου vergl. im Comm. zu Lc. 1, 12. Th. I. S. 84. — Von παράκλησις iſt gehandelt zu Joh. 14, 15.) Der Apoſtel Petrus ſcheint (V. 32.) eine Viſitationsreiſe durch die beſtehenden Gemeinen gemacht zu haben, und auf dieſer ereignete ſich die Heilung des Aeneas. (Lydda war ein Flecken nahe bei Joppe [V. 38.], den auch Joſephus [Arch. XX. 6. 2.] nennt. — Σάρων iſt eine bekannte fruchtbare Gegend in der Nähe dieſer Ortſchaften. Vergl. Geſenius u. d. W. שרון.)

36 — 43. An die Heilungsgeſchichte reiht ſich eine Erzählung von der Todtenerweckung einer gewiſſen Tabitha in Joppe, wohin Petrus von Lydda aus berufen ward. Eigenthümliches enthält übrigens dieſe Begebenheit gar nicht; ich verweiſe daher bloß auf die Bemerkungen zu Joh. 11, 1. über die Todtenerweckungen im Allgemeinen. (Den Namen Ταβιθά, der ſich nur hier findet, erklärt ſchon Lc. ſelbſt durch das griechiſche δορκάς, Gazelle, die als liebliches Thier häufig als Nomen proprium gebraucht ward. Der hebräiſche Name kommt von טבה, oder טביה, Reh, Gazelle, wovon die ſyriſche Form טביתא. Vergl. Buxtorf. lex. talm. p. 848. — V. 36. πλήρης ἀγαθῶν ἔργων. Aehnlich braucht Jak. 3, 17. μεστός. Es iſt ein Hebraismus, indem das Adjectiv מלא ebenſo von unſichtbaren Gütern gebraucht wird. Worin übrigens die guten Werke der Tabitha beſtanden, das zeigt V. 29. — Ueber den Begriff der ἔργα vergl. zu Röm. 3, 21. — Eigenthümlich iſt V. 36. die Form μαθήτρια, die im N. T. nur hier vorkommt. Sonſt findet ſie ſich Diog. Laërt. IV. 2. Gewöhnlicher iſt die Form μαθητρίς.)

10, 1. An dieſe Begebenheiten reiht ſich die wichtige Erzählung von der Bekehrung des Cornelius, des Erſtlings der geſammten Heidenwelt, der in die Kirche Chriſti einging. Auffallend ſcheint hier, daß der Apoſtel Petrus, der doch in Kraft des h. Geiſtes wirkte, und dem die Weiſſagungen des A. T., über die Berufung der Heiden (vergl. im Comm. zu Mt. 8, 10. Th. I. S. 255.) nicht unbekannt ſeyn konnten, einer beſondern Belehrung darüber bedarf, daß Heiden in die Kirche aufzunehmen ſeyen. Allein hierbei iſt nicht zu überſehen, daß Petrus keinesweges über den Eingang der Heiden in die Kirche an ſich ungewiß war, ſondern nur darüber, ob ſie ohne Beſchneidung und Uebernahme der Verpflichtung der Geſetzeserfüllung aufgenommen werden könnten. Bei der Vorausſetzung der Göttlichkeit des A. T. war es keinesweges ſo leicht, dies für möglich und dem göttlichen Willen gemäß zu halten. In dem Geſetze Moſis war nemlich die Beſchneidung für ewige Zeiten verordnet, mit der Drohung, daß der Unbeſchnittene ausgerottet werden ſolle aus dem Volke Gottes (4 Moſ. 17, 10. 14.); kein Prophet hatte ausdrücklich geweiſſagt, daß die Beſchneidung einſt aufhören ſolle; es lag demnach am nächſten, ſich zu denken, daß die Heiden erſt die Zwiſchenſtufe des Judenthums durchgehen müßten, um zur Kirche Chriſti zu gelangen. Den richtigen Einblick in die Stellung der Heiden zur Kirche gewährte erſt die typiſche Auffaſſung der Beſchneidung, welche freilich im A. T. klar genug ausgeſprochen iſt (5 Moſ. 10, 16. 30, 6. Jerem. 4, 4.), allein ohne daß das Verhältniß der Beſchneidung des Geiſtes zu der des Fleiſches explicite dargelegt wäre. Man ſollte freilich denken, daß der Geiſt, der in alle Wahrheit leitet (Joh. 16, 13.), dem Apoſtel ſofort dieſes Verhältniß aufgeſchloſſen hätte und er daher keiner weitern Belehrungen darüber bedürfte. Allein faßt man nur den Geiſt nicht als eine plötzlich das Gemüth mit Wahrheiten aller Art überſchüttende Kraft auf, ſondern als ein höheres Princip, das, die Seele durchdringend, ſie allmälig von Stufe zu Stufe in die Tiefen göttlicher Erkenntniß hineinführt; ſo ſteht der Vorgang, der uns hier vom Petrus erzählt wird, in keiner Weiſe in Widerſpruch mit dem Bericht von der Erfülltheit Petri durch den h. Geiſt. Daß aber noch eine beſondere Veranſtaltung Gottes ſtattfand, um Petrus über dieſe Frage zu belehren, erklärt ſich leicht

aus der Bedeutung derſelben. Die Aufnahme von Heiden in die Kirche, ohne ihnen die Beſchneidung und das Geſetz zur Verpflichtung zu machen, war auf der einen Seite die offene Erklärung des univerſellen Characters des Evangeliums, die Wegräumung des Zauns, der Juden und Heiden trennte (Epheſ. 2, 14.); allein auf der andern Seite war eben dieſe Aufnahme auch die Loſung zur innern Spaltung der Kirche in Juden- und Heidenchriſten. Die phariſäiſch gerichteten Juden, welche in die Kirche eingetreten waren, konnten ſich zu der rein geiſtigen, typiſchen Auffaſſung der Beſchneidung nicht erheben, ſie hielten an der Nothwendigkeit, durch den alten Bund in ſeiner äußern Form in den neuen einzugehen, durchaus feſt, und nach der buchſtäblichen Auffaſſung des A. T., wie auch der Worte Jeſu (Mt. 5, 17.), hatten ſie ſo viel für ſich, daß ſie ſchwer zu widerlegen waren; ſie vermogten daher auch ſpäter noch auf Petrus großen Eindruck zu machen (Gal. 2.), und eben deshalb bedurfte dieſer Apoſtel einer ſo kräftigen Stütze ſeiner Ueberzeugung, als die hier erzählten Vorgänge ihm gewähren mußten. Mit dem Character Petri, der innere Feſtigkeit und Tiefe war, ſteht das Bedürfniß einer ſolchen außerordentlichen Befeſtigung in der Anſicht der Freiheit der Heiden vom Geſetz nicht etwa in Widerſpruch, ſondern es geht ganz nothwendig daraus hervor. Eben ſeine Tiefe nemlich machte, daß er die Frage ſehr ſchwierig zu beantworten fand; ſein ernſter Glaube an das Wort Gottes im A. T., ſeine Ehrfurcht vor jedem Worte deſſelben, ließen ihn die Schwierigkeiten lebhaft empfinden, welche die Einwürfe der ſtrengen Judenchriſten erregten, und um hier in einer ſo wichtigen, ſo entſcheidenden Angelegenheit nicht ohne ſichere Gewährleiſtung zu ſeyn und keiner bloßen ſubjectiven Meinung zu folgen, ſondern nach Gottes Willen zu handeln, deshalb erhielt er dieſe außerordentliche Unterſtützung durch ein ſymboliſches Geſicht.

1—8. Zuvörderſt giebt Lc. die Beſchreibung der Perſönlichkeit des **Cornelius** und des Geſichts, das ihm zu Theil ward. Er wohnte in Cäſarea, der politiſchen Hauptſtadt des Landes und dem Sitz der höchſten römiſchen Behörde; in der italiſchen Cohorte war er Centurio, ohne Zweifel alſo auch ein geborner Römer, oder wenigſtens aus Italien. (Die in den orientaliſchen Provinzen ſtationirten Legionen beſtanden meiſtens aus eingebornen Sol-

daten; einzelne Cohorten indeß waren aus Italiänern gebildet, und dieſe hießen denn Italiſche.) Ueberraſchend iſt aber hier, daß Cornelius ganz wie ein Proſelyt bezeichnet wird, *εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν Θεόν*, wozu beſonders auch die Schilderung (V. 22.) paßt: *μαρτυρούμενός τε ὑπό ὅλου τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων*. Dadurch ſcheint nemlich die Bedeutung der ganzen Erzählung vernichtet zu werden, denn wenn Cornelius ſchon jüdiſcher Proſelyt war, ſo kann man ſeine Bekehrung nicht als den Beginn des Eingangs der Heiden in die Kirche betrachten, als ſolcher wird aber doch die Begebenheit im Folgenden angeſehen (10, 45, 11, 1.), und Petrus nennt den Cornelius auch (10, 28.) *ἀλλόφυλος* (= נָכְרִי Jeſ. 2, 6.), indem er hinzufügt, daß ihm als Juden nicht geſtattet ſey, mit ihm umzugehen. Um dieſer Schwierigkeit willen hat man denn verſucht, den Ausdruck *φοβούμενος τ. Θ.* in mehr allgemeinerer Bedeutung, ohne Beziehung auf die Proſelytenſchaft, zu nehmen; allein einmal iſt doch dieſe Formel (neben *σεβόμενος τ. Θ.* und *προσήλυτος*) die gewöhnliche Bezeichnung der dem Judenthum geneigten Heiden, und ſodann geſtattet der Singular mit dem Artikel (*τὸν Θεόν*) nicht, ſie als Bezeichnung heidniſcher Frömmigkeit aufzufaſſen. Am beſten erhellt man dieſe Dunkelheit durch die genauere Betrachtung des Proſelytenweſens bei den Juden. Es gab bekanntlich zwei Claſſen von Proſelyten, des Thors (גֵּרֵי הַשַּׁעַר) und der Gerechtigkeit (גֵּרֵי הַצֶּדֶק). Die letztere nahm die Beſchneidung an und trat förmlich in die jüdiſche Gemeine über, die erſtere dagegen verpflichtete ſich bloß zur Haltung der ſogenannten noachitiſchen Gebote (vergl. zu Ap. Geſch. 15, 20.); dieſe Proſelyten des Thors wurden daher als Unbeſchnittene immer noch als unrein betrachtet und höchſtens als eine Art Mittelclaſſe zwiſchen Juden und Heiden angeſehen. Man ſetzte wahrſcheinlich voraus, daß alle Proſelyten des Thors allmälig ſich beſchneiden laſſen würden, und hatte wohl nur dieſe Zwiſchenſtufe eingerichtet, um nicht auf einmal durch zu ſtarke Forderungen die ſich geneigt zeigenden Heiden zurückzuſcheuchen. Nimmt man nun hiernach nur an, daß Cornelius ein Proſelyt des Thors war, ſomit ein Unbeſchnittener, wozu auch die Ausdrücke 11, 1. 3. paſſen, in denen Cornelius mit den Seinen *ἀκροβυστίαν ἔχοντες* heißen, ſo paſſen alle Bezeichnungen, die im Folgenden vorkommen, und

das Neue war eben, daß er, ohne Proſelyt der Gerechtigkeit zu werden, ſofort getauft ward auf den Namen Jeſu. — Was die folgende Engelerſcheinung, die dem Cornelius zu Theil ward, anlangt, ſo leitet nichts darauf hin, daß dieſelbe anders als rein innerlich (ἐν ἐκστάσει V. 10.) ſtatt gehabt hätte. Da ſie ſpät am Tage war (3 Uhr Nachmittag), ſo iſt allerdings wahrſcheinlich, daß das Faſten in dem Cornelius die Empfänglichkeit für geiſtige Eindrücke geſteigert habe (denn in der That finden wir nicht, daß Jemand nach einer eben abgehaltenen fetten Mahlzeit ſolche Erſcheinungen gehabt hätte), allein daraus folgt nicht, daß die ganze Erſcheinung bloßes Product der gereizten Phantaſie geweſen wäre; ſicher iſt das wenigſtens nicht die Meinung des Referenten, welche wir zunächſt auf exegetiſchem Wege zu ermitteln haben. (V. 4. iſt der Ausdruck: ἀνέβησαν αἱ προσευχαὶ κ. τ. λ. bekannter anthropopathiſcher Ausdruck. [Vergl. 2 Moſ. 2, 23.] Wahrſcheinlich rührt derſelbe von einer Vergleichung der Gebete mit Opfern her, indem der gen Himmel anſteigende Dampf als Ausdruck der Annahme des Opfers gefaßt ward.)

9—16. Mit dem Geſicht des Cornelius traf nach Gottes Leitung ein anderes zuſammen, das dem Petrus um dieſelbe Zeit zu Theil ward. Von dieſem heißt es nun (V. 10.) ausdrücklich: ἐπέπεσεν ἐπ᾽ αὐτὸν ἔκστασις *). Das Wort ἔκστασις bedeutet

*) Der Ausdruck ἔκστασις wird von Philo (quis rer. div. haer. edit. Pfeiffer. Vol. IV. p. 111 sqq.) in vierfachem Sinn genommen. Als die höchſte Form bezeichnet er die ἔνθεος κατοχωτική τε μανία, ᾗ τὸ προφητικὸν γένος χρῆται. Ein Beiſpiel dieſer Art findet er (p. 114.) in der Geſchichte Abrahams (1 Moſ. 43, 10.), wo es heißt: περὶ δὲ ἡλίου δυσμὰς ἔκστασις ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν Ἀβραάμ. Dieſe Form der Ekſtaſis kann aber nur dem Weiſen zu Theil werden, denn dem allein naht ſich Gott, um ihn als ſein Werkzeug zu beſeelen und zu durchdringen (μόνῳ δὲ σοφῷ ταῦτ᾽ ἐφάρμοττει, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄργανον Θεοῦ ἐστιν ἠχοῦν, κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ᾽ αὐτοῦ.) Im Verfolge ſeiner Darſtellung (p. 119.) beſchreibt denn Philo die Beſchaffenheit einer ſolchen ächt prophetiſchen Ekſtaſis näher, indem er die den Abraham betreffende Stelle allegoriſch erklärt. Wie der Tag ſo lange dauert, als die Sonne ſcheint, ſo bleibt das irdiſche, niedere Selbſtbewußtſeyn, ſo lange der Verſtand thätig bleibt. Wenn aber eine höhere göttliche Kraft die niedere menſchliche zurückdrängt, dann ſchwindet das Weltbewußtſeyn, aber ein höheres, umfaſſenderes Bewußtſeyn geht dem Menſchen auf. Sterbliches kann

zunächſt bloß den Zuſtand des außer ſich Geſetztſeyns, und wird daher auch oft von Schreck und Staunen geſagt. (Mr. 5, 42. Lc. 5, 26. Ap. Geſch. 5, 10.) Vorzugsweiſe wird es aber von einem Zuſtand geiſtiger Erregtheit gebraucht, der auch durch die Formeln εἶναι oder γίνεσθαι ἐν πνεύματι (Offenb. 1, 10.) bezeichnet wird *); auch φέρεσθαι ὑπὸ τοῦ πνεύματος bedeutet etwas Aehnliches. (2 Petr. 1, 21.), Eine merkwürdige Beſchreibung der ἔκστασις gibt Paulus (2 Kor. 12; 2. 3.), indem er äußert, er wiſſe nicht, ob das, was mit ihm vorging, in oder außer dem Körper vorgegangen ſey. Hieraus geht deutlich hervor, daß ein deprimirtes oder aufgehobenes Welt-Bewußtſeyn (welche Aufhebung aber mit einer Steigerung des Gottes-Bewußtſeyns verbunden zu denken iſt,) zu dem ſpecifiſchen Character der Ekſtaſis gehört (wovon wieder der Somnambulismus Analoga darbietet), während inzwiſchen der Geiſt eine mächtige Einwirkung auf die Seele ausübt. Zuſtände, welche mindeſtens der ἔκστασις ſehr nahe kamen, ſchienen auch bei den Propheten des A. T. obgewaltet zu haben. Das plötzliche Ergriffenwerden von der Gewalt des Geiſtes (das hier in dem ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτόν ausgedrückt liegt), bezeichnen die bekannten Formeln: רוּחַ יְהוָה עָלַי, und יַד־יְהוָה עָלַי, und wie ſich daran ekſtatiſche Zuſtände anſchloſſen, zeigt beſonders Ezechiel. Wiewohl nun ſolche Vorgänge als Gnadenwirkungen dargeſtellt werden, ſo deutet doch Paulus, der dieſelben in den Briefen an die Korinthier am ſorgfältigſten ſchildert, darauf hin, daß ſie keineswegs den höchſten Entwicklungsgrad des innern Lebens bilden; beſſer iſt es, unter der vollen

nemlich mit Unſterblichem nicht beiſammen wohnen, ſagt Philo, deshalb muß vor dem eindringenden göttlichen Licht das irdiſche ſchwinden; erſt wenn jenes ſich zurückzieht, hebt ſich dieſes wieder hervor. Dieſe Beſchreibung iſt ſo lebendig und anſchaulich, daß wohl ohne Zweifel vorauszuſetzen iſt, daß Philo nicht bloß an Andern ſolche Ekſtaſen beobachtet hatte, ſondern daß er ihrer auch ſelbſt theilhaftig geworden war.

*) Dies iſt keineswegs ſo gemeint, als wenn überall, wo ἐν πνεύματι vorkommt, von der Ekſtaſis die Rede wäre, vielmehr werden nur die angegebenen beiden Formeln ſo gebraucht. Der h. Geiſt erſcheint häufig, ja gewöhnlich, im bewußten Zuſtaude wirkſam, ohne eine auffallende Steigerung des Lebens hervorzurufen.

Wirkſamkeit des Geiſtes das klare Bewußtſeyn behaupten *) zu können. (Vergl. das Weitere hierüber zu 1 Kor. 14, 32.) Wir finden daher auch nicht, daß der Erlöſer ſelbſt ſich in Zuſtänden befand, die der Ekſtaſis auch nur verwandt waren; in ihm iſt die höchſte Geiſteswirkung ſtets mit dem klarſten Bewußtſeyn verbunden. (Die ſechſte Stunde gehörte zu den gewöhnlichen Gebetsſtunden; oft aber gingen die Iſraeliten um zu beten auf das flache Dach [ἐπὶ τὸ δῶμα], wo ſie unter freiem Himmel und einſam waren. — Πρόςπεινος findet ſich im N. T. nur hier; es bedeutet ſehr hungrig, wie oft πρός die Bedeutung ſchärft. — V. 11. in den Ausdrücken σκεῦός τι ὡς ὀθόνην iſt etwas Unbeſtimmtes, Allgemeines, das in der Viſion lag, angedeutet; die Erſcheinung ließ ſich etwa mit einem großen, an den Enden zuſammengebundenen Tuch vergleichen. Ἀρχή ſteht hier, wie 11, 5. in der Bedeutung Ende, Zipfel, wie es auch bei Profanſcribenten vorkommt. — V. 16. Die Wiederholung bezeichnet die Gewißheit und Feſtigkeit der durch das Geſicht gegebenen Belehrung.) Hier aber entſteht die Frage, wie ſich denn dieſe Anordnung zu den levitiſchen Speiſegeſetzen des A. T. (3 Moſ. 10, 11.) verhalte? Nimmt man freilich an, daß jene Speiſegeſetze von Moſes keineswegs auf höhere Anregung angeordnet ſeyen, und daß das Geſicht hier ein bloßes Phantaſiegebilde des Petrus war, ſo hat es keine Schwierigkeiten, einen Einfall durch den andern wieder aufheben zu laſſen **). Allein die Würde des Wortes

*) Die Verkennung dieſes Umſtandes war der eigentliche Irrthum in der Lehre der Montaniſten von der Ekſtaſis; ſie ſahen in dieſer niedrigen Form der Offenbarung des Geiſtes fälſchlich die höchſte, und hinderten dadurch die Entwicklung der Kirche zu einem höhern Leben.

**) Sehr geiſtvoll behandelt Neander (apoſt. Zeitalt. S. 92 ff.) dieſe Begebenheit. Er ſagt nemlich: „es kamen zwei Richtungen ſeiner Natur zuſammen, das höhere Bedürfniß ſeines Geiſtes, die Macht des Göttlichen, das ſeinen Geiſt überwältigte, und die Macht des ſinnlichen Bedürfniſſes über ſeine niedere Natur. Auf dieſe Weiſe geſchah es, daß das Göttliche und das Natürliche ſich in einander miſchten, nicht ſo, daß das Göttliche dadurch getrübt worden wäre, ſondern ſo, daß das Göttliche den Widerſchein des Natürlichen als Bild oder Hülle für die zu offenbarende Wahrheit ſich aneignete. Das göttliche Licht, das, den Dunſtkreis überlieferter Vorſtellungen durchbrechend, in ſeinem Geiſt aufgehen wollte,

Gottes kann mit ſolchen Vorausſetzungen nicht beſtehen. Nach Mt. 5, 17. berechtigt uns nichts, Abſchnitte aus dem A. T. auszuwählen, um ihnen den göttlichen Character zu nehmen; und eben ſo wenig geſtattet das N. T. ſo einflußreiche Ereigniſſe, als die Bekehrung der Heiden war, durch eine Träumerei eines Apoſtels herbeiführen zu laſſen. Nach dieſer ſtrengern Anſicht aber ſcheint hier das N. T. das A. aufzuheben, was doch der beſtimmten Erklärung Chriſti (Mt. 5, 17.) widerſpricht. Man könnte hier nun einmal ſagen, daß mit Chriſto alle Vorbilder des A. T. ihr Ende erreicht hätten, zu dieſen gehörten auch die Speiſegeſetze, demnach wären ſie in der äußerlichen Form gefallen, nachdem der Typus ſich geiſtig vollendete. Allein es hält bei den Speiſegeſetzen ſchwer, den rein typiſchen Character nachzuweiſen; wenn nemlich auch hier die unreinen Thiere deutlich die Heiden bezeichnen (V. 28.), ſo haben ſie dieſe Beziehung doch nur in ſofern, als die Heiden wegen ihres Genuſſes unreiner Thiere ſelbſt für unrein gehalten wurden. Es drängt ſich daher die Vermuthung auf, daß bei der Unterſcheidung der reinen und unreinen Thiere auch andere Umſtände berückſichtigt wurden. Von allen wird es freilich ſchwer, dies nachzuweiſen, daß aber der Genuß von Schlangen und andern Gewürm verboten ward, hatte wohl keinen andern Grund, als den, daß man in ſolchen Abſcheu

---

offenbarte ſich in dem Spiegel der ſinnlichen Bilder, die aus dem augenblicklichen Bedürfniß ſeiner ſinnlichen Natur hervorgingen." Inzwiſchen könnte dieſe Darſtellung doch auch leicht mißverſtanden werden. Einmal ſo, als ſey die Anſicht des Petrus von der Differenz reiner und unreiner Thiere, ſo wie der Trennung zwiſchen Juden und Nichtjuden, abſolut falſch geweſen, als dem Dunſtkreis überlieferter Vorſtellungen angehörig. Das können wir indeß bei der Vorausſetzung der Göttlichkeit aller altteſtamentlichen Anordnungen nicht anerkennen, vielmehr waren die Verordnungen über unreine Thiere und die Abſonderung der Juden von den Heiden zwar nur vorübergehende Beſtimmungen, aber bis zur Erſcheinung des Meſſias in der That geltende Anordnungen, die daher auch erſt auf ausdrückliche Weiſe für die meſſianiſche Zeit für aufgehoben erklärt werden mußten. Sodann könnte Neander's Darſtellung ſo mißverſtanden werden, als ſey das Gefühl des Hungers die eigentliche Urſache der ganzen Erſcheinung geweſen; während daſſelbe nach ſeiner Auffaſſung nur die ſubjective Handhabe war, an der die göttliche Gnade anfaßte, um den Apoſtel zur Einſicht über ein Verhältniß zu bringen, das ihm beſonders ſchwierig war.

erregenden Thieren in der That etwas Unreines ſah *). Einen klaren Wink dafür gibt wohl V. 15. an die Hand, wo es heißt: ἃ ὁ Θεὸς ἐκαθάρισε, σὺ μὴ κοίνου. Hier iſt die Idee der Unreinheit gewiſſer Thiere anerkannt, indem καθαρίζειν nur von dem Unreinen geſagt werden kann. Es ändert aber nichts, ob man das Wort in der Bedeutung „rein machen," oder „rein erklären," nimmt, indem das Letztere nothwendig das Erſtere vorausſetzt. (Vergl. im Comm. zu Mt. 8, 3. Th. I. S. 250.) Dem Zuſammenhange nach bezieht ſich freilich der Aoriſt auf die Viſion und die erſte Ausſprache dabei: θῦσον καὶ φάγε (V. 13.); allein daß eben um dieſe Zeit und unter dieſen Umſtänden die Erklärung erfolgte, iſt aus allgemeinern Verhältniſſen zu erklären, nemlich eben aus der geſchehenen und vollendeten Erlöſung, die als eine Reſtitution der ganzen Creatur angeſehen wird. Die Speiſegeſetze hatten demnach ihrer Natur nach nur ſo lange Bedeutung, als bis durch die Erlöſung Chriſti das Moment ihrer Veranlaſſung überwunden war. Man kann daher auch nicht ſagen, daß ſie hier abgeſchafft werden, als etwas dem Chriſtenthum Widerſprechendes, ſondern ſie erſcheinen nur mit dem Erlöſungswerk wie alles Uebrige vollendet.

17 — 22. Petrus, noch ungewiß über den Zweck dieſer Erſcheinung; empfing zugleich innerlich den Wink des Geiſtes (εἶπεν αὐτῷ τὸ πνεῦμα vergl. zu 8, 29.), daß fremde Männer ſeiner warteten. (V. 19. Die gewöhnliche Lesart ἐνθυμουμένου hat Griesbach mit Recht der andern διενθυμουμένου nachgeſtellt: dieſe Compoſition findet ſich im N. T. nur hier und verdient als die ſeltenere Form den Vorzug. — V. 20. Ueber διακρίνεσθαι vergl. Mt. 21, 21. Mr. 11, 23. — V. 22. Ueber χρηματίζειν vergl. im Comm. zu Mt. 2, 12. Th. I. S. 65.)

23 — 29. Das Benehmen des Cornelius bei der Ankunft Petri bei ihm (V. 25.) zeigt deutlich, wie unentwickelt ſein religiöſes Leben noch war. Nach den Worten des Apoſtels zu urtheilen, war ſeine Adoration keine bloße Sitte der Höflichkeit, ſondern er ſah in ihm ein mit höhern Kräften ausgeſtattetes Weſen. Vermuthlich hatte er ſich alſo von heidniſchen Ideen noch

---

*) Vergl. über die Geſunkenheit der bewußtloſen Creatur die Bemerkungen zu Röm. 8, 18 ff.

nicht recht losmachen können, und mogte in Petrus einen Götterſohn oder Heroen vermuthen. Da nun Cornelius nichts deſto weniger nachher den h. Geiſt und zwar vor der Taufe empfing (V. 44.), ſo ſehen wir hier wieder, wie die Sehnſucht und das innige Verlangen des Herzens im religiöſen Leben ungleich mehr in Betracht kommt, als die Reinheit der Vorſtellungen; jene allein waren es, die den römiſchen Hauptmann Gott ſo wohlgefällig machten. (V. 29. ἀναντιῤῥήτως findet ſich nur hier im N. T. Heſychius erklärt es durch ἀναμφιβόλως. Die Formel τίνι λόγῳ findet ſich noch 1 Kor. 15, 2. Sie kann durch ein ergänztes ἐπὶ erklärt werden; λόγος iſt, wie דָּבָר, in der Bedeutung von χρῆμα oder πρᾶγμα gebraucht.)

30—33. Die ausführliche Art, wie Cornelius von ſeiner Erſcheinung berichtet, gibt der Erzählung einen Ausdruck von Naivetät, der wahrſcheinlich macht, daß die Erzählung, ſo wie Lc. ſie uns mittheilt, aus einer ſehr guten Quelle, die vielleicht in der Umgebung des Cornelius ſelbſt zu ſuchen iſt, herſtammt. (V. 30. Heinrichs irrt, wenn er die Worte: ἀπὸ τετάρτης ἡμέρας — ἤμην νηστεύων ſo verſteht, als habe Cornelius vier Tage lang, bis zur Zeit, da Petrus anlangte, gefaſtet; denn dann müßte das Präſens ſtehen; vielmehr iſt der Sinn: „ich faſtete damals, als ich die Erſcheinung hatte, nemlich vor vier Tagen, bis auf dieſe Tageszeit, in der wir reden.")

34—36. Dieſe Anrede des Cornelius weckte die Bewunderung Petri über die Gnadenführungen Gottes. (Vergl. über προσωπολήπτης im Comm. zu Mt. 22, 16. Th. I. S. 804.) Er erkannte, daß das Evangelium in ſeiner umfaſſenden Wirkſamkeit berufen ſey, alle diejenigen in ſich aufzunehmen, die unter welchem Volk es auch ſey, ein edles Streben, eine heilige Sehnſucht nach Gott in ſich trügen. Dieſe Stelle nun gehört zu denjenigen, welche von einer die Tiefe des Evangeliums ganz verkennenden Anſicht dazu gemißbraucht iſt, die angebliche Entbehrlichkeit des Chriſtenthums und die Genugſamkeit der Tugend aus der h. Schrift ſelbſt darzuthun. Man glaubte aus ihr erweiſen zu können, die Apoſtel ſelbſt hätten gelehrt, Gott zu fürchten und tugendhaft zu handeln (ἐργάζεσθαι τὴν δικαιοσύνην) ſey völlig hinreichend zur Seligkeit, des Glaubens an die ſpecifiſch chriſtlichen Lehren brauche es dazu gar nicht. Nun aber leuchtet

die Seichtigkeit der religiöſen Indifferenz, welche ſich in dieſen Worten ausſpricht, ſchon daraus hervor, daß es dem Menſchen ohne Weiteres als möglich zugemuthet wird, Gott wahrhaft zu fürchten und Gerechtigkeit in umfaſſendem Sinn zu üben. Dann aber zeigt ja der Zuſammenhang der ganzen Erzählung klar, daß die bisherige Stellung für den Cornelius nicht ausreichte, indem er eben getauft ward, zu geſchweigen, daß die richtige Auffaſſung von V. 36. eben die iſt, daß δεκτὸς αὐτῷ ἐστι τὸν λόγον verbunden wird. Freilich iſt ein großer Unterſchied unter den Heiden, die ihrer Erkenntniß gemäß ſich bemühen, das Geſetz zu halten, und denen, die es nicht zu halten ſtreben (Röm. 2, 13. 14.), allein dieſer Unterricht geſtaltet ſich eben ſo, daß jene, die von Natur des Geſetzes Werk thun, auch um ſo leichter auf die höhere Stufe des Lebens, welche das Evangelium darſtellt, geführt werden können. Der allgemeine Grundſatz alſo, daß außer Chriſto kein Heil iſt, wird durch dieſe Stelle nur beſtätigt, welche eben den Segen ernſter Geſetzestreue darin ſetzt, daß dieſelbe zu Chriſtus führt. (Die Ausdrücke φοβεῖσθαι τὸν Θεὸν und ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην bezeichnen daher nach dem Zuſammenhange die geſetzliche Frömmigkeit, die δικαιοσύνη κατὰ νόμον. Vergl. hierüber zu Lc, 1, 6. und Röm. 3, 21.) Was aber die grammatiſche Verbindung von V. 35 — 37. anlangt, ſo hat man in derſelben mehr Schwierigkeit gefunden, als nöthig geweſen wäre. Da ὃν V. 36. in einigen Codd. fehlt, hat man τὸν λόγον, in der Bedeutung „dieſe Lehre“ genommen und die Stelle überſetzt: „dieſe Lehre (daß Gott auch die frommen Heiden annimmt) hat Gott euch geſendet.“ Allein einmal iſt die Auslaſſung von ὃν gar nicht die kritiſch geſicherte Lesart, und ſodann paßt der Gedanke nicht in den Zuſammenhang, da man bis dahin die Berufung der Heiden zur Kirche Chriſti gar nicht im Evanglium begründet gefunden hatte. Die Conjectur ὡς für ὃν kann ſich aber gar nicht geltend machen, da ſie ohne alle kritiſche Autoritäten iſt. Eher könnte man ſich noch für die Verbindung von ὃν λόγον mit ὑμεῖς οἴδατε V. 37. entſcheiden, die außer Heumann und Bolten auch Heinrichs und Kuinoel vertheidigen. Nur macht hierbei erſtlich der Zwiſchenſatz: οὗτός ἐστι πάντων κύριος, und ſodann das folgende τὸ γενόμενον ῥῆμα, das man als Appoſition von dem ſo fern ſtehenden λόγος neh-

men müßte, bedeutende Schwierigkeit. Dagegen iſt Alles einfach, wenn man ὃν λόγον als abſoluten Accuſativ faßt und an δεκτὸς αὐτῷ ἐστι anreiht. Der Ausdruck: ὃν ἀπέστειλε τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ, iſt dann ſo zu faſſen: welches Wort er zunächſt an die Kinder Iſrael gelangen ließ, das aber, da Chriſtus der Herr Aller (πάντων als Maſculinum genommen, nicht als Neutrum für das All, das Univerſum) iſt, dann auch allen Menſchen gehört.

37—43. Hieran reiht denn Petrus eine Geſchichtserzählung von den großen Vorgängen mit dem Herrn, an deren Schluß er ihn als Richter und Seligmacher, auch der Heidenwelt, ſeinen heidniſchen Zuhörern vor Augen ſtellt. (Der Ausdruck καταδυναστευόμενοι ὑπὸ τοῦ διαβόλου V. 38. findet ſich nur hier, zur Bezeichnung der Dämoniſchen. Das Verbum findet ſich noch Jakob. 2, 6. Zu bemerken iſt, daß Petrus die Lehre vom Teufel hier ohne alle Veranlaſſung gleich vor Heiden, die ſie nicht kannten, berührt, was der Accommodationstheorie nicht günſtig iſt. — V. 41. προχειροτονέω findet ſich im N. T. nur hier. — Ueber συμφαγεῖν und συμπίειν vergl. Lc. 13, 26. — Am wichtigſten iſt in dieſen Verſen die Idee, daß Chriſtus als κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν beſtimmt iſt. Von dem Gedanken ſelbſt war ſchon zu Mt. 25, 31. Joh. 5, 27. die Rede, vergl. auch 2 Kor. 5, 10. 2 Theſſ. 1, 5 ff. Der hier gewählte Ausdruck aber findet ſich noch 2 Tim. 4, 1. 1 Petr. 4, 5.*), in welchem letztern Briefe bekanntlich die Sprache ganz der pauliniſchen ähnlich iſt. Es fragt ſich nur noch, was die Unterſcheidung zwiſchen Lebendigen und Todten bedeute? Soll ſie ausſagen: „Chriſtus richtet nicht bloß diejenigen, welche noch leben werden, wenn er wiederkommen wird, ſondern auch die ſchon Geſtorbenen?“ Man wird dies ſchon ſehr unwahrſcheinlich finden, wenn man erwägt, daß dann alle Frommen der Vorzeit Todte heißen würden, da doch der Erlöſer ausdrücklich von ihnen ſagt: Gott iſt nicht ein Gott der Todten, ſondern der Lebendigen, ihm leben ſie alle. (Vergl. zu Mt. 22, 32.) Ueberdies aber würde die Theilung der Menſchen darnach eine ſehr ungleiche ſeyn, in dem die Summe der im Lauf der Jahrtauſende Verſtorbenen gar nicht in Vergleich käme,

*) In der Stelle 1 Petr. 4, 5. führte der Zuſammenhang zunächſt auf leiblich Todte, allein auf ſolche, die zugleich geiſtlich todt ſind.

zu dem am Ende der Welt noch Lebenden. Demnach iſt gewiß richtiger, die Lebendigen von den im geiſtlichen Leben ſtehenden, die Todten von dem im geiſtlichen Tode gebliebenen zu verſtehen, wodurch die Scheidung eine bedeutungsvollere wird und die Formel allen denen Stellen parallel erſcheint, welche vom Gericht der Guten und Böſen handeln.

44 — 48. Ganz eigenthümlich iſt der Bekehrungsgeſchichte des Cornelius, daß der h. Geiſt, welcher ſich auch hier durch das γλώσσαις λαλεῖν kund gab, vor der Taufe mitgetheilt ward. Nach der Bedeutung der Taufe und ihrem Verhältniß zur Geiſtesmittheilung erſcheint dies als etwas Auffallendes; da nemlich erſt in der Taufe (und der mit ihr zuſammenfallenden Wiedergeburt) der neue Menſch, der Träger des heil. Geiſtes, geboren wird, ſo iſt nicht abzuſehen, wie ſchon vor der Taufe der Geiſt ausgegoſſen werden kann. In der That findet ſich auch etwas der Art nicht weiter, und es iſt daher hier dieſes Ereigniß vermuthlich nur ſo aufzufaſſen, daß dies Außergewöhnliche um des Petrus willen geſchah. Wie ſein ſpäteres Benehmen zeigt, hatte ihm immer noch die unmittelbare Aufnahme der Heiden in die Kirche Chriſti etwas Bedenkliches; deshalb kam ihm in dieſem erſten entſcheidenden Fall die göttliche Barmherzigkeit zu Hülfe und that ihm auf zweifelloſe Weiſe kund, daß die Heiden auch von den erhabenſten Prärogativen der Gläubigen, der Gabe des heil. Geiſtes, nicht ausgeſchloſſen ſeyn ſollten. Die Wichtigkeit dieſes Umſtandes hebt Petrus ſelbſt ſpäter (11, 15.] ausdrücklich hervor.

§. 3. Erſte Verhandlungen wegen der Heidenchriſten. Pauli Aufenthalt in Antiochia und Reiſe nach Jeruſalem.

(Ap. Geſch. 11, 1 — 30.)

1 — 18. Wie wichtig dieſes Ereigniß vom Eingange der Heiden in die Kirche Gottes genommen ward, zeigt uns die folgende Erzählung deutlich. Alle Gläubigen in Jeruſalem nicht nur, ſondern auch die Apoſtel wußten ſich das Betragen Petri nicht recht zu erklären und zogen ihn daher zur Rechenſchaft. Offenbar alſo ſtanden ſie auf keinem weſentlich andern Standpunkt, und wahr=

ſcheinlich würde es dem Petrus ſchwer geworden ſeyn, ſich genügend vor ihnen zu rechtfertigen, hätte er nicht ſo außerordentliche Ereigniſſe anzuführen gehabt. Die bloße Mittheilung derſelben (11, 4—17.) reichte indeß hin, alle Gläubigen zu überzeugen, daß die Aufnahme der Heiden in die Kirche mit Uebergehung des Geſetzes Gottes Wille ſey. Daß aber freilich die Zweifel der ſtrengern Judenparthei dadurch noch nicht für immer beſeitigt waren, zeigt der Verfolg der Verhandlungen über die Heidenchriſten. (Vergl. zu Cap. 15.) Die Erzählung Petri ſtimmt übrigens durchaus mit der obigen Relation überein und bedarf daher keiner beſondern Erklärung. (V. 3. *διακρίνεσθαι* nicht bloß ungewiß ſeyn, wie V. 12., ſondern auch ſtreiten. So bei den LXX. in der Stelle Ezech. 20, 35. — V. 15. *ἄρξασθαι* braucht nicht pleonaſtiſch zu ſtehen, weil er ſchon lange redete, der Ausdruck ſetzt nur die Intention voraus, noch weit mehr vorzutragen. — V. 16. bezieht ſich auf 1, 5. — V. 18. über *ἄραγε* vergl. Mt. 7, 20, 17, 26. Es iſt wohl zu unterſcheiden von dem Fragwort *ἀρά γε* Ap. Geſch, 8, 30. — Ueber *δοῦναι μετάνοιαν* vergl. zu Ap. Geſch, 5, 31.)

19 — 24. An dieſen erſten Verſuch, den Heiden zu predigen, reihten ſich bald andere; namentlich fing man in Antiochien zuerſt außerhalb Paläſtina an, Griechen in die Kirche aufzunehmen. Kuinoel vermuthet, daß dies in Folge der Kunde von der Bekehrung des Cornelius geſchehen ſey; allein kein Wort deutet dies an, vielmehr macht die Miſſion des Barnabas dorthin wahrſcheinlicher, daß man in Antiochien ſelbſtſtändig den Verſuch gewagt hatte, Heiden zu taufen. Um indeß Mißbräuche, welche möglicherweiſe dabei eintreten konnten, zu vermeiden, ſendete die Muttergemeine den Barnabas zur Viſitation hin. Was die Erwähnung der durch die Verfolgung nach Stephanus Tode (ſo faßt man am beſten V. 19. *ἐπὶ Στεφάνῳ* [die Lesart *Στεφάνου* iſt ſpätere Correction], obgleich Winer [Gramm. S. 335.] ſchwankt, ob er *ἐπὶ* mit dem Dativ hier nicht vielmehr in der Bedeutung gegen nehmen ſoll) Zerſtreuten anlangt, ſo will Lc. dieſen Umſtand hier nicht erſt erzählen, ſondern er ſieht auf denſelben, als auf etwas Vergangenes, nur zurück (vergl. zu Ap. Geſch. 9, 30.), um bemerklich zu machen, wie man anfangs auch in Antiochien nur den Juden predigte; erſt mit der Ankunft ei-

niger Cyprier und Cyrenäer änderte ſich dies. Wer dieſe waren, iſt unbekannt, vielleicht die 13, 1. Genannten; jedenfalls waren es wohl Juden (oder Proſelyten), die aber in ihrem Vaterlande im Umgang mit edeln Heiden mildere Anſichten über das Verhältniß derſelben zu den göttlichen Heilsanſtalten aufgenommen hatten. (In V. 20. frägt ſich, ob die Lesart des text. rec. ἑλληνιστάς, oder die Lesart ἕλληνας vorzuziehen iſt? Die Mehrzahl der Handſchriften ſpricht freilich für die erſtere Lesart, indeß haben doch A D., mehrere Ueberſetzungen und Kirchenväter ἕλληνας. Dazu kommt, daß der Zuſammenhang gebieteriſch dieſe Lesart fordert. Die Verkündigung des Evangeliums an Helleniſten, d. i. an griechiſch redende Juden oder Proſelyten des Thors, konnte durchaus nicht als etwas Neues angeführt werden, da ſie ſchon am erſten Pfingſtfeſte ſtatt hatte. Zur Bezeichnung heidniſcher Griechen kann aber der Ausdruck ἑλληνιστής in keiner Weiſe gebraucht werden. — V. 21. χεὶρ κυρίου entſpricht dem יַד י', Vergl. Geſenius u. d. W. — V. 22. vergl. über εἰς oder πρὸς τὸ οὖς ἀκούειν zu Lc. 1, 44. 12, 3. Mt. 10, 27. — In dem διελθεῖν ἕως iſt angedeutet, daß Barnabas auch auf dem Wege bis Antiochia Gemeinen zu beſuchen hatte. — V. 23. πρόθεσις iſt in der Bedeutung: feſter Vorſatz, Willensentſchluß, wie 2 Tim. 3, 10. zu nehmen.)

25. 26. Barnabas, der zuerſt die Bedeutung Pauli für die Sache des Evangeliums erkannt zu haben ſcheint, kehrte nicht gleich wieder nach Jeruſalem zurück, ſondern berichtete vermuthlich ſchriftlich über den ihm gewordenen Auftrag. Er reiſte vielmehr nach Tarſus, holte Paulus von dort ab und verweilte mit ihm ein ganzes Jahr in Antiochia. Durch ihren Einfluß verbreitete ſich das Chriſtenthum ungemein, und es entſtand hier zuerſt auch die Benennung Chriſten, welche ſpäter die herrſchende ward. Dieſer Name ging von den Heiden, und zwar, wie die Form zeigt, von Römern aus, denen das Bekenntniß Chriſti das Eigenthümliche an der neuen Parthei zu ſeyn ſchien; die Juden nannten ſie Ναζωραῖοι, um ihren verächtlichen Urſprung anzudeuten. (Ap. Geſch. 24, 5.) Aus dem Schooß der Chriſten ſelbſt entſtand aber der Name ſicher deshalb nicht, weil er im N. T. nicht im guten Sinn gebraucht wird. (Vergl. Ap. Geſch. 26, 28. 1 Petri. 4, 14. und Tacit. Ann. XV, 44.) Ueber

χρηματίζειν vergl. im Comm. zu Mt. 2, 12. Bd. I. S. 65. Die hier vorkommende Bedeutung des Worts „nennen," die bei den Profanſcribenten ſeit Polybius und Diodor ſehr gewöhnlich iſt, findet ſich im N. T. nur noch Röm. 7, 3. Es wird beſonders gebraucht, wo von einem Benennen mit Amtsnamen oder Amtstiteln die Rede iſt, nach der Grundbedeutung des Wortes „Staatsgeſchäfte verwalten."

27 — 30. Aus dieſer Zeit des Aufenthalts Pauli in Antiochia berichtet Lc. nur einen Umſtand, nemlich die Ankunft eines Propheten Namens Agabus (nach Grotius von עָגַב lieben), der vorherſagte, daß eine Hungersnoth für Paläſtina bevorſtehe. (Vergl. über das Weſen der Propheten im N. T. das Nähere zu 1 Kor. 14.) Da wir wiſſen, daß im vierten Jahr des Kaiſers Claudius eben in Paläſtina eine Hungersnoth herrſchte (drei andere dieſer Plagen betrafen unter der Regierung deſſelben Kaiſers Griechenland und Italien), ſo gewinnen wir, wie ſchon in der Einleitung zur Apoſtelgeſchichte erinnert ward, durch dieſe Angabe ein wichtiges chronologiſches Datum. Nach der Berechnung von Hug, welcher wir im Weſentlichen folgen, fällt das vierte Jahr des Claudius in das Jahr 45 n. Chr. G.*). Die Abgeordneten von Antiochia mogten etwa um das Oſterfeſt in Jeruſalem eintreffen (vergl. der Apoſtel Paulus von Hemſen, S. 50. Note, nach Ap. Geſch. 12, 4 und 23.), um ihre Liebesgaben zu überbringen. Daraus, daß ſie dieſelben den Presbyteren überreichen, nicht den Apoſteln, kann nicht gefolgert werden, daß die letztern die Stadt verlaſſen hatten; dem widerſpricht vielmehr die folgende Mittheilung. Wohl aber ſieht man aus dieſem Umſtande, daß die Apoſtel ſchon die Gemeine-Verwaltung ganz abgegeben und in die Hände der Presbyteren niedergelegt hatten. Sobald nemlich die Apoſtel anfingen, außerhalb der Stadt zu wirken, wenn ſie auch dorthin als zum Mittelpunkte wieder zurückkehrten, mußte es Bedürfniß werden, eine feſte Gemeine-Verwaltung zu bilden. Wie aber die Apoſtel doch immer die oberſte Leitung des Ganzen behielten, das zeigt deutlich die Stelle Ap. Geſch. 15, 2.

*) Nach der Erzählung des Joſephus (Arch. XX. 2. 6. und 5. 2.) ließ die Königin Helene von Adiabene in dieſer Hungersnoth Getraide aus Aegypten kommen und unter die Armen vertheilen.

§. 4. Petri Gefangenſchaft und Befreiung. Herodes Tod.

(Ap. Geſch. 12, 1—25.)

Während der Anweſenheit des Paulus und Barnabas in Jeruſalem [12, 25. über deren Dauer*) nichts bemerkt iſt], erging eine neue Verfolgung über die Gläubigen, in der ſogar ein Apoſtel des Herrn den Märtyrertod ſtarb. Es iſt dies die letzte ganz auf Petrus bezügliche Erzählung, die Lc. vielleicht nur deshalb aufnahm, weil Paulus ſie erlebte, und ihrer daher oft Erwähnung gethan haben mogte. Ueberdies lag in dem Contraſt, den die Rettung Petri mit dem grauenvollen Tode das Chriſtenverfolgers bildete, etwas ſo Ergreifendes, daß Lc. auch deshalb dieſe Begebenheit ſeinen Leſern nicht vorenthalten zu dürfen glauben mogte.

1. 2. Die neue Verfolgung gegen die Chriſten ging vom Könige Herodes Agrippa aus. Dieſer empfing nach Caligula's Tode vom Claudius, der ihn ſehr begünſtigte, die Herrſchaft über Judäa und Samarien. (Joseph. Arch. XIX. 4.) Dieſer Umſtand machte ihm möglich, die Chriſten in Jeruſalem ſelbſt zu verfolgen, und Jakobus der ältere, der Sohn des Zebedäus, ward in derſelben hingerichtet. Von der Wirkſamkeit und den Schickſalen dieſes Mannes iſt nichts weiter bekannt, nur erzählt Clemens von Alexandrien (in einem Fragment ſeiner Hypotypoſen bei Euseb. H. E. II. 9.), daß der Ankläger des Jakobus, auf ſeinem Gange zum Tode, von Gewiſſensbiſſen gequält, ſelbſt den Glauben an den Gekreuzigten bekannte, von Jakobus Verzeihung erbat und empfing, und dann mit ihm zuſammen den Märtyrertod litt.

---

*) Bengel (ordo temporum p. 274.) ſetzte ſie ohne allen Grund auf 3 Jahre, weil er die Bekehrung Pauli ſo ſehr früh angeſetzt hatte. Aus einem ſo langen Zeitraum würden wir ſicher mehr Nachrichten haben. (Vergl. Hemſen a. a. O. S. 51.) Nimmt man überdies an, wie man muß, daß die Galat. 2, 1. erwähnte Reiſe Pauli nach Jeruſalem nicht die hier erzählte iſt, ſo wird um ſo wahrſcheinlicher, daß dieſer Aufenthalt nur kurz und bedeutungslos war, und deshalb vom Apoſtel nicht mitgezählt ward. (Vergl. hierüber das Nähere zu Galat. 2, 1.)

3 — 5. Um dem Volke, deſſen anfängliche Zuneigung gegen die Chriſten (Ap. Geſch. 2, 47.) bald in Haß umgeſchlagen war, zu genügen, ging Herodes weiter und legte eben um die Feſtzeit des Paſſah auch Petrus ins Gefängniß, vermuthlich um durch ſeine Hinrichtung ein recht eclatantes Beiſpiel zu ſtatuiren vor den zahlreichen Feſtbeſuchern. (Petrus ward nach römiſcher Sitte bewacht; vier mal vier Soldaten hatten abwechſelnd nach den Nachtwachen die Aufſicht bei ihm. Nach V. 6. hatten zwei von dieſen die Wache im Gefängniß ſelbſt, zwei vor der Thür deſſelben. — Für den gefangenen Apoſtel fleht inzwiſchen die Gemeine inbrünſtig Gott an. Ἐκτενής wird öfter vom Gebet gebraucht Lc. 22, 44. Ap. Geſch. 26, 7. Es drückt die geiſtige Anſtrengung beim eifrigen Gebet aus.)

6 — 11. Was die folgende Erzählung von der Befreiung Petri aus dem Gefängniß anlangt, ſo erläutert dieſelbe die kürzere Relation einer ähnlichen Begebenheit, die 5, 17 ff. mitgetheilt iſt, und kann wieder leicht in Zuſammenhang gebracht werden mit der wunderbaren Befreiung des Paulus und Silas aus der Gefangenſchaft zu Philippi (16, 26 ff.). Eine unpartheiiſche Vergleichung dieſer Erzählungen kann wohl einen Augenblick in Ungewißheit laſſen, ob hier an eigentliche ſichtbare Engelerſcheinungen zu denken ſey, und dies macht dann erklärlich, daß wir die neuern Exegeten in ihren Anſichten über dieſe Vorgänge ſehr abweichend urtheilen ſehen. Nach Hezel ſoll ein mit Erdbeben verbundenes Gewitter Petrum befreit haben, und dieſe Naturbegebenheit von ihm nach jüdiſcher Ausdrucksweiſe als Engel bezeichnet ſeyn; nach Eichhorn*), dem Heinrichs folgt, wäre Petrus durch chriſtliche Freunde, oder durch den Kerkerwärter ſelbſt befreit, und Petrus hätte ſelbſt nicht recht gewußt, wem er ſeine Rettung verdanke, und habe ſie daher auf einen göttlichen Boten zurückführen zu müſſen geglaubt. Kuinoel erklärt ſich unbeſtimmt, während die ältern Ausleger alle die Engelerſcheinung im eigentlichen Sinn verſtanden. Was nun die erſte Anſicht betrifft, ſo iſt unleugbar, daß Naturerſcheinungen gewiſſer Art Engel genannt werden (vergl. zu Joh. 5, 4.) und 16, 26 ff. iſt

*) Vergl. Eichhorn in der allgem. Bibl. d. bibl. Literatur. Bd. 3. S. 361 ff.

ohne Zweifel nur an ein Erdbeben zu denken, wie denn auch der Text auf nichts anderes führt; allein die Darſtellung in unſerer Stelle geſtattet dieſe Annahme deshalb nicht, weil die Thätigkeit des Engels (V. 7. und 8.) ſo ſpeciell und ſo menſchlich beſchrieben iſt; dergleichen findet ſich nie, wo Naturkräfte Engel genannt werden. Weit ſcheinbarer iſt die andere Anſicht, der zufolge Petrus ſelbſt nicht gewußt haben ſoll, wie ſeine Befreiung zu Stande kam. Dafür ſcheint V. 9. das οὐκ ᾔδει, ὅτι ἀληθές ἐστι τὸ γινόμενον διὰ τοῦ ἀγγέλου, verbunden mit V. 11. zu ſprechen, welcher letztern Stelle zufolge Petrus erſt auf der Gaſſe wieder zu ſich kommt, und nun zu ſchließen ſcheint, daß ein Engel ihn befreit haben müſſe. Allein dieſe Worte können jene Anſicht deshalb nicht begründen, weil erſtlich es gegen die Grundſätze der Chriſten war durch betrügliche Künſte ſich oder Andere aus ſolchen Gefahren zu befreien. Man müßte nemlich doch annehmen, daß entweder der Wärter, oder die Soldaten von dem Befreier beſtochen geweſen wären; wollte man aber ſagen, der Wärter könne ſelbſt den Apoſteln geneigt geweſen ſeyn, ſo hätte er ja nicht weniger ſeine Pflicht verletzt, wenn er die Gefangenen entlaufen ließ. Sodann bleibt hiernach der bewußtloſe Zuſtand Petri unerklärt; bei ſo vielen Vorgängen und Begebenheiten mußte er doch die Schlaftrunkenheit wohl überwinden können und den helfenden Freund erkennen. Endlich iſt zu dieſer Annahme auch wenig paſſend, daß die Soldaten (nach V. 18.) erſt am Morgen erwachten. Sie müßten demnach ſchon durch einen Schlaftrunk in ſo tiefen Schlummer verſenkt ſeyn, was die Hypotheſe ziemlich complicirt machen würde, da an ein Mitwiſſen der Soldaten zu denken V. 19. verbietet, dem zufolge der König ſie beſtrafen ließ. Das Einzige daher, was ſich ſagen ließe, wäre es ſey fraglich, ob hier an eine förmliche Engelerſcheinung, oder an ein Geſicht zu denken ſey. Aehnlichkeit hatte der Vorgang nun ſicher mit einem ekſtatiſchen Geſicht, denn eine Weile hielt Petrus ſelbſt ihn dafür (V. 9.) allein die Realität der Wirkungen, die mit dem Ereigniß verbunden waren (welche Realität durch den Ausdruck ἀληθὲς εἶναι V. 9 und 11. bezeichnet wird), erlaubt nicht, an ein bloßes ὅραμα zu denken, wie auch Petrus ſelbſt eben deshalb eine ausdrückliche Engelerſcheinung gehabt zu haben glaubte. Ein bloßes inneres Geſicht nemlich

hat nie phyſiſche Wirkungen zur Begleitung. Daß aber Petrus einen Augenblick ungewiß ſeyn konnte, ob er ein Geſicht oder eine wirkliche Engelerſcheinung ſehe, iſt daraus zu erklären, daß jede Erſcheinung aus der höhern Ordnung der Dinge eine mächtige innere Geiſtesaufregung zur Folge hat, wodurch im Gemüth ein der Ekſtaſis verwandter Zuſtand entſteht. Dieſer kann dann leicht ungewiß machen, ob das Ganze etwas rein Innerliches, oder auch etwas Aeußerliches ſey; das Hauptkennzeichen für das Letztere bleibt aber immer das Hervortreten realer Wirkungen im Sichtbaren. (V. 7. haben einige Codd. ſtatt des ſtärkern πατάξας, das mildere νύξας. Wahrſcheinlich ſchien manchen Abſchreibern der ſtärkere Ausdruck für einen Engel nicht ganz angemeſſen. — V. 11. ſteht προςδοκία für die erwartete Sache, nemlich den Strafact.)

12 — 19. Petrus begab ſich, nachdem er ſich über die Gegend, in der er ſich befand, etwas orientirt hatte, in die Wohnung einer gewiſſen Maria, da ihm bekannt war, daß die Gläubigen ſich in derſelben zu verſammeln pflegten. Nach der übereinſtimmenden Anſicht aller Ausleger war dieſe Maria die Mutter des Evangeliſten Markus, der hier mit ſeinem vollen Namen Johannes Markus heißt. Die große Genauigkeit des Berichts von der Ankunft Petri ſpricht für ſeine Urſprünglichkeit; vielleicht rührt derſelbe von Mr. ſelbſt her. Uebrigens finden wir hier ſchon ein Beiſpiel von nächtlichen Verſammlungen der Chriſten; vermuthlich wurden dieſelben anfänglich nur deshalb eingeführt, um unbemerkter ſich einfinden und ſich trennen zu können, erſt ſpäter, bei geſicherter Lage der Kirche, behielt man ſie eine Zeitlang bei, wegen der größern Feierlichkeit nächtlicher Zuſammenkünfte. Sie waren es inzwiſchen, die nicht bloß den Heiden Anlaß zur Erfindung mancher boshaften Gerüchte gaben, ſondern auch aller Wahrſcheinlichkeit nach den unſittlichen gnoſtiſchen Partheien ihre Ausſchweifungen erleichterten. Die Kirche handelte daher weiſe, ſpäter alle nächtlichen Zuſammenkünfte zu verbieten*). Eine Schwierigkeit enthält noch V. 15, indem es heißt, daß die verſammelten Jünger auf die Verſicherung der Magd Rhode, Petrus ſey vor der Thür, erklären: ὁ ἄγγελος αὐτοῦ ἐστιν.

*) Vergl. Bingham. origg. Vol. V. p. 329 sqq.

Schon bei der Stelle Mt. 18, 10. ward hierher verwieſen und angedeutet, daß die Idee von Schutzengeln, die jedem Menſchen beſonders beigegeben ſeyen, ſich hier ausſpreche. Wenn nemlich verſucht iſt, den Ausdruck ἄγγελος hier in der Bedeutung „Bote" zu nehmen, ſo leuchet ein, daß der Zuſammenhang durchaus dagegen ſpricht, weil nicht denkbar iſt, daß Petrus aus dem Gefängniß in der Nacht ſollte Boten entſendet haben. Man könnte inzwiſchen denken, daß ἄγγελος hier, wie πνεῦμα (Lc. 24, 39.), in der Bedeutung Geſpenſt, Erſcheinung, ſtehe; dann hätten die Jünger glauben können, daß der Geiſt des Petrus bei ſeinem bevorſtehenden Tode zuvor erſcheine, gleichſam Abſchied nehmend, oder ſeinen Ausgang ſicher verkündigend. Allein einmal findet ſich davon in der Bibel keine Spur, daß man ſolche Erſcheinungen der Seele bei Lebzeiten des Menſchen für möglich gehalten hätte; ſodann aber iſt nicht bloß unerweislich, ſondern auch der Natur der Sach nach unwahrſcheinlich, daß für dieſe Idee der Ausdruck ἄγγελος gebraucht ſeyn ſollte. Die Formel ἄγγελος αὐτοῦ läßt ſich daher nicht wohl anders faſſen, als „ſein Schutzengel," ſo daß wir auch hier wieder jene Mt. 18, 10. angedeutete Idee finden. In der Erklärung der dort vorkommenden Worte des Herrn ließen wir es unbeſtimmt, ob dieſe Schutzengel als jedem einzelnen Individuum zugetheilt, oder als Repräſentanten gewiſſer größerer Geſammtheiten, z. B. ganzer Völker oder Richtungen, zu betrachten ſeyen. Dieſe Stelle ſpricht offenbar für die erſtere Idee, indem dem Apoſtel Petrus allein ein Engel beigelegt wird. In dieſer Form nahm auch die Kirche der erſten Jahrhunderte die Idee auf (vergl. die zu Mt. 18, 10. angeführte Abhandlung von Schmidt), indem man jedem Menſchen wie einen guten, ſo auch einen böſen Engel zuſchrieb. In wie weit aber dieſe Vorſtellungen dem ſpecifiſch chriſtlichen Lehrkreiſe beizuzählen ſind, iſt allerdings deshalb fraglich, weil die Aeußerung in unſerer Stelle von Perſonen herrührt, die für uns keine Autorität ſeyn können. Freilich waren ſie Gläubige und ſtanden unter der Einwirkung des h. Geiſtes, aber wir ſind nur berechtigt, bei den Apoſteln eine ſolche Einwirkung des h. Geiſtes zu ſetzen, daß jede Beimiſchung von unſichern, halbwahren Volksvorſtellungen dadurch ausgeſchloßen wird. Allerdings ſtützt ſich zwar dieſe hier ausgeſprochene Volksanſicht von individuellen Schutzengeln auf

ein Wort des Herrn, allein dieſes iſt doch, wie wir ſahen, zu allgemein gehalten, als daß ſich ein feſter Lehrſatz daraus entwickeln ließe. Am geneigteſten bin ich daher, der ſchon zu Mt. 18, 10. gegebenen Andeutung gemäß, anzunehmen, daß in dieſer Idee der Gedanke ausgeſprochen ſeyn ſoll, wie jedes Individuums im Laufe der Entwicklung zu realiſirendes Urbild in der Welt des Geiſtes lebt, und das dem Menſchen hienieden einwohnende höhere Bewußtſeyn mit den verwandten Erſcheinungen der Geiſterwelt in lebendiger Verbindung ſteht. Im Fall ein menſchliches Bewußtſeyn ſich dem Einfluß des Böſen ergibt, wird ſich auch ſeine Entwicklung im Böſen nach den verwandten, mit ſeiner Weſenheit correſpondirenden Erſcheinungen in der Welt des Böſen vollenden. (V. 12. iſt das συνιδὼν nicht auf das Bewußtſeyn zu beziehen, ſondern auf die Betrachtung der Umgebung, wie es auch 14, 6. vorkommt. Sonſt würde eine offenbare Tautologie mit V. 11. entſtehen, wo ſchon von der Rückkehr des vollen Bewußtſeyns die Rede war.) In dieſer Mittheilung tritt übrigens zuerſt Jakobus, der Bruder des Herrn, als bedeutende Perſon in der Gemeine zu Jeruſalem hervor*). Er wird (V. 17.) ausdrücklich von allen übrigen Brüdern unterſchieden und ihm zuerſt Kunde von dem Vorgange geſandt. Ohne Zweifel trat er daher ſchon entſchieden als Epiſcopus unter den Presbyteren hervor, als Leiter des Ganzen. Wenn nemlich auch der Name Epiſcopus, als Bezeichnung des erſten unter den Presbyteren, ſich ſpäter ausgebildet haben mag, ſo war doch ſicher in allen etwas größern Gemeinen das Amt ſehr früh da, weil die Geſchäfte durchaus ein leitendes Haupt erfordern mußten. (V. 19. iſt das ἀπαχθῆναι, gleich dem lateiniſchen ducere, vom Abführen zur Todesſtrafe zu verſtehen. An ſich könnte es auch vom bloßen Abführen ins Gefängniß genommen werden, allein das vorhergehende ἀνακρίνας ſpricht klar aus, daß Herodes die Soldaten ſofort für ſchuldig erklärt hatte.)

---

*) Daß hier kein anderer Jakobus, als der Bruder des Herrn zu verſtehen iſt, iſt unzweifelhaft, da der ältere Jakobus der Bruder des Johannes, ſchon getödtet war (12. 2.), der andere Apoſtel dieſes Namens aber, der Sohn des Alphäus, ſich in der Geſchichte nicht weiter bemerklich macht.

20—25. Mit der wunderbaren Errettung des Petrus ſetzt der Evangeliſt noch das grauſenerregende Geſchick des Verfolgers der Kinder Gottes in Contraſt, indem er zugleich kurz andeutet, unter welchen Umſtänden die Strafe des Höchſten ihn traf; eine kurze, ins Allgemeine zurückgehende Formel beſchließt dann dieſen Bericht. — Zunächſt erzählt Lc. (V. 20.) von einer Differenz des Herodes mit den Bewohnern von Tyrus und Sidon; wahrſcheinlich war es neben den Luſtbarkeiten auch dieſe mit, die den König nach Cäſarea (Stratonis) zog. Von der Anweſenheit des Herodes in Cäſarea, um den dortigen Spielen beizuwohnen, berichtet auch Joſephus (Arch. XIX. 7. 2.), von einem Streit mit den Tyriern und Sidoniern erzählt er dagegen nichts. Vermuthlich kam es unter den Partheien zu keinem offenen Kampf, ſondern blieb bei einer Erbitterung des Königs. Einen Krieg würden auch ſicher die Römer gar nicht geduldet haben in der unmittelbaren Nähe ihrer Grenzen. Aber auch die Gemüthsfeindſchaft des Königs hielten die Einwohner der Seeſtädte ſo wenig ihrem Intereſſe angemeſſen, daß ſie durch eine Geſandtſchaft, die den Günſtling des Herodes, Blaſtus, gewann, um Frieden baten. (V. 20. bedeutet θυμομαχεῖν nicht, wie ſonſt wohl, mit Wuth kämpfen, Krieg führen, ſondern im Gemüth erbittert ſeyn. So findet ſich der Ausdruck bei Polybius und Plutarch. — Ὁ ἐπὶ τοῦ κοιτῶνος = cubicularius, vergl. 8, 27. — In den Worten: διὰ τὸ τρέφεσθαι κ. τ. λ. iſt der Grund angedeutet, weshalb die Bewohner der See- und Handelsſtädte die Feindſchaft des Herodes fürchteten; ſie beſorgten nemlich, daß er ihnen in ihren commerciellen Verhältniſſen nachtheilig werden könne.) Was die folgende Erzählung anlangt (V. 21—23.), ſo berichtet Joſephus (a. a. O.) den Vorgang im Weſentlichen eben ſo. Der König erſchien am zweiten Tage der öffentlichen Spiele in einem glänzenden Anzuge und ſetzte ſich auf ſeinen Thron (βῆμα). Die Acclamationen wurden ihm hierbei vermuthlich von dem Geſandten der Tyrier und Sidonier nebſt deren Anhange gebracht, denn die Juden verabſcheuten dergleichen als Abgötterei. Während nun der König den Spielen zuſah, berichtet Joſephus weiter, ſetzte ſich auf ein Seil (das zum Ueberziehen von Decken gegen die Sonne über das Theater geſpannt war) über ſeinem Haupt eine Eule, der König ſah darin ein böſes

Omen, erkrankte und ſtarb nach fünf Tagen an einer Krankheit des Unterleibes. Die Angabe des Lc. (σκωληκόβρωτος γενόμενος)) kann man als eine nähere Beſtimmung der Erzählung des Joſephus betrachten; daß aber in dem ἐπάταξεν αὐτὸν ἄγγελος κυρίου keine ſichtbare Engelerſcheinung und dadurch hervorgebrachte plötzliche Tödtung angedeutet ſeyn ſoll, zeigt ſchon hinlänglich die Verbindung dieſes Ausdruckes mit den andern γενόμενος σκωληκόβρωτος. Der Engel bezeichnet hier nur die unſichtbare göttliche Wirkung, welche den Hochmuth des Königs, der die abgöttiſche Verehrung mit Wohlgefallen aufnahm, ſtrafte, indem ſie ihn ſolchen Leiden, wie ihn betrafen, überließ. Ap. Geſch. 13, 1. drückt der Ausdruck χεὶρ κυρίου denſelben Gedanken aus. (Vergl. zu Joh. 1, 52. 5, 4.) Nach V. 24. 25. ſchloß ſich Johannes Markus an die von Jeruſalem nach Antiochia zurückkehrenden Abgeordneten dieſer letztern Gemeine, den Barnabas und Saulus, an, und kam mit ihnen dorthin.

§. 5. Pauli erſte Miſſionsreiſe.

(Ap. Geſch. 13, 1—14, 28.)

Während ſchon bisher das Chriſtenthum von Jeruſalem aus durch Paläſtina und über ſeine Grenzen hinaus ſich verbreitet hatte, ſo war eine förmliche Miſſionsthätigkeit der Kirche doch noch fremd geblieben. Zufällige Ereigniſſe hatten bis dahin die Verbreitung des Evangeliums herbeigeführt, namentlich die Verfolgungen der Gläubigen zu Jeruſalem. (Ap. Geſch. 8, 2.) Von Antiochia zuerſt wurden aber mit der beſtimmten Abſicht Lehrer ausgeſendet, daß ſie das Chriſtenthum verbreiten und Kirchen mit förmlichen Inſtitutionen (14, 23.) gründen ſollten. Dieſe ausgeſendeten Lehrer behielten überdies einen Zuſammenhang mit der Kirche, welche ſie geſendet hatte; ſie berichteten dorthin über ihre Erfolge, kehrten nach vollendeter Reiſe dahin zurück und empfingen auch wohl von ihr aus Hülfreichungen dieſer und jener Art. Wie Jeruſalem für die Judenchriſten der Miſſionsmittelpunkt geweſen war, ſo ward es für die Heidenchriſten in der Folge Antiochia; beide Städte bildeten die Hauptpole des Lebens in der älteſten apoſtoliſchen Kirche*). Was die erſte Miſ-

*) Das Evangelium ſetzte ſich, wie in der alten Zeit, ſo in der ſpätern

ſionsreiſe Pauli anlangt, ſo ging ſie über Cypern nur in einen der ſüdöſtlichen Landſchaften Kleinaſiens. Sie war gleichſam der erſte ſchüchterne Verſuch, den man wagte, das Evangelium weit über die Grenzen des h. Landes hinauszutragen. Und allerdings begreift ſich, wie man rückſichtlich des Erfolgs ſolcher Reiſen anfangs unſicher ſein konnte. Erwägt man, wie wenige ungelehrte und unberühmte Männer in die weite Heidenwelt hineinzogen, ohne irgend eine äußere Hülfe oder Unterſtützung, einen gekreuzigten Gottesſohn, den Juden ein Aergerniß und den Heiden eine Thorheit predigend, ſo ſcheint in der That nichts natürlicher, als daß ihre Bemühung völlig fruchtlos bleiben mußte, und nichts wunderbarer und unglaublicher, als daß ſie eine Jahrhunderte lang nachhaltige Wirkung hervorbrachte. Allein wenn ſolche Gedanken einen Augenblick die Chriſten in Antiochien einſchüchtern mogten, ſo empfanden ſie doch gewiß bald, daß dieſelben nur dem alten Menſchen angehörten; in dem h. Geiſt, der ihre Herzen erfüllte, ſpürten ſie zweifelsohne eine die Welt überwindende Kraft, und in der Anregung deſſelben vollzogen ſie denn auch das Werk. Was aber die Form des Berichts anlangt, ſo macht dieſelbe höchſt wahrſcheinlich, daß er ein Auszug aus einem größern, vielleicht unmittelbar von den Reiſenden an die Muttergemeine abgeſendeten Bericht iſt, dem Lc., ſo wie er ihn erhielt, in ſeine Relaton aufnahm. Dieſen letztern Umſtand empfiehlt gleich der Anfang des Berichts ſehr; nachdem nemlich eben die Reiſe des Barnabas und Paulus nach Antiochien erzählt war, werden dieſe unter andern Lehrern der dortigen Kirche genannt, wie wenn Niemand von ihrer Anweſenheit wiſſe. Die epitomirte Geſtalt des Berichts ſpricht ſich aber in der Ungleichartigkeit aus, welche in den Erzählungen vom Aufenthalte Pauli in dieſer oder jener Stadt herrſcht; wo nemlich die urſprünglichen vollſtändigen

---

Verbreitung der Kirche, immer zuerſt in den großen Städten feſt und verbreitet ſich erſt allmälig aufs Land. Die größere Mannigfaltigkeit der Bedürfniſſe und die geſteigerte geiſtige Regſamkeit der Bewohner der Städte ließen wohl das Chriſtenthum in denſelben eher Wurzel faſſen. In der Nähe großer Städte bildeten ſich denn auch durch den von ihnen ausgehenden Einfluß bald Landgemeinen und Kirchen in kleinern Städten, wie dies namentlich von Rom Ap. Geſch. 28, 13 ff. zeigt.

Berichte nicht gerade etwas Anziehendes boten, da ließ man dieſelben entweder ganz weg, oder verkürzte ſie möglichſt. Welche Gewährleiſtung durch dieſe Annahme eben auch die *Miſſionsreden* in dieſem Reiſebericht erhalten, bedarf nicht bemerkt zu werden; es iſt ſehr möglich, daß wir in denſelben die perſönlichen Aufzeichnungen Pauli haben.

1. In der Aufzählung der in Antiochia verſammelten ausgezeichneten Perſonen wird *Barnabas* zuerſt genannt, der in der alten apoſtoliſchen Kirche eines ſehr großen Anſehns genoß, wie er denn auch in der frühern Zeit immer *vor* Paulus genannt wird; erſt ſpäter, da aber Barnabas ſich in der Geſchichte verliert, verdunkelt ihn der große Heidenapoſtel. Der zweite, *Simeon Niger*, iſt gar nicht weiter bekannt geworden; *Lucius* von Cyrene dagegen wird Röm. 16, 21, wieder genannt. Die Annahme, daß er mit unſerm Evangeliſten Lucas identiſch ſey, hat Alles wider ſich. Es iſt ſchon unwahrſcheinlich, daß Lc. ſich ſelbſt ſo ſollte mit aufgezählt haben unter die ausgezeichnetſten Lehrer der Kirche, dann aber kommt auch der Name Lucas nicht von Lucius, ſondern von Lucanus. (Vergl. im Comm. Einl. §. 6. Th. I. S. 19.) Der vierte endlich *Manaen* (von מְנַחֵם = παράκλητος, 2 Kön. 15, 14. haben die LXX. Μαναήμ, wofür hier mit Vertauſchung der Liquida Μαναήν ſteht) iſt ebenfalls nicht weiter bekannt. Als eine nähere Bezeichnung ſeiner Perſönlichkeit wird noch bemerkt, er ſey ein Milchbruder des Tetrarchen Herodes geweſen. (Σύντροφος = ὁμογάλακτος, der zugleich mit einem andern die Milch der Mutter oder Amme genießt, daran reiht ſich dann natürlich der Begriff des gemeinſchaftlichen Aufwachſens und Erzogenwerdens. Der hier genannte Herodes iſt übrigens nach den chronologiſchen Verhältniſſen *Herodes Antipas*.) Zuletzt geſtellt wird endlich *Saulus* deſſen Anſehn ſich damals noch nicht ſo weit verbreitet hatte. (Das τινές fehlt in einigen Codd. Man fand den Ausdruck unpaſſend für die mitgenannten bekannten Perſönlichkeiten Barnabas und Paulus. Eben deshalb iſt aber gewiß die Lesart für ächt zu halten. Unſerer Hypotheſe, daß wir in dieſem Reiſebericht einen Auszug des urſprünglichen Miſſionsberichts haben, ſcheint auf den erſten Blick das τινές nicht günſtig; denn ein Bekannter, ſchreibend an Perſonen, die von den Verhältniſſen unterrichtet

ſind, wird ſo nicht beginnen: ἦσαν δέ τινες κ. τ. λ. Allein es verſteht ſich ja von ſelbſt, daß V. 1—3. als einleitende, dem abgekürzten Bericht hinzugefügte Worte zu faſſen ſind, die vermuthlich dem Lc. ſelbſt angehören, erſt in V. 4. geht dann die Rede in den Bericht ſelbſt über. — Ueber die Differenz von προφῆται und διδάσκαλοι vergl. zu 1 Kor. 12, 28.)

2. 3. Dieſe wurden, als ſie zu Gebet und vielleicht zu beſonderer Beſprechung über das ihnen vertraute Werk Gottes verſammelt waren, durch Anregung des h. Geiſtes auf den Gedanken geleitet, reiſende Boten (εὐαγγελισταί Ephes. 4, 11.) auszuſenden. Sie bereiteten ſich zu dieſem wichtigen Werk durch Gebet und Faſten vor und entließen die Sendboten mit einer ausdrücklichen Weihe. (Kuinoel faßt hier fälſchlich das λειτουργεῖν = κηρύττειν, vom öffentlichen Verkündigen des Evangeliums, dazu paßt nicht, daß ihnen eine ſolche Anregung des Geiſtes kam. Dieſe gehört vielmehr für einen ſtillen kleinern Kreis, in dem der neue großartige Gedanke gehörig erwogen werden konnte. Λειτουργεῖν [vergl. im Comm. zu Lc. 1, 23. Th. I. S. 92.] bezeichnet daher hier, wie προσκυνεῖν, in andächtiger Gottesverehrung verſenkt ſeyn. — Das Faſten finden wir übrigens hier, wie in der ganzen alten Kirche *), als eine gute Sitte beibehalten; es war ein Hülfsmittel zur Sammlung des Geiſtes und Abziehung von allem Irdiſchen. Das Falſche darin, wie es ſchon in den montaniſtiſchen Anſichten ſich ausſprach, ward nur durch den allmälig ſich einſchleichenden geſetzlichen Geiſt herbeigeführt, der daraus ein opus operatum machte.)

4—12. Barnabas und Paulus, die erwählten Sendboten, nahmen nun **) Johannes Markus als apoſtoliſchen Gehülfen mit. (V. 5. ὑπηρέτης bezeichnet hier einen weniger angeſehenen Lehrer, der in einem Abhängigkeits-Verhältniß zu Paulus und Bar-

*) Vielleicht faſtete man auch ſchon vorzugsweiſe am Freitage, der feria sexta, eine Sitte, die uralt iſt.

**) Die Worte: εἶχον δὲ καὶ Ἰωάννην ὑπηρέτην, ſtehen ſo eigen zwiſchen dem Vorhergehenden und Folgenden eingeklemmt, daß ſie ſich deutlich als eine nachträgliche Bemerkung verrathen. Lc. ſchob ſie vermuthlich hier in den vorliegenden Bericht ein, da das Folgende (V. 15 ff.) nothwendig machte, daß vorher des Markus Erwähnung geſchehen ſey.

nabas ſtand, wohin auch die Gloſſe ὑπηρετοῦντα αὐτοῖς führt. [Vergl. im Comm. zu Lc. 1, 2. Th. I. S. 77.] Solche ὑπηρέται vollzogen die Taufen [1 Kor. 1, 14.] und beſorgten die äußern Verhältniſſe, damit ſich die Apoſtel und Evangeliſten [Epheſ. 4, 11.] ganz dem Lehramt widmen könnten. Man erkennt hieraus, daß eine Unterordnung unter den Lehrern der Kirche dem Sinn des Evangeliums nicht entgegen iſt; jedes organiſche Ganze, das ſich in der ſichtbaren Ordnung der Dinge entfalten will, muß ſich in der Form der Ueber- und Unterordnung darſtellen. Nur ſollte, wie es in der apoſtoliſchen Kirche war, in den höhern Ordnungen auch immer die größere Fülle des h. Geiſtes herrſchen, dann könnte daraus nie ein Uebelſtand hervorgehen.) Barnabas, ein geborner Cyprier (4, 37.), ward wohl Veranlaſſung, daß man zuerſt über Seleucia (mit dem Beinamen Pieria, am Ausfluß des Orontes, der Hafen von dem mehr höher am Orontes hinaufliegenden Antiochien) nach Salamis (an der Oſtſeite der Inſel) und von da quer durch dieſelbe nach Paphos an der Weſtſeite derſelbe reiſte, wo bekanntlich der Venusdienſt einen Hauptmittelpunkt hatte. Von dem Grundſatze ausgehend, daß das Evangelium zunächſt für die Juden ſey, predigten ſie ſtets erſt in den Synagogen und wendeten ſich nur zu den Heiden, wenn ſie ſich von dieſen abgewieſen ſahen. (Vergl. V. 46.) In der Hauptſtadt Paphos hatte nun der römiſche Proconſul Sergius Paulus ſeinen Sitz, ein verſtändiger, vom römiſchen Aberglauben gelöſter Mann (V. 7.), der aber in die Schlingen eines judaiſirenden Gauklers, Namens Barjeſus, gefallen war. (In einigen Codd. heißt dieſer Goet auch Βαριησουάν oder Βαρσοῦμα, vielleicht wollten manche Abſchreiber den heiligen Namen Jeſu nicht dem falſchen Propheten gegeben wiſſen. Entweder war dieſer Menſch ein Jude aus Arabien, oder er hatte ſich Brocken orientaliſcher Weisheit angeeignet; dies läßt ſich aus dem Umſtande ſchließen, daß er ſich Ἐλύμας, entſprechend dem arabiſchen עלימון, d. i. Weiſer, nennen ließ.) Von der geiſtigen Stellung dieſes Menſchen gilt daſſelbe, was zu 8, 9, von Simon Magus bemerkt ward. Er brauchte ſeine Künſte zu ſelbſtſüchtigen Zwecken, und ſuchte daher auch das Werk des Geiſtes an der Seele des Proconſuls zu hindern, um ihn in ſeinen Stricken zu behalten. Die ſtarke Anrede Pauli läßt doch in

dem ἄχρι καιροῦ (V. 11.) deutlich die Abſicht durchblicken, ihn zum Bewußtſeyn ſeiner Schuld und zu wahrer Buße zu bringen. Solche Goeten waren gemeiniglich geiſtvolle berufene Männer, nur in ihren ſelbſtgemachten Ideen gefangen und oft von unlautern Begierden in ihren Unternehmungen geleitet; Paulus ſucht daher durch ernſte Strafe den edeln Keim in ſeinem Herzen zu retten. (V. 10. ῥᾳδιουργία findet ſich im N. T. nur hier, es bedeutet eigentlich Fertigkeit, Schnelligkeit im Handeln, dann beſonders im ſchlimmen Sinn freche Gewandtheit im Böſen. — V. 11. bedeutet ἀχλύς zunächſt Finſterniß, dann eine eigenthümliche Augenkrankheit. Hier iſt nach der Verbindung mit σκότος die letztere Bedeutung anzunehmen, indem aus einem Augenleiden die Verdunkelung des Sehvermögens hervorging.) Merkwürdig iſt, daß es Paulus gelang, einen ſo angeſehenen Mann, als den Proconſul, zu gewinnen; zwar iſt nicht geſagt, daß Sergius durch die Taufe ſich förmlich an die Kirche anſchloß, allein das ἐπίστευσε deutet doch wenigſtens auf ein Bekenntniß Jeſu als des Meſſias. Da nun Saulus von jetzt an (V. 9.) ſtets Paulus heißt, ſo iſt die uralte Vermuthung*), daß der Apoſtel den Namen von ſeinem Gönner angenommen habe, in hohem Grade wahrſcheinlich. Hätte der Apoſtel von Anfang zwei Namen gehabt, und ſollte hier nur hervorgehoben werden, wie Heinrichs will, daß Paulus mit dem Proconſul einen Namen hatte, ſo bliebe unerklärt, weshalb in der Apoſtelgeſchichte und in den Briefen der Name Saulus von jetzt an ſo ganz und gar verſchwindet.

13 — 15. Von Cypern ging die Reiſe nach Perge in Pamphylien. Hier verließ Johannes Markus die Reiſegeſellſchaft, aus Gründen, die nicht lauter geweſen ſeyn können, wie die ſpätern Ereigniſſe (vergl. zu 15, 37 ff.) zeigen. Von Perge, der Metropole von Pamphylien, ging die Reiſe tiefer ins Innere nach Antiochia in Piſidien, an der Grenze von Phrygien. Hier ſetzten ſich Paulus und Barnabas am Sabbath in der Synagoge

*) Vergl. Hieronymus de viris ill. s. v. Paulus. Der Kirchenvater ſagt: apostolus a primo ecclesiae spolio Proconsule Sergio Paulo victoriae suae trophaea retulit, erexitque vexillum, ut Paulus ex Saulo vocaretur.

nieder und wurden, wie es Sitte war (vergl. zu Lc. 4, 16.), aufgefordert, einen Vortrag zu halten.

16—22. Der Anfang der Rede, die Paulus in Folge dieſer Aufforderung hielt, und worin er (V. 17.) Iſraeliten und Proſelyten ausdrücklich unterſcheidet, iſt derjenigen ähnlich, welche oben (Cap. 7.) von Stephanus mitgetheilt ward; ſie enthält auch in aller Kürze eine Ueberſicht über die Geſchichte des Volks und die Gnadenführungen Gottes. Der Jude hört (damals wie heute) nichts lieber als die Erzählung der Gnadenführungen Jehova's mit ſeinem Volk, daher bildete eine ſolche hiſtoriſche Recapitulation eine natürliche captatio benevolentiae *). (V. 17. leitet die Verbindung des ὑψοῦν mit der παροικία in Aegypten [vergl. 7, 6.] von der Idee der Verherrlichung, Erhebung ab, denn das Volk war unterdrückt, dagegen iſt die Bedeutung „Vermehrung der Zahl," worin indirect eine Erhebung liegt, hier anzuwenden. Für dieſelbe ſpricht entſcheidend Sirach 44, 21., wo ἀνυψῶσαι mit πληθῦναι parallel gebraucht iſt; weniger angemeſſen iſt die Beziehung auf Sir. 50, 22., wo ὑψοῦν ἡμέρας nicht die Zahl der Tage vermehren bedeutet, ſondern im Leben angeſehen und bedeutungsvoll machen. — Der Ausdruck μετὰ βραχίονος ὑψηλοῦ entſpricht dem hebräiſchen בִּזְרוֹעַ נְטוּיָה 2 Moſ. 6, 6. — V. 18. iſt ſtatt der gewöhnlichen Lesart ἐτροποφόρησεν, die Lesart ἐτροφοφόρησεν vorzuziehen. Die erſtere giebt zwar auch einen nicht unpaſſenden Sinn [τροποφορεῖν bedeutet nemlich „die Sitten, die Weiſe jemandes tragen," Cic. ad Attic. XIII. 29.], allein da Paulus hier die gnädige Seite der Führungen Gottes herausheben will, paßt die Erwähnung dieſer Idee nicht in den Zuſammenhang. Sodann iſt auch τροφοφορεῖν der ſeltnere Ausdruck, für den die Abſchreiber leicht den bekannteren ſubſtituiren konnten. Er bedeutet: „wie eine Amme [τροφός] auf den

*) Vielleicht könnte man aus der Ähnlichkeit dieſer erſten Rede Pauli mit der des Stephanus auf eine Einwirkung ſchließen, welche Stephanus auf die Perſon des Apoſtels gemacht hatte. Nach 6, 13. 14. läßt ſich bei Stephanus ſchon eine ſehr freiſinnige Auffaſſung des Evangeliums und Blicke in die Wirkungen, die es hervorbringen werde, vorausſetzen; es iſt wohl höchſt wahrſcheinlich, daß, ſo ſehr Paulus anfänglich derſelben auch widerſtrebte, dieſe doch ſpäter gerade einen ſehr bedeutenden Einfluß auf ihn ausgeübt hat.

Armen tragen, ſomit heben, pflegen." — V. 19. über die ſieben Völker vergl. 5 Moſ. 7, 1. — Für das im text. rec. befindliche κατεκληροδότησεν [das ſich im N. T. nur hier findet] hat Griesbach mit Recht die Lesart κατεκληρονόμησεν vorgezogen. Der Gebrauch dieſes Wortes in hiphiliſcher Bedeutung [„beſitzen laſſen, zum Beſitz übergeben," Richt. 11, 24.] mogte manchen Abſchreibern entgangen ſeyn, und ſie deshalb jene Form vorziehen zu müſſen glauben. — V. 20. ſcheint die Zahl von 450 Jahren bis Samuel einen Widerſpruch mit 1 Kön. 6, 1. zu bilden, wo bis zum Tempelbau 480 Jahre gezählt ſind. Die Exegeten haben zum Theil höchſt gewaltſame Operationen angewendet, um den Widerſpruch zu entfernen, indem ſie entweder bald unſere Stelle, bald die im A. T. für interpolirt erklärten, oder die Zahl änderten, oder annahmen, es ſey die Zeit nicht mitgerechnet, da die Iſraeliten den fremden Völkern zur Zeit der Richter unterworfen waren. Erwägt man aber, daß nichts im Text nöthigt, die 40 Jahre des Zugs durch die Wüſte nicht mitzuzählen, ferner, daß nicht der Anfang, ſondern das Ende der Wirkſamkeit Samuels gemeint ſeyn kann; ſo löſt ſich der ganze Widerſpruch in nichts auf, zumal da Lc. hier nur in runder Summe, ohne hiſtoriſche Zwecke zu verfolgen, die Zahl der Jahre angiebt. — V. 22. iſt die Citation aus Pſ. 89, 20. und und 1 Sam. 13, 14. zuſammengezogen.)

23 — 31. Hieran reiht ſich dann weiter in der Rede Pauli die Erwähnung der Erfüllung der Weiſſagungen in der Sendung Chriſti und ſeines Vorläufers Johannis des Täufers. Den Juden und Proſelyten (V. 26.) wird Jeſus als der verheißene Meſſias verkündigt. (V. 23. iſt die Lesart σωτηρίαν zwar die ſchwerere, aber fälſchlich hat Kuinoel ſich dadurch verleiten laſſen, dieſelbe vorzuziehen, weil ſonſt der Name deſſen ganz fehlte, der im Folgenden immer als der Meſſias behandelt wird, eine Auslaſſung, die nach dem Context durchaus unſtatthaft iſt. Mill's Annahme, daß die verkürzte Schreibart ΣΡΑΙΝ, für σωτῆρα Ἰησοῦν, Anlaß gab zur Entſtehung der Lesart σωτηρίαν, iſt mehr als wahrſcheinlich. — V. 24. iſt πρὸ προσώπου nicht auf die Perſon, wie es vorherrſchend gebraucht wird, ſondern auf ein Factum, den εἴσοδος Chriſti, bezogen; die urſprüngliche Bedeutung darin iſt folglich ganz untergegangen. Die Erwähnung der

Predigt des Täufers läßt übrigens keinen Zweifel darüber, daß εἴσοδος nicht auf die Geburt des Erlöſers, ſondern auf ſein öffentliches Auftreten geht. — V. 25. Mit Recht erinnert Kuinoel, daß die Worte ὡς ἐπλήρου τὸν δρόμον nicht auf die Vollendung der Wirkſamkeit des Johannes gehen, ſondern auf ihre Dauer; ſonſt hätte der Aoriſt geſetzt ſeyn müſſen. Ueber die Worte des Täufers vergl. zu Mt. 3, 11. — V. 27. über das τοῦτον ἀγνοήσαντες vergl. zu Ap. Geſch. 3, 17. Bei κρίναντες ἐπλήρωσαν braucht man nicht mit Kuinoel und Heinrichs αὐτόν zu ergänzen, das Particip ſteht vielmehr für ἐν τῇ κρίσει, „in ihrem Richterſpruch erfüllten ſie, ohne es zu ahnen, die Schrift.“ — V. 31. über ἐπὶ mit dem Accuſativ bei Zeitbeſtimmungen vergl. Winer's Gramm. S. 345.)

32. 33. An die Darſtellung Jeſu von Nazareth, als des Meſſias, reiht ſich nun ganz paſſend die Beweisführung durch Stellen des A. T. (V. 33. ἐκπληρόω findet ſich nur hier, das Subſtantiv ἐκπλήρωσις Ap. Geſch. 21, 26. Die Präpoſition verſtärkt die Bedeutung des Simplex. — Das Particip ἀναστήσας iſt nicht auf die Auferſtehung des Herrn zu beziehen, weil ἐκ νεκρῶν fehlt [man vergl. V. 34.]; und die Beweisſtelle für die Auferſtehung erſt V. 34. beigebracht wird, ſondern, nach Analogie des hebr. הֵקִים oder הוֹצִיא, von der Sendung Jeſu überhaupt zu verſtehen. — Die Citation iſt bekanntlich aus Pſ. 2, 7. Es fällt daher auf, daß nach der aus kritiſchen Gründen vorzuziehenden Lesart ἐν τῷ πρώτῳ ψαλμῷ geleſen wird. Es hat aber dieſelbe in der Anſicht ihren Grund, daß der erſte Pſalm bloß eine allgemeine Einleitung zur ganzen Pſalmſammlung bildet, und unſer zweiter Pſalm eigentlich in der Reihenfolge der erſte iſt. Selbſt in hebräiſchen Codd. findet man unſern zweiten Pſalm als den erſten bezeichnet. [Vergl. Rosenmülleri scholia in Psalm. edit. sec. Vol. I. p. 31. 32.] Ueber den Pſalm ſelbſt vergleiche man das Nähere zu Ap. Geſch. 4, 25. 26., und über die dogmatiſche Bedeutung der aus demſelben hier angeführten Worte zu Ap. Geſch. 2, 29. Hebr. 1, 5.)

34—36. Zur Erhärtung der Auferſtehung Jeſu, als eines von den Propheten geweiſſagten Factums, bezieht ſich der Apoſtel zuerſt auf die Stelle Jeſ. 55, 3., aus der die Hauptworte τὰ ὅσια Δαβὶδ τὰ πιστά aus den LXX. genommen ſind, das ὅτι

δώσω ὑμῖν iſt nur von Paulus hinzugeſetzt zur Einfügung der Stelle in den Zuſammenhang, weil das *διαθήσομαι ὑμῖν διαθήκην αἰώνιον* der LXX. die Erſcheinung des Meſſias als etwas Künftiges darſtellt. Die Meſſianität der angeführten Stelle iſt nun unzweifelhaft, indem die חסדי דויד nur die dem David gegebenen Verheißungen des Meſſias bedeuten können, deren gewiſſe Erfüllung ausgeſprochen wird. Es fragt ſich aber, wie Paulus die Worte zum Beweiſe der Auferſtehung benutzen konnte? Allerdings haben die Worte keine directe Beziehung auf dieſes Factum, indirect aber ſetzen ſie daſſelbe voraus, denn da eben dem David ein ewiges Reich verheißen war, ſo konnte der König dieſes Reichs nicht vom Tode gehalten werden. Um indeß der unbeſtimmten Weiſſagung eine beſtimmtere zur Stütze zu geben, führt der Apoſtel noch Pſ. 16, 10 an, welche Stelle ſchon 2, 29. behandelt ward, wo Petrus ſie eben ſo erklärte, wie hier Paulus, indem beide die Möglichkeit ihrer eigentlichen Beziehung auf David leugnen. (V. 34. ſpielt ſchon auf die zweite Citation V. 35. an, indem *διαστρέφειν εἰς διαφθοράν* dem *ἰδεῖν διαφθοράν*, und *δώσω ὅσια* dem *οὐ δώσεις ὅσιον* entſpricht, — *Μηκέτι* braucht keineswegs für *μή* genommen zu werden; ich faſſe die Stelle [mit Winer Gr. S. 498.], ſo; „er wird nicht weiter ins Grab gelegt und damit der Verweſung übergeben werden.“ Die Partikel bezieht ſich nur auf die Seite des Verbums, die wirklich einmal eingetreten war. Das *ὑποστρέφειν εἰς διαφθοράν* unterſcheidet ſich dann ſo von dem folgenden *ἰδεῖν διαφθοράν*, daß dieſes die Verweſung und ihre Erfahrung ſelbſt, jenes das Uebergebenwerden für dieſelbe bezeichnet. Das Eine erfuhr der Erlöſer wirklich, das Andere nicht. — V. 36. iſt *γενεά* = דור die Lebenszeit, und die ganze Formel *ὑπηρετεῖν τῇ βουλῇ τ. Θ.* ſoll David in ſeiner höhern Stellung als Werkzeug der göttlichen Gnade zur Gründung des Reiches Gottes auffaſſen. — Das *προςετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ* entſpricht der bekannten Formel נאסף אל אבותיו und bezeichnet das Aufgenommenwerden im Freudenort des Hades.)

37 — 41. Auffallend ſcheint für das chriſtliche Bewußtſeyn der ſpätern Kirche, daß hier der Apoſtel Paulus, wie in den Reden der erſten Hälfte der Apoſtelgeſchichte auch Petrus, allein Nachdruck legt auf die Auferſtehung, nicht auf den Tod des

Herrn. Ja, hier knüpft Paulus, wie es ſcheint, die ἄφεσις ἁμαρτιῶν unmittelbar an die Auferſtehung, da er doch in ſeinen Briefen den Tod Chriſti als die Quelle der Sündenvergebung aufaßt. Die Lehrweiſe der Apoſtel wird ſich aber in dieſer Hinſicht vollkommen begreifen laſſen, wenn man erwägt, daß ſie in den Miſſionsreden, durch welche erſt die Menſchen von der Meſſianität Chriſti überzeugt werden ſollten, es ja nicht darauf anlegen konnten, den Inhalt des Evangeliums näher zu entwickeln; es galt vielmehr, erſt die Ueberzeugung von der Meſſianität Jeſu zu begründen. Der Tod Chriſti war aber ein Anſtoß gebendes Moment, derſelbe mußte daher in den Hintergrund treten, die Auferſtehung dagegen enthielt die eigentliche Beweiskraft; von dieſer war deshalb vorherrſchend die Rede. Die Briefe ſchrieb aber Paulus nicht an Ungläubige, um ſie zum Glauben zu führen, ſondern an Gläubige, um ſie in ihrem Glauben zu befeſtigen; in dieſen mußte um deßwillen das eigentliche Verhältniß des Todes Chriſti zu der göttlichen Heilsanſtalt beſtimmt hervortreten. Denſelben Zweck, im Glauben zu vollenden, hatte auch der Apoſtel bei der Rede an die epheſiniſchen Presbyteren, welche natürlich ſchon im Glaubensleben ſtanden, wir bemerken daher auch, daß in dieſer (vergl. 20, 28.) die Bedeutung des Todes Chriſti klar dargelegt iſt. (V. 38 und 39. heben übrigens die eigenthümliche pauliniſche Hauptidee von der Unfähigkeit des Geſetzes zur wahren δικαιοσύνη zu führen auf eine Weiſe hervor, daß die Aechtheit die Rede dadurch aufs feſteſte verbürgt wird.) An die heitere Verkündigung der Gnade reiht ſich nun am Schluß der Rede noch die ernſte Warnung, ſich durch Untreue dem Wink Gottes nicht zu entziehen. Der Apoſtel ſpricht dieſelbe in Worten aus, welche nach dem Gedächtniß aus Habak. 1, 5. citirt ſind. (V. 38. bezeichnet die Verbindung des δικαιωθῆναι mit ἀπὸ πάντων sc. ἁμαρτημάτων, die Vereinigung der negativen und poſitiven Seite im Werke der Erlöſung*), indem nicht bloß das Alte ent-

*) Mit Recht erinnert Neander (ap. Zeitalt. S. 136. Note), daß der Ausdruck δικαιωθῆναι ἀπὸ πάντων nicht ſo zu verſtehen iſt, als habe Paulus zwei Rechtfertigungen angenommen; eine unvollſtändige im A. T. und eine vollſtändige im N. Vielmehr iſt dieſer Ausdruck nur als Erklärung der ἄφεσις ἁμαρτιῶν zu faſſen. Wie im A. T. keine wahre Verge-

fernt, ſondern auch ein Neues im Gemüth geſchaffen wird. [Vergl. darüber zu Röm. 4, 25. 5, 10. 11.] — V. 40. Der Plural ἐν τοῖς προφήταις deutet, wie Mt. 2, 23., an, daß Paulus weniger eine beſtimmte Stelle anführen wollte, als einen oft in den Propheten wiederkehrenden Gedanken mit altteſtamentlichen Worten auszudrücken beabſichtigte. — Ἀφανίζεσθαι verbindet, wie שָׁמֵם, die doppelte Bedeutung des Zerſtörens, oder aus dem Wege Räumens, und in Staunen oder in Schrecken Geſetztwerdens, welche auch nach der pſychiſchen Wirkung des Schreckens, durch den gleichſam die Perſönlichkeit momentan aufgehoben wird, zuſammenfällt.)

42—44. Die Kraft des Geiſtes, der aus Paulus ſprach, ergriff nun anfänglich die Gemüther; man bat ihn, wieder in der Synagoge zu reden. (In V. 42. ſchwanken die Codd. ſo ſehr in den Lesarten, daß man begreift, wie Kuinoel den ganzen Vers für eine Gloſſe halten konnte. Indeß dieſe Vorausſetzung iſt deshalb nicht wohl annehmbar, weil die Bitte, am nächſten Sabbath zu reden, in Zuſammenhang mit V. 44. ſteht. Ich ziehe daher mit Griesbach die kürzeſte Lesart vor, wornach denn als Subject zu dem παρεκάλουν die Juden zu ergänzen ſind. Dieſe wurden erſt feindſelig, als ſie den Andrang der Heiden ſahen [V. 45.] Der Umſtand, daß Paulus und Barnabas dann vor beendigter Verſammlung weggegangen zu ſeyn ſcheinen, erledigt ſich leicht durch die Bemerkung, daß ἐξιόντων αὐτῶν nicht geſchichtlich vor die Formel λυθείσης δὲ τῆς συναγωγῆς geſtellt werden ſoll, ſondern nur als das Hauptmoment der Erzählung die Bitte, wieder aufzutreten, motivirend, anticipirt iſt. — Μεταξὺ findet ſich hier, wie auch ſonſt in der ſpätern Gräcität [vergl. Paſſow im Lex.] in der Bedeutung μετέπειτα. [Vergl. Plut. inst. lac. c. 42. Joseph. B. J. V. 4, 2.] Hier erklärt das parallele ἐχόμενος [V. 44.] den Ausdruck hinlänglich. Vergl. darüber zu Mr. 1, 38. Lc. 13, 33.)

---

bung ſtatt hatte, ſondern der Troſt der Vergebung nur geweckt ward durch den Blick auf den kommenden Erlöſer; ſo konnte das Geſetz auch keine weſentliche Gerechtigkeit wirken. Das Weſen gab aber eben das Chriſtenthum, deshalb hatte man in demſelben alles was das A. T. nur vorbildlich darſtellen konnte.

45 — 39. Die Bemerkung des innigen Antheils der Heiden an der Predigt von Chriſto erweckt nun den Neid der Juden, die nach ihrer Beſchränktheit die Segnungen des Meſſias für ſich behalten wollten. Sie fangen daher an, Paulo offen zu widerſprechen und zu läſtern, was ihn denn nöthigt, ſich ganz von ihnen zurückzuziehen. (V. 45. iſt das Particip ἀντιλέγοντες in den beſten Codd., namentlich A B E., weggelaſſen wegen des vorhergehenden ἀντέλεγον. Die Entſtehung dieſes Zuſatzes wäre aber unerklärlich, wenn er nicht urſprünglich ſeyn ſollte; man faßt daher beſſer das ἀντιλέγοντες ἀντέλεγον als Verſtärkung, „ſie widerſprachen heftig," 1 Sam, 6, 12. — V. 47. weiſt Paulus aus Jeſ. 49, 6. nach, daß die Berufung der Heiden nichts Willkürliches oder gar den Plänen Gottes Zuwiderlaufendes, ſondern ſchon von den Propheten Vorhergeſagtes ſey. Die Worte ſind an den „Knecht Gottes" gerichtet, an den ſich im zweiten Theil des Jeſaias die Weiſſagungen des Propheten anreihen; über die Beziehung dieſes Namens auf den Meſſias iſt ſchon zu 3, 13. von uns geſprochen. Die Citation iſt übrigens nach den LXX., jedoch mit einer Auslaſſung und geringen Veränderung; bei dieſen lauten nemlich die erſten Worte: ἰδού, δέδωκά σε εἰς διαθήκην γένους, εἰς φῶς ἐθνῶν. — V. 48. iſt in den Worten ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον die durch die ganze Schrift ſich hinziehende Idee von einer praedestinatio sanctorum anzuerkennen. Die Verſuche, ihr auszuweichen, ſind äußerſt gezwungen, z. B. die Verbindung des ἐπίστευσαν mit εἰς ζωὴν αἰώνιον. Ueber das Verhältniß der praedestinatio sanctorum zur gratia irresistibilis und zur reprobatio impiorum vergleiche man das Nähere zu Röm. 9. — V. 49. deutet das δι' ὅλης τῆς χώρας wahrſcheinlich auf Verbreitung des Evangeliums in den Dörfern und auf dem Lande hin, wovon ſich im N. T. ſonſt wenige Spuren finden.)

50 — 52. Die neidiſchen Juden beruhigten ſich inzwiſchen nicht eher, bis ſie durch ihren Einfluß die Boten des Friedens verjagt hatten. Dieſer ihr Einfluß erſtreckte ſich beſonders auch auf angeſehene, dem Judenthum geneigte Frauen. Wir finden, daß im apoſtoliſchen Zeitalter das weibliche Geſchlecht vorzugsweiſe für die Aufnahme der beſſern Elemente des Judenthums geneigt iſt, theils wohl wegen ihres empfänglichern Sinnes, theils

auch weil ſie ohne die läſtige Beſchneidung ſich an die Oekonomie des A. T. ganz anſchließen konnten. (V. 51. über die ſymboliſche Handlung des Staubabklopfens vergl. zu Mt. 10, 14. — Ikonium lag an der Grenze von Lykaonien, Phrygien und Piſidien, weshalb die Stadt bald zu dieſer, bald zu jener Provinz gezählt werden konnte, zumal da die Grenzen der einzelnen kleinaſiatiſchen Landſchaften ſehr ſchwankend waren. — V. 52. Ueber die Freude der Jünger, d. i. der Neubekehrten, bei der zunächſt zur Trauer einladenden Entfernung ihrer treuen Lehrer vergl. zu Ap. Geſch. 5, 41.)

14, 1—7. Nach dieſer ausführlichen Relation über die Wirkſamkeit Pauli zu Antiochien in Piſidien läßt Lc. nur kurze Andeutungen ſeiner fernern Thätigkeit folgen, indem theils ſeine Reden der Natur der Sache nach meiſtens denſelben Inhalt haben mußten, theils auch die Erfolge ſich ganz ähnlich geſtalteten. Auch in Ikonium bewährte ſich die Kraft des Worts vom Kreuz als ein gewaltiger Sauerteig, aber der neidiſche Sinn der Juden ärgerte ſich auch hier wieder an der Mitberufung der Heiden und trieb die Apoſtel weiter nach Lyſtra und Derbe. V. 1. darf das κατὰ τὸ αὐτό in keiner andern als der gewöhnlichen Bedeutung „zugleich, zuſammen," genommen werden. — V. 2. über κακόω vergl. zu 7, 6. Hier iſt es in der Bedeutung exacerbare, aufreizen, gebraucht. Eben ſo kommt es bei Joſephus öfter vor. [Vergl. Arch. XVI. 1. 2.] — V. 3. Die Wunder werden ganz von der Perſönlichkeit deſſen, durch den ſie geſchehen, getrennt; der verklärte Erlöſer heißt ihr Urheber.)

8—12. In Lyſtra (an der Grenze von Lykaonien und Iſaurien) erregte eine Heilung eines Lahmen, die Paulus vollzog, gewaltiges Aufſehen und veranlaßte einen ſonderbaren Auftritt, den Lc. genauer beſchreibt. Die Heiden nemlich erkannten das Walten höherer Kräfte in der Wirkſamkeit der Fremdlinge, die in ihre Stadt gekommen waren, an, beherrſcht aber von ihren mythologiſchen Ideen, hielten ſie Paulus und Barnabas für Merkur und Jupiter, die wieder, wie einſt Philemon und Baucis, welche eben in dieſen Gegenden gelebt hatten, die Menſchen beſucht hätten, und wollten ihnen opfern. Intereſſant iſt dieſe Begebenheit namentlich in ſofern, als ſie zeigt, daß der Glaube an die alte Götterlehre doch noch feſter im Volksleben wurzelte, als

man zu glauben geneigt ſeyn ſollte. Freilich iſt hierbei nicht zu überſehen, daß dieſes Ereigniß in einem entlegenen Städtchen ſtatt hatte, wohin die philoſophiſche Aufklärung des Zeitalters des Auguſtus noch nicht gedrungen war. Es fragt ſich nun aber, ob dieſe naive Stellung im alten Götterglauben, wie wir ſie bei den Bewohnern von Lyſtra finden, geeigneter machte zur Aufnahme des Evangeliums, als die Löſung vom Glauben der Väter? Wenn die letztere verbunden war mit erwachter Sehnſucht nach wahrer Gotteserkenntniß, dann war dieſelbe ſicher günſtiger zur Gelangung zum Glauben, allein häufig hatte ſie totale Verzweiflung an aller Wahrheit zur Begleiterin, und mit dieſem unſeligen Zuſtande verglichen, verdient die Stellung der Lyſtraner ohne Zweifel den Vorzug. Die Idee der Wirkſamkeit einer höhern Welt des Geiſtes auf dieſe niedere war ihnen doch geläufig, und von dieſer aus konnten ſie leicht zu dem Einen wahren Gott geleitet werden, deſſen Strahlen ſie in ihren vielen Gottheiten verehrten. (V. 11. iſt von der lykaoniſchen Sprache die Rede. Jablonski [in einer Abh. in der Sammlung ſeiner Diſſertationen von te Water] hat wahrſcheinlich gemacht, daß ſie nur eine corrumpirte griechiſche Mundart war. — V. 12. zeigt deutlich, daß Paulus das Talent der mündlichen Rede in hohem Grade hatte; er führte ſtets das Wort bei den Miſſionsreiſen. — V. 13. leitet der Ausdruck: Ζεὺς ὁ πρὸ τῆς πόλεως ὢν, darauf hin, daß auch in der Stadt ein Jupitertempel war. Die eigenthümliche Ausdrucksweiſe, die ſich hier zu Tage legt, iſt daraus zu erklären, daß man nach der rohen Volksvorſtellung das Bild wirklich für den Gott nahm; eine Ergänzung von ἱερόν oder ναός iſt ganz unzuläſſig, es müßte dann der Artikel wiederholt ſeyn. Bei den Alten wird öfter der πρόπυλος, in der Vorſtadt wohnende, von dem πολιοῦχος, die Stadt ſelbſt ſchützenden Gott, unterſchieden. — Die Bekränzung der Pylonen bezieht ſich auf die Wohnung der beiden Apoſtel.)

13—20. Paulus und Barnabas erſchracken natürlich über dieſe Ehrenbezeugungen und ſuchten die Heiden von den Naturkräften, welche ſie in ihren Göttern verehrten, zu dem einigen Schöpfer der Natur und aller ihrer Kräfte zu erheben. Es gelang ihnen auch, die Menſchen von ihrem Vorhaben abzubringen, aber die feindſeligen Juden von Antiochia und Ikonium wirkten den Apo-

ſteln entgegen, und wußten die wankelmüthige Menge ihnen bald zu entfremden. (V. 14. der text rec. lieſt εἰςεπήδησαν, Griesbach hat das ſchwierigere und ſeltne ἐξεπήδησαν aufgenommen; die Scene iſt ſo zu denken, daß der Volkshaufe die Wohnung der Apoſtel umringt, und dieſe aus derſelben unter die Menge eilen. — V. 15. Paulus ſtellt den Θεός ζῶν [אֵל חַי], als den Wunderwirkenden Schöpfer, den wirkungsloſen [ματαίοις] Götzen entgegen; ſich ſelbſt aber allen andern Menſchen an die Seite. Ὁμοιοπαθής findet ſich noch Jak. 5, 17. in derſelben Bedeutung „gleichen Leiden, gleicher Schwachheit unterworfen." — V. 16. und 17. enthalten dogmatiſch wichtige Gedanken, die aber Ap. Geſch. 17, 27. 28. und vor allen Röm. 1, 19. 20. 2, 14. 3, 25. ihre weitere Erörterung finden werden. Zuvörderſt ſetzt nemlich Paulus die Gegenwart, als die Zeit des Meſſias, den frühern Zeiten entgegen, in denen die Heidenwelt ohne ſolche Erleuchtung, wie dem Volk Iſrael ward, ſich ſelbſt überlaſſen dahinlebte. In dieſem Gedanken liegt die Entſchuldigung des an und für ſich betrachtet gotteslaſterlichen Unternehmens. Sodann aber war dieſes Verhältniß der Heidenwelt doch nicht geeignet, ſie von jeder Schuld frei zu ſprechen, denn in der Natur ſelbſt und ihrer wunderbaren Einrichtung war die Möglichkeit gegeben, zur Idee des wahren Gottes ſich zu erheben, der dieſelbe ins Daſeyn rief. Dieſer Ausſpruch in V. 17. iſt nicht bloß in ſofern merkwürdig, als darin die Elemente des phyſikotheologiſchen Beweiſes enthalten ſind, ſondern vorzugsweiſe auch deshalb, weil daraus der für die bibliſche Anthropologie höchſt wichtige Gedanke abgeleitet werden muß, daß die gefallene menſchliche Natur nicht abſolut erſtorben für alles Höhere iſt, ein Gedanke, der in genauem Zuſammenhange mit dem ganzen Kreiſe pauliniſcher Ideen ſteht. Es bedarf aber keiner Erinnerung, daß diejenigen eben ſo ſehr irren, welche dieſe und die oben angeführten ähnlichen Stellen benutzen, um die Selbſtgenügſamkeit menſchlicher Kraft daraus zu beweiſen. Die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte. — Die Formen ἀμάρτυρος und καρποφόρος finden ſich übrigens im N. T. nur hier.)

21 — 28. Ohne vom Aufenthalt Pauli in Derbe etwas Näheres mitzutheilen, berichtet Lc. bloß über die Rückreiſe, welche über dieſelben Orte führte, die der Apoſtel früher berührt hatte.

Er benutzte die zweite Anweſenheit bei den Gemeinen nicht bloß zur Stärkung der Jünger im Glauben, ſondern er weihte ihnen auch Presbyteren und fixirte, was damit gegeben iſt, ihre Gemeineordnungen. Eigenthümlich iſt V. 23. der Ausdruck χειροτονήσαντες αὐτοῖς πρεσβυτέρους. Derſelbe erlaubt nicht, an freie Wahl von Seiten der Gemeine zu denken, vielmehr ſcheint es, als ob die Apoſtel ſelbſt die für die Kirchenämter geeigneten ausſuchten. Der Gemeinſinn mogte ſich noch zu wenig entwickelt haben, als daß man den jungen Kirchen ſelbſt das Geſchäft der Wahl überlaſſen konnte. Oft mag auch die Zahl derer, unter denen gewählt werden konnte, ſo gering geweſen ſeyn, daß ſich faſt von ſelbſt diejenigen herausſtellten, denen allein die Kirchenämter vertraut werden konnten. — Ueber Attalea in Pamphylien kehrten dann endlich die reiſenden Boten Chriſti zur Muttergemeine nach Antiochia zurück und ſtatteten Bericht von ihrer Wirkſamkeit ab. Sie ſahen ſich demnach ſelbſt als abhängig von der Kirche zu Antiochia an, ein wichtiger Wink, woraus ſich folgern läßt, daß ein losgelöſtes, iſolirtes Umherreiſen einzelner Individuen zur Predigt des Evangeliums nicht angemeſſen iſt. Der einzelne Bote muß, außerordentliche Fälle abgerechnet, immer ſeinen Zuſammenhang mit der ganzen Kirche haben, ſomit irgend einer Gemeine verbunden ſeyn. — Die Zeit des Bleibens der Apoſtel in Antiochia wird nur in ganz allgemeinen Worten (V. 28.) als nicht ganz kurz bezeichnet. (V. 22. pflegt man die θλίψεις, auf welche Paulus die Gläubigen vorbereitet, gemeiniglich bloß auf die Verfolgungen zu beziehen, mit denen die älteſte Kirche zu ſtreiten hatte. Es hat aber der Gedanke auch für die Chriſten aller Zeiten ſeine Wahrheit. [Vgl. Mt. 5, 11.] Im Evangelium ſelbſt nemlich und in dem Geiſt, welchen es einflößt, iſt etwas der Welt Widerſtrebendes, ihren Gegenſatz Hervorrufendes. Die Welt empfindet, in dieſer Kraft liegt ihr Tod, und gegen dieſen wehrt ſie ſich und ſucht das Leben zu tödten. Nur die Formen der θλίψεις wechſeln daher, ſie ſelbſt treffen jeden Gläubigen mehr oder minder, werden aber in Gottes Hand eben wieder ein Erziehungsmittel fürs ewige Leben. 2 Tim. 3, 12. — V. 27. über θύρα τῆς πίστεως vergl. 1 Kor. 16, 9. Kol. 4. 3.)

§. 6. Das Apoſtelconcil.

(Ap. Geſch. 15, 1 — 35.)

Die folgende Verhandlung gehört zu den merkwürdigſten Mittheilungen, welche die Apoſtelgeſchichte überhaupt enthält. Zuvörderſt ſchon was die Form anlangt, zeigt dieſer Abſchnitt das erſte Beiſpiel einer förmlichen collegialiſchen Berathung über einen die ganze Kirche betreffenden Gegenſtand *). Da nun auch das Reſultat der Berathung in einem Schreiben an alle einzelnen Gemeinen bekannt gemacht wird, ſo iſt die Bezeichnung dieſer Verſammlung durch den Namen des erſten Concils in der That nicht unpaſſend. Die Sitte, durch Synoden ſtreitige Gegenſtände zu behandeln, iſt tief im Weſen des Chriſtenthums begründet; es ſpricht ſich nemlich darin der Geiſt der κοινωνία aus, der alles Einzelne und Individuelle als auch der Geſammtheit angehörig betrachten läßt. Dieſes erſte Concil erſcheint aber freilich noch nicht durch Abgeordnete aller einzelnen Gemeinen conſtituirt, vielmehr tritt die jeruſalemiſche Muttergemeine noch vorherrſchend auf. Indeß iſt es doch keineswegs als Verſammlung einer Gemeine anzuſehen, vielmehr haben die Presbyteren dieſer Gemeine am Apoſtelcollegium (15, 2. 4. 6. 22.), dem ſie untergeordnet ſind, ihre univerſelle Beziehung. Ob zu dieſer Verhandlung alle Apoſtel, die noch lebten, oder nur einige zuſammengekommen waren, iſt nicht ausdrücklich erzählt; wahrſcheinlicher iſt aber, daß Alle dabei gegenwärtig waren **). Wie nemlich die antiocheniſchen Sendboten von Zeit zu Zeit wieder zu der Gemeine zurückkehrten, welche ſie ausgeſendet hatte, ſo werden auch vermuthlich die reiſenden Apoſtel von Zeit zu Zeit wieder die Muttergemeine beſucht haben, theils um von den Erfolgen ihrer Thätigkeit zu berichten, theils um ſich durch das Zuſammenleben mit den Brüdern

---

*) Die Verhandlungen, von welchen in der Stelle 11, 1 ff. berichtet iſt, haben mehr die Form einer Privat-Beſprechung, als einer officiellen Berathung eines Collegiums.

**) Aus dem Umſtande, daß Gal. 2, 9. nur Johannes und Petrus von den Apoſteln genannt werden, kann man nicht ſchließen, daß Paulus nur dieſe beiden in Jeruſalem antraf; er beabſichtigt nemlich dort nicht alle Anweſenden, ſondern nur die Häupter des Apoſtelcollegiums zu nennen.

wieder geiſtig zu erfriſchen. Denken wir uns die Verhältniſſe ſo, dann wird anſchaulich, wie Jeruſalem gleichſam das Herz des Körpers der Kirche war, von dem alles Leben ausſtrömte und zu dem es wieder zurückkehrte. Jakobus, der Biſchof von Jeruſalem, mußte dadurch nothwendig ſehr bedeutend für die Kirche werden, indem, ganz abgeſehen von ſeiner geiſtigen Bedeutſamkeit, ſeine Stellung ihn gleichſam zum feſtſtehenden Mittelpunkt der Kirche bildete. Wie aber die Form, ſo iſt auch der Inhalt der Verhandlungen höchſt merkwürdig. Dieſelben betrafen nemlich den ſchon früher zur Sprache gekommenen Punkt von den Bedingungen, unter welchen die Heiden in die Kirche aufgenommen werden ſollten. (Vergl. Cap. 10. 11, 1 — 18.) Damals hatten ſich alle von der Richtigkeit des Verfahrens Petri überzeugt (11, 18.), indeß müſſen bei Manchen Zweifel zurückgeblieben ſeyn, die ſich allmälig wieder hervordrängten und ſogar die Geſtalt von gewiſſer Ueberzeugung des Gegentheils annahmen. Wir finden dieſen Gegenſatz repräſentirt von einigen jeruſalemiſchen Presbyteren, die früher der phariſäiſchen Secte angehört hatten. (15, 4. 5. 7.) Dieſen mußte bei dem Gewicht, welches ſie auf die geſetzlichen Formen legten, eine Anſicht ſehr bedenklich erſcheinen, von deren Geltendmachung vorauszuſehen war, daß das Geſetz einſt ganz und gar fallen würde; ſie hielten ſich daher verpflichtet, nur eine ſolche Aufnahme der Heiden in die Kirche zuzulaſſen, bei der die Göttlichkeit und ewige Geltung des moſaiſchen Geſetzes auch ſeinen äußern Formen nach feſtgehalten würden. Es iſt ſchon oben erinnert, daß dieſe Anſicht der ſtrengen Judenchriſten mehr Schein für ſich hat, als man in unſerer Zeit zu glauben geneigt iſt; ein Umſtand, woraus ſich die weitläufigen und hartnäckig geführten Streitigkeiten in der alten Kirche über dieſen Punkt erklären. Wenn man nemlich mehr oder minder die Göttlichkeit des A. T. bezweifelt, wie es unſerer Zeit zur Gewohnheit geworden iſt, ſo daß ſelbſt viele gläubige Männer höchſt untergeordnete Anſichten von dieſem Theil des Wortes Gottes haben, ſo erledigt ſich freilich die Frage über das Verhältniß der Heiden zum Geſetz ſehr leicht; geht man aber vom göttlichen Urſprung des A. T. aus, und erwägt man die ſtarken Erklärungen deſſelben über die ewige Gültigkeit ſeiner Anordnungen, die Verwünſchungen, welche über diejenigen aus-

geſprochen werden, welche dieſelben vernachläſſigen, und zieht man die ſcheinbar damit ganz übereinſtimmenden Erklärungen des Erlöſers ſelbſt in Betracht (z. B. Mt. 5, 17.), dann wird es ſehr begreiflich, wie etwas peinlich-ängſtliche Perſonen ſich nicht zu der freien geiſtigen Anſicht vom Geſetz aufſchwingen konnten, die Paulus mit aller Macht des Geiſtes geltend machte, welcher zufolge die Ewigkeit nicht der äußern Form der Ordnungen des Geſetzes, ſondern nur den Ideen derſelben, welche in dieſen Hüllen ruhen, zukommt, die eben im Evangelium ihre abſolute Vollendung empfangen, ſomit nicht verloren gehen, wenn auch jene fallen. Dieſe Lage der Verhältniſſe ſehen wir die Apoſtel mit großer Weisheit berückſichtigen. Sie ſind weit entfernt, die ſtrengen Judenchriſten als halsſtarrige Widerſacher der Wahrheit abzuweiſen mit ihren Bedenklichkeiten, ſie erkennen vielmehr dieſelben bis auf einen gewiſſen Grad an; freilich aber können ſie von der einmal begonnenen Praxis nicht abweichen, die Heiden ohne Beſchneidung und Geſetzesverpflichtung in die Kirche aufzunehmen, ſie ſchlagen daher den Mittelweg ein, durch einige Zugeſtändniſſe die eine Parthei zufrieden zu ſtellen, ohne doch die Heiden durch zu läſtige Forderungen abzuſchrecken. Wenn nun aber bis hieher die ſtrengen Judenchriſten uns weniger tadelnswerth erſcheinen mußten, ſo änderte ſich ihre Stellung weſentlich nach den apoſtoliſchen Beſchlüſſen. Diejenigen, welche auch nach denſelben noch ihre frühere Anſicht von der Nothwendigkeit, daß die Heiden das ganze Geſetz erfüllen müßten, im Conflict mit der Meinung der Apoſtel und Aelteſten feſthielten, verriethen dadurch einen Eigenſinn und eine Werthſchätzung der eignen Meinung, welche offenbar ſündlich waren und ſich mehr und mehr ſtrafbar zeigten, je länger ſie feſtgehalten wurden. Aus dieſer Parthei nun, welche dem Apoſtel Paulus ſo viele Kämpfe bereitete, ging die Secte der Ebioniten hervor. Die Folge des einen Irrthums, der ſie von dem Geſammtleben der Kirche trennte, war bald ein andrer, die vulgaire jüdiſche Anſicht vom Meſſias als einem bloß ausgezeichneten Menſchen, mit deren Vertheidigung ſie ſich ganz vom ächt chriſtlichen Boden entfernten. Zum Glück war dieſe Parthei aber bei Lebzeiten der Apoſtel ohne namhaften Vertheidiger. Jakobus, der Bruder des Herrn, der Biſchof von Jeruſalem, nebſt der Mehrzahl der in Paläſtina bleibenden Apoſtel, beobachteten

zwar, wie die ſpätern Nazaräer, für ihre Perſonen das Geſetz nach väterlicher Weiſe, aber ohne den Heiden daſſelbe zumuthen zu wollen. Fälſchlich hat man aus Gal. 2, 12. geſchloſſen, daß Jakobus ſelbſt das Haupt dieſer Parthei ſtrenger Judenchriſten geweſen ſeyn mögte. Die dort genannten τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου ſind nemlich nicht als Boten und Abgeordnete des Biſchofs zu denken, ſondern nur als Glieder ſeiner Gemeine, die ohne und wider ſeinen Willen die Verwirrung in Antiochia angerichtet hatten; es entſpricht demnach der Ausdruck ganz dem τινὲς ἐξ ἡμῶν in dem apoſtoliſchen Schreiben (15, 24.), welche doch gewiß keine Abgeſandte ſeyn können, da ſie die Apoſtel gänzlich desavouiren. Merkwürdig bleibt aber immer, daß dieſe kraſſen Judenchriſten vermogten, auf Petrus und Barnabas noch einen ſolchen Einfluß auszuüben, als Paulus (Gal. 2, 11 ff.) erzählt, nachdem ſie ſo entſcheidende Erfahrungen darüber gemacht hatten. Man glaubte, das Auffallende hierin dadurch mildern zu können, daß man annahm, der Galaterbrief ſey vor dem Apoſtelconcil geſchrieben; allein einmal iſt gegen dieſe Annahme die Chronologie zu entſchieden, denn Paulus hatte auf ſeiner erſten Reiſe Galatien noch gar nicht berührt, und dann wird, ſelbſt wenn ſich wahrſcheinlich machen ließe, der Galaterbrief ſey ſo früh geſchrieben, dadurch für die Hauptſache nichts gewonnen; für Petrus waren ja die Erfahrungen mit dem Cornelius (Cap. 10.), die doch ſicher früher ſich ereigneten, als Paulus an die Galater ſchrieb, entſcheidend, und es fragt ſich demnach, wie es denkbar ſey, daß Petrus nach ſolchen Mittheilungen von oben noch wieder ſchwankend werden konnte? Zuvörderſt iſt hierbei zu bemerken, daß alle Kirchenpartheien aller Zeiten in Uebereinſtimmung mit der Schrift ſelbſt (vergl. Ap. Geſch. 14, 15.) ſtets gelehrt haben, die Apoſtel hätten auch nach dem empfangenen heil. Geiſt nicht aufgehört, ſündliche Menſchen zu ſeyn; indem neben dem neuen Menſchen auch der alte in ihnen noch lebte; als ſündliche Menſchen blieben ſie demnach auch der Möglichkeit des Irrthums unterworfen*). Sodann aber, wenn man ſagen wollte, allerdings

*) Trefflich entwickelt Steudel (in der Abhandlung über die Inſpiration, in der Tübinger theol. Zeitſchrift Jahrg. 1832. H. 3.), daß die Wahrheit der von den Apoſteln gepredigten Lehre ganz unabhängig ſey

wären die Apoſtel irrthumsfähig geweſen, nur nicht in Sachen des Glaubens, von einem religiöſen Moment ſey aber hier eben die Rede; ſo iſt nicht zu überſehen, daß die Apoſtel nach ihren eignen Erklärungen ihre ſubjectiven (und als ſolche dem Irrthum unterworfenen) Anſichten (1 Kor. 7, 6. 10.) von den Belehrungen des h. Geiſtes ſondern konnten, es mußten demnach in ihrem Innern Momente ſeyn, in denen dieſe zurücktraten und jene vorwalteten, und ſehen wir demnach einen ſolchen Augenblick im Gemüth des Petrus, als die Judenchriſten aus Jeruſalem ankamen, die ihn vermuthlich an ſeiner ſchwachen Seite angriffen und ihn einen Abtrünnigen nannten, ſo erklärt ſich der ganze Vorgang pſychologiſch ſehr gut. Der Autorität des Petrus *) hätte derſelbe nur dann ſchaden können, wenn er bei ſeinem Irrthum eigenſinnig beharrt wäre, da er aber demüthig dem Paulus gegen ſich recht gab, ſo ward ſein Straucheln nur ein Triumph für die Sache der Wahrheit. Die Apoſtel nemlich, wie alle Gläubigen, unterſchieden ſich nicht dadurch von der Welt,

---

von dem Grade ihrer perſönlichen Heiligung und Förderung, vielmehr beruhte dieſelbe auf der rein objectiven höhern Mittheilung der Wahrheit an ſie. Daſſelbe gilt von den altteſtamentlichen Propheten, die zum Theil, (wie die Geſchichte des Jonas zeigt,) wenig gefördert waren, und dem Princip nach auch von den Dienern der Kirche wie zu aller, ſo auch zu unſerer Zeit. Der Geiſtliche macht die Wahrheit und ſomit die Wirkung des Göttlichen nicht durch ſeine Perſönlichkeit, ſondern dieſelbe beruht auf der dem göttlichen Wort und der Predigt von Chriſto einwohnenden innern Kraft. Damit ſoll nicht geleugnet werden, daß, wie ſich von ſelbſt verſteht, ein geförderter, erfahrungsreicher Geiſtlicher, nicht umfaſſender und zweckmäßiger wirken kann, als der, dem Förderung und Erfahrung fehlt; es ſoll nur jener, in unſerer Zeit und in der evangeliſchen Kirche herrſchend gewordenen, Ueberſchätzung der Subjectivität entgegengewirkt, und die Objectivität der chriſtlichen Heilsanſtalt geltend gemacht werden.

*) Nicht zu überſehen bei dieſer Betrachtung iſt auch der Umſtand, daß Petrus vorzugsweiſe (wie auch die übrigen der Zwölf) für die Wirkſamkeit der Juden berufen war, während die Heidenwelt dem Paulus ausdrücklich zugewieſen war. Dies war nicht willkürlich ſo geordnet, ſondern mit Berückſichtigung ihrer ganzen Organiſation. Petrus gehörte demnach in der That dem jüdiſchen Element mehr an und konnte ſich eben deshalb weniger leicht in die Bedürfniſſe der Heidenchriſten hineinfinden. (Vergl. hierüber zu Galat. 2, 7. 9., wo von der förmlichen Vertheilung der Wirkſamkeit der Apoſtel unter Juden und Heiden die Rede iſt.)

daß ſie nie fehlten, ſondern dadurch, daß, wenn ſie fehlten, ſie demüthig genug waren, es zu bekennen und das Irrige ſofort zu verbeſſern. Auch die Autorität der Schrift iſt durch dieſe Relation in keiner Weiſe alterirt; dies wäre nur dann der Fall, wenn der Irrthum des Petrus in ihr als die Wahrheit hingeſtellt wäre, alsdann könnte ſie freilich nicht in den erhöhteſten Momenten geiſtiger Erfüllung von den h. Schriftſtellern abgefaßt ſeyn, und ſomit keine Norm des Glaubens für alle folgende Jahrhunderte abgeben. Da ſie aber den Irrthum des Petrus als einen durch die Kraft des Geiſtes beſeitigten und überwundenen hinſtellt, ſo offenbart ſie ſich eben damit als durchaus lauter und aufrichtig, weil ſie auch das ſcheinbar ihrer Autorität Nachtheilige offen bekennt. Entſcheidend iſt aber endlich für die ganze Frage, daß man bei genauer Erwägung nicht ſagen kann, der Irrthum Petri und der ſtrengen Judenchriſten ſey ein eigentlich dogmatiſcher; die Segnungen des Evangeliums werden ja durch die Geſetzesbeobachtung nicht aufgehoben. Geſetzt daher, die alte Kirche hätte feſtgeſetzt, jeder Heide, der ſich an die Kirche anſchließen wolle, müſſe das Geſetz halten, ſo wäre dadurch freiliſch die raſche Verbreitung des Chriſtenthums ſehr gehemmt, aber ſein Weſen wäre an und für ſich noch nicht aufgehoben. Die Geſetzesbeobachtung, von der Paulus im Galaterbriefe ſagt: „ihr habt Chriſtum verloren, die ihr durch das Geſetz gerecht werden wollt, und ſeyd aus der Gnade gefallen," (5, 4.) iſt offenbar mit dieſer Vorausſetzung nicht zu verwechſeln. Paulus ſpricht nemlich gegen die Meinung, daß die Geſetzesbeobachtung das den Menſchen vor Gott gerecht Machende ſey, eine Anſicht, die natürlich das Weſen des Evangeliums vernichtet; Petrus aber konnte glauben, daß die Uebernahme des Geſetzes eine angemeſſene Form der Einführung der Heiden in die Kirche ſey, ohne doch die Rechtfertigung in etwas anders als in den Glauben an Chriſtus zu ſetzen. Dieſes letztere wollten auch anfänglich nur die ſtrengen Judenchriſten, ſonſt würden die Apoſtel ſie ſcharf geſtraft und in keiner Art ſich ihnen genähert haben; erſt allmälig, als die Hitze der Polemik die Gegenſätze ſchärfte, kam die judaiſirende Parthei dahin, aus falſchem Eifer für das A. T. und ſeine Form das Weſen des N. T. ganz einzubüßen. Wenn nun nach dem Geſagten der Vorgang mit Petrus entſchuldbar wird,

ſo wird er begreiflich und leicht erklärlich, wenn man erwägt, daß mit dieſer Frage über die Stellung der Heiden zum Geſetz noch keineswegs alles erledigt war. Paulus wirkte nemlich, zwar nicht poſitiv, aber doch negativ dahin, auch die gebornen Juden bei ihrem Uebertritt zur Kirche von der Geſetzeserfüllung zu befreien. Das war nun noch ein Schritt weiter, und die Rechtmäßigkeit deſſelben mogte wohl einem Petrus beſonders ſchwer klar zu machen ſeyn; von hier aus werden ſich ihm wohl die Zweifel auch über die Stellung der Heiden zum Geſetz erneut haben*). Dieſe ganze Frage übrigens über die Geſetzesaufgebung von Seiten der Judenchriſten wird zu 21, 17 ff. ihre weitere Betrachtung finden.

1 — 5. In Anregung kam die ganze Frage über das Verhältniß der Heiden zum Geſetz durch einige Emiſſaire aus Jeru=

---

*) Um die ſchwierige Frage über die Irrthumsfähigkeit der Apoſtel gegen jeden Mißverſtand möglichſt zu ſichern, bemerke ich noch Folgendes. Wie die Propheten des A. T. nach der obigen Bemerkung nicht vollkommene Menſchen waren, ſo trugen auch die Apoſtel ihren himmliſchen Schatz der Wiedergeburt und des h. Geiſtes in irdenen Gefäßen. Sie ſind nicht ihrer eignen ſubjectiven Vollkommenheit wegen Zeugen der Wahrheit, ſondern nur deshalb, weil Gott nach ſeiner freien Gnade ſie zu Organen ſeiner Offenbarung erwählte. Ihrer Beſtimmung gemäß aber konnten Aeußerungen ihrer Irrthumsfähigkeit nur in ſolchen Momenten heraustreten, in denen ſie in und aus ihrer Subjectivität ſprachen. (Vergl. 2 Sam. 7, 3. 4. 1 Kor. 7.) Sobald ſie dagegen in göttlicher Autorität in Kraft des Geiſtes ſprachen, als Verkündiger der ihnen vertrauten Wahrheit, waren ſie irrthumloſe Organe des Geiſtes, der in alle Wahrheit leitet. In irdiſchen Particularitäten alſo, ſofern dieſelben ohne Verbindung mit dem Glauben waren oder ſie einer beſondern Belehrung darüber entbehrten, konnten die Apoſtel irren. Rückſichtlich ihrer ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit kann demnach kein Fehler oder Irrthum in weſentlichen Punkten in den Apoſteln angenommen werden, weil dieſelbe aus den erhöhteſten Momenten des innerſten Glaubenslebens, in denen die Subjectivität zurücktrat, hervorging. Wenn daher die Schrift von dem Irrthum eines Apoſtels berichtet, ſo iſt das eben die Wahrheit in dem Berichte, daß er jenen Irrthum als ſolchen darlegt. Auf dieſe Weiſe kann man die Schrift, wie es nothwendig iſt, als irrthumloſes Zeugniß der Wahrheit in allem Weſentlichen als ein helles Licht auf dem dunkeln Lebenswege anerkennen, ohne daß man doch die ſubjective Mangelhaftigkeit der Apoſtel oder die formelle der Schrift zu verkennen brauchte.

ſalem (τινὲς ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας wird näher beſtimmt durch das τινὲς ἐξ ἡμῶν V. 24.). Dieſe forderten für die Heiden die Beſchneidung, die als der wichtigſte und läſtigſte Theil für die Geſetzesbeobachtung überhaupt ſteht. (Vergl. V. 5.) Der Ausdruck οὐ δύνασθε σωθῆναι iſt aber nach dem oben Bemerkten nicht ſo zu verſtehen, als hätten die Judaiſten ſtatt an Chriſtus und ſeine Erlöſung, die σωτηρία an die Beſchneidung geknüpft — dann hätte Paulus und die ganze Kirche ſie gar nicht für Gläubige anerkennen können — ſondern er iſt ſo zu faſſen, daß darin nur ausgedrückt ſeyn ſoll, wie der Heide auf geſetzmäßige Weiſe allein durch die Beſchneidung und Geſetzbeobachtung zur σωτηρία in Chriſto kommen könne. Hierauf konnten die Apoſtel glauben eingehen zu müſſen, indem ſie der Schwachheit der Vertreter dieſer Anſicht einiges nachgaben. (V. 1. iſt der Zuſatz: τῶν πεπιστευκότων ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν φαρισαίων, zwar der Sache nach richtig, wie V. 5. zeigt, aber er iſt an dieſer Stelle unächt und erſt aus dem ſpätern Verſe eingeſchoben. — V. 2. ſind die τινὲς ἄλλοι nicht näher bezeichnet; aus Gal. 2, 1. aber, in welcher Stelle von derſelben Reiſe Pauli nach Jeruſalem die Rede iſt, welche hier berührt wird*), läßt ſich entnehmen, daß Titus den Apoſtel begleitete. Dieſen Gehülfen ließ Paulus, um die Entſchiedenheit ſeiner Grundſätze thatſächlich zu zeigen, ohngeachtet der Anforderungen der Gegenparthei nicht beſchneiden; anders verfuhr er bekanntlich mit Timotheus. [16, 3.] — In dem Zuſammenhange von V. 4. und 5. hat man eine Schwierigkeit finden wollen; da nemlich Paulus und Barnabas ausdrücklich zu dem Ende abgeſchickt waren, den Heiden die Freiheit von der Geſetzesbeobachtung zu erſtreiten, ſo ſchien es auffallend, daß ſie von der Veranlaſſung ihrer Reiſe nichts ſagen. Man wollte daher bei dem ἐξανέστησαν δέ τινες ergänzen λέγοντες, ſo daß V. 5. die Erwähnung der Ankunft jener V. 1. genannten Perſonen enthielte, die den Streit veranlaßten. Offen-

*) Das Genauere darüber vergl. man theils in der allgemeinen Einleitung zu den pauliniſchen Briefen, theils zu der Stelle Gal. 2, 1. ſelbſt. Wahrſcheinlich fand ſie im Jahre 52 n. Chr. Geb. ſtatt, (vergl. die zweite chronologiſche Tafel,) indeß ſchwanken die Angaben zwiſchen den Jahren 47 und 52 n. Chr.

bar hat aber dieſer Uebergang von der indirecten in die directe Rede eine große Härte, zu geſchweigen, daß in demſelben Verſe ſich das λέγοντες noch einmal wiederholt. Weit einfacher iſt zu ſagen, daß Lc. die Erwähnung der Veranlaſſung der Rede Seitens der Abgeordneten vorausſetzt, und ſie die Erzählung von ihrer Wirkſamkeit zur Widerlegung der Gegner machen läßt. Die ſtrengen Judenchriſten erhoben ſich aber auch in Jeruſalem ſogleich dagegen und forderten die Geſetzesbeobachtung von den Heiden.)

6—12. Zur Löſung der ſchwierigen Frage ward nun eine förmliche Verſammlung der Apoſtel und Presbyteren zu Jeruſalem veranſtaltet*). In dieſer waren Anfangs die Anſichten getheilt. Es läßt ſich daher mit Sicherheit annehmen, daß ſelbſt einige der Presbyteren den ſtrengen Judenchriſten angehörten. Nach V. 5. konnte es noch ungewiß bleiben, ob die ehemaligen Presbyteren nicht bloß Gläubige waren (V. 4.), ohne ein kirchliches Amt zu bekleiden, hier in der Verſammlung waren aber nur Diener der Kirche, und doch entſtand eine lebhafte συζήτησις über die Frage. Zuvörderſt erhob ſich Petrus und erinnerte an ſeine Erfahrungen, die er ſchon früher der Gemeine vorgelegt (11, 1 ff.) und wodurch er ſie damals überzeugt hatte von der Richtigkeit ſeines Verfahrens. Dunkel ſcheint, wie Petrus das Unternehmen, den Heiden das Joch des Geſetzes aufzulegen, ein πειράζειν τὸν Θεόν nennen kann. Die Wahl dieſes Ausdruckes rührt aber wohl aus V. 8. her, wo Petrus an die Mittheilung des h. Geiſtes, an Cornelius und die Seinigen erinnert. Dieſe Mittheilung war die unverkennbarſte Erklärung des göttlichen Willens, jedes Abweichen von demſelben wurde daher ein eigenwilliges Verſuchen Gottes, indem er unmöglich noch ſchlagendere Beweiſe ſeines Willens zu geben im Stande war. (V. 7. ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων iſt nach dem hebr. ימי קדם Pſ. 44, 2. gebildet. Der Ausdruck deutet immer auf eine namhafte Zeit, die ſeit der Bekehrung des Cornelius verfloſſen ſeyn mußte. Dadurch ſoll der Eindruck hervorgebracht werden, die Sache ſey im Grunde

*) Vergl. über den folgenden Abſchnitt Stier in den Reden der Apoſtel B. II. S. 29 ff. und Menken Blicke in das Leben des Apoſtels Paulus S. 14 ff.

ſchon längſt erledigt. — Bei ἐν ἡμῖν iſt keineswegs zu ſagen, es ſtehe gleich ἡμᾶς, das verbietet ſchon das folgende μου, vielmehr iſt ἐμέ zu ergänzen und die Stelle zu überſetzen: „Gott wählte mich unter uns aus, um den Heiden zuerſt zu predigen.“ — V. 9. Eigenthümlich iſt der Ausdruck: τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας. Das reinigende, heiligende Princip iſt eigentlich das πνεῦμα, dieſes aber wird empfangen, aufgenommen mit der πίστις, es kann demnach dieſer dieſelbe Wirkung zugeſchrieben werden, die jenem zukommt. — V. 10. Merkwürdig iſt das Bekenntniß Petri, daß weder ſie noch ihre Väter das Geſetz hätten tragen können. Daß der Apoſtel dies, ohne widerlegt zu werden, vor der heiligen Verſammlung ausſprechen konnte, zeigt die Durchdrungenheit aller von der Wahrheit dieſes Ausſpruches. Der Gedanke erklärt die wichtigen pauliniſchen Stellen Röm. 3, 20. und Gal. 3, 10. — V. 11. Dem νόμος wird ganz nach pauliniſchen, wie nach johanneiſchem Sprachgebrauch die χάρις gegenübergeſtellt, die in Chriſto ſich offenbarte. Vergl. zu Joh. 1, 17. Röm. 3, 21.)

13 — 18. Nachdem die antiocheniſchen Abgeordneten den Eindruck, welchen dieſe Rede Petri machte, benutzt hatten, um ihre ähnlichen Erfahrungen mitzutheilen, erhob ſich endlich Jakobus und ſuchte durch einen vermittelnden Vorſchlag die Gegner zu gewinnen und einen einſtimmigen Beſchluß der Verſammlung herbeizuführen. Zunächſt erinnert der Biſchof an die Weiſſagungen des A. T. über die Berufung der Heiden, indem er Amos 9, 11. 12. anführt. Hier ſieht man aber nicht, wie ſich die Citation auf die vorliegende Streitfrage bezieht; die Gegner waren ja nicht wider die Aufnahme der Heiden an ſich, es handelte ſich nur um die Bedingungen der Aufnahme, davon aber, daß die Heiden ohne Geſetzesbeobachtung und Beſchneidung aufgenommen werden ſollt.n, ſagt die Stelle mit ausdrücklichen Worten nichts. Vermuthlich ſchloß Jakobus aber aus dem Stillſchweigen in dieſer Citation; die angeführte Stelle erklärt keineswegs, daß die Heiden erſt Juden werden ſollten, um ins meſſianiſche Reich einzugehen, vielmehr ſuchen ſie ihr zufolge als Heiden den Herrn. (Ueber ἐπισκέπτεσθαι vergl. zu Lc. 1, 68. — Das ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ iſt nach hebräiſcher Weiſe, entſprechend dem עַל שְׁמִי, loſe angehängt. Es iſt als Appoſition von

λαός zu faſſen, und bezeichnet das nahe Verhältniß des Volks Iſrael [nemlich des geiſtigen, innerlichen, Röm. 2, 28. 29.] zu Gott. — In der Citation 16 — 18. lautet der erſte Vers, auf den es weniger ankam, ſehr abweichend von den LXX., die beiden letzten dagegen ſtimmen faſt ganz genau. In den meiſten Handſchriften der LXX. fehlt zwar τὸν κύριον, aber der alexandriniſche Codex hat es. In den Schlußworten fehlt ferner das γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος. Ganz abweichend ſind aber die letzten Verſe vom Hebräiſchen, hier lautet der Text: למען יירשו את־שארית אדום, d. h. „auf daß ſie erwerben das Uebrige Edoms." In dieſer Form konnte die Stelle für Jakobus durchaus nicht geeignet zu ſeinem Zwecke ſcheinen, und dürfen wir daher annehmen, wie es höchſt wahrſcheinlich iſt, daß wir von dieſen wichtigen Verhandlungen einen genauen Bericht beſitzen, ſo läßt ſich folgern, daß im Schooße der Verſammlung diesmal griechiſch geſprochen ſeyn muß, weil die angeführte Stelle nur nach den LXX. citirt ſeyn kann. — Der Ausdruck σκηνὴ Δαβὶδ, סכות דויד, iſt bildlicher Name für ſein Haus und ſeine Familie, Davids Familie aber ſteht für das ganze Volk, deſſen Mittelpunkt ſie bildet. — V. 17. entſpricht das ἐφ' οὓς mit folgendem ἐπ' αὐτοὺς dem hebr. אשר — עליהם.)

19 — 21. Statt nun den Heiden das ganze Geſetz und damit die Beſchneidung aufzulaſten, empfiehlt Jakobus, ſie bloß zur Uebernahme gewiſſer, leicht zu erfüllender, einzelner Vorſchriften zu verpflichten. Der Zweck dieſer Verpflichtung war offenbar kein anderer als der, die Beſchwerde der Judenchriſten einigermaßen zu berückſichtigen und die Heidenchriſten zu veranlaſſen, dasjenige zu vermeiden, was ſie den Erſtern anſtößig machen mußte. Damit war denn zugleich klar ausgeſprochen, daß die Geltung der Vorſchriften keine abſolute ſeyn ſollte; ſobald nur die Judenchriſten ſelbſt ſich mehr von den altteſtamentlichen Formen gelöſt hatten, fiel der Zweck, um deſſentwillen jene Verordnungen gemacht waren, hinweg. Aus welchem Grunde aber eben dieſe Momente herausgehoben wurden, das erklärt ſich aus dem Umſtande, daß ſie den Proſelyten des Thors in den ſogenannten ſieben noachitiſchen Geboten mit aufgelegt zu werden pflegten. (Vergl. **Buxtorf** lex. rabb. sub voce גר pag. 407. seqq. und **Winer's** bibl. Reallex. S. 553.) Der Sinn der Anord-

nung iſt daher, daß die Heidenchriſten nicht eigentliche Proſelyten der Gerechtigkeit durch die Beſchneidung zu werden nöthig hätten, ſondern nur als Proſelyten des Thors zu leben genöthigt ſeyn ſollten. Die Gebote unter den ſieben noachitiſchen, welche hier ausgelaſſen ſind, (Läſterung, Mord, Raub, Empörung,) waren von der Art, daß es ſich bei Gläubigen von ſelbſt verſtand, daß dergleichen nicht ſtatt haben durfte; hier ſollen nicht ſowohl rein ſittliche, als ſolche Punkte hervorgehoben werden, die ſich bloß auf das äußere Leben bezogen. Daß die ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων von einem äußern Gebrauche, nemlich dem Genuß von Opferfleiſch, zu verſtehen ſind, zeigt der V. 29. vorkommende parallele Ausdruck εἰδωλόϑυτα klar. Auf die genauere Unterſcheidung, die Paulus 1 Kor. 10. macht zwiſchen ſolchem Opferfleiſch, das aus der Fleiſchbank gleich andern gekauft und ſolchem, das im Tempel bei Götzenmahlen genoſſen ward, geht die Verſammlung hier nicht ein; ſie verbietet im weiteſten Sinne jeden Genuß von Opferfleiſch, weil die Juden daran Anſtoß nahmen. Daſſelbe gilt vom Genuß vom Blut, und was daſſelbe iſt von Erſticktem, in dem das Blut geronnen zurückgeblieben war*). Die Juden hatten den äußerſten Abſcheu vor dem Genuß von Blut, der wohl beſonders auf den ſtarken Erklärungen des A. T. (3 Moſ. 17, 10. 11.) beruhte. Hier heißt es nemlich nicht bloß, daß Jehovah ſein Antlitz gegen den ſetzen werde, der Blut genießt, ſondern es wird auch das Blut als Träger der Seele, d. i. des pſychiſchen Lebens, aufgefaßt, und mit der Verſöhnung, die nur durch Blutvergießen geſchehen kann (Hebr. 9, 22.) in Zuſammenhang geſetzt. Dieſes Geſetz ſcheint die alte Kirche ſtreng beobachtet zu haben (vergl. Euseb. H. E. V. 1.), und ſelbſt im Mittelalter ward noch häufig eingeſchärft von Seiten der geiſtlichen Behörden, den Genuß von Blut zu meiden**). Ganz abweichend aber von dieſen Geboten, und un-

---

*) Die Auslaſſung des καὶ τοῦ πνικτοῦ in mehrern kritiſchen Autoritäten kam wohl daher, weil man beide Beſtimmungen, ſich des Bluts und des Erſtickten zu enthalten, für identiſch hielt.

**) Doch gilt dies beſonders von der griechiſchen Kirche, vergl. die Acten des zweiten trullaniſchen Concils v. Jahr 692. im Kanon 67. In der lateiniſchen Kirche ſah ſchon Auguſtinus (cont. Faustum. XXXII. 13.) das Richtige.

ſerer Grundanſicht über die Tendenz dieſer apoſtoliſchen Verordnungen widerſtrebend, ſcheint die Erwähnung der πορνεία zu ſeyn. In dieſer iſt etwas rein die Sittlichkeit Betreffendes unter die Verordnungen gemiſcht, welche bloß auf äußere Lebensverhältniſſe ſich beziehen. Da die Codd. keine abweichende Lesarten darbieten, hat man die Conjectur zu Hülfe gerufen und ſtatt πορνείας leſen wollen πορκείας oder χοιρείας. Der Sinn, der dann entſteht, wäre freilich ſehr angemeſſen, allein außer dem gänzlichen Mangel kritiſcher Autoritäten, ſpricht doch dagegen entſchieden der Umſtand, daß auch unter den noachitiſchen Geboten der Enthaltung von Schweinefleiſch keine Erwähnung geſchieht, während die πορνεία ausdrücklich unter ihnen aufgeführt wird. Wenn demnach die Lesart feſtſteht, welche auch die Parallele 21, 25. ſchützt, ſo kann nur durch die Erklärung die Schwierigkeit gehoben werden. Die meiſten von den vorgeſchlagenen Deutungen ſind aber wenig annehmlich. Man hat den Ausdruck bildlich von Götzendienſt verſtehen wollen, indeß von grobem Götzendienſt kann doch unmöglich bei Chriſten die Rede ſeyn, bezieht man aber den Ausdruck auf Theilnahme an Opfermahlen und Genuß von Opferfleiſch, ſo fällt es mit dem erſten Befehl zuſammen. Ganz verunglückt iſt der Verſuch von Heinſius zu nennen, πορνεία für θυσία πορνική zu nehmen, unter welchem Ausdruck ein für Hurenlohn erkauftes Opfer zu verſtehen ſeyn ſoll. Von allem andern abgeſehen, ſo bezieht ſich dies auf ein ſo grobes ſündliches Verhältniß, daß bei Gläubigen nicht daran gedacht werden darf. Das einzig Richtige iſt ohne Zweifel, an die größere Freiheit in geſchlechtlichen Verhältniſſen bei den Griechen und Römern zu denken, welche den ernſtern Juden ein Greuel war und ihnen ſchon als feinere Hurerei erſchien. Unter dem nicht bloß grobe, ſondern auch feinere Vergehungen dieſer Art zuſammenfaßenden Ausdruck empfehlen daher die Verſammelten den Heidenchriſten größere Sorgfalt und Achtſamkeit im Umgange mit dem weiblichen Geſchlecht, um den Judenchriſten keinen Anſtoß zu geben. V. 21. gibt offenbar nur ſehr abgekürzt den Grund für dieſe Verordnungen an. Die Abkürzung macht den Gedankenzuſammenhang etwas ſchwierig. Man iſt daher zum Theil auf ſehr unpaſſende Verbindungen geleitet worden. So haben einige Interpreten, z. B. Grotius, an das Leſen des A. T. in den chriſtlichen

Verſammlungen gedacht und darnach als vermittelnden Gedanken dieſes Verſes mit dem Vorhergehenden den aufgefaßt, daß die Klage der Judenchriſten über die Heidenchriſten unbillig ſey, da dieſe auch die heil. Schrift in ihren Verſammlungen läſen. Aber auch Bengel's Anſicht iſt zu verwerfen, der zufolge durch V. 21. motivirt werden ſoll, weshalb Jakobus außer der prophetiſchen Stelle nicht auch moſaiſche anführe, weil nemlich dieſelben bekannt genug ſeyen. Es iſt offenbar dieſe Auffaſſung ſchon deshalb ganz unſtatthaft, weil ſich V. 21. nicht an die Citation anſchließt, da ja V. 19. 20. dazwiſchen treten. Das γάρ erlaubt nur den Schlußvers an das ἀπέχεσθαι anzureihen, ſo daß folgender Sinn entſteht; es iſt deshalb zweckmäßig den Heidenchriſten die Beachtung der genannten Gebote anzurathen, weil überall, wo Juden wohnen, das moſaiſche Geſetz geleſen wird und dadurch jene Verordnungen ſo tief in den Volksgeiſt gedrungen ſind, daß ſie nicht wohl die Verletzung derſelben von Heidenchriſten tragen können. (V. 19. παρενοχλεῖν findet ſich im N. T. nur hier. In den LXX. entſpricht es dem hebr. אלץ Richt. 16, 16. — V. 20. In dem ἐπιστέλλειν iſt die Bedeutung „brieflich auftragen" feſtzuhalten, denn in Jeruſalem gab es keine Heidenchriſten. Das zeigt auch Ap. Geſch. 21, 25. — Der Ausdruck ἀλισγήματα von ἀλισγέω, das Heſychius durch μολύνω erklärt, findet ſich nur im helleniſtiſchen Dialekt. Die LXX. brauchen das Verbum für das hebr. גאל, vergl. Mal. 1, 7. Das Subſtantiv ἀλίσγημα findet ſich auch in den griechiſchen Ueberſetzungen des A. T. nicht weiter.)

22 — 29. Nach Genehmigung der Vorſchläge des Jakobus ſendete man zwei Abgeordnete an die Gemeinen mit zurück, in denen zunächſt die Sache zum Streit gekommen war. Dieſe nahmen ein officielles Schreiben der Verſammlung ſammt den Beſchlüſſen mit, welchen uns die Sorgfalt des Lc. im Original mitgetheilt hat. Die Kürze und Formloſigkeit des Briefes könnte zwar einen Augenblick zweifelhaft machen, ob wir in demſelben das Original des Synodalſchreibens haben; allein eine genauere Erwägung macht es im höchſten Grade wahrſcheinlich. Eben wenn der Brief nachgebildet wäre, würde er recht förmlich, mit Erzählung der Veranlaſſung des Streits und Berichts über die Verhandlungen, ausgeführt ſeyn; nun aber paßt gerade dieſe

Kürze ganz für die Verhältniſſe, auf welche er berechnet war. Er ſollte nemlich ja durch den mündlichen Bericht der Abgeſandten vervollſtändigt und erklärt und überall in den Gemeinen der Heidenchriſten als offenes Schreiben abgegeben werden; für ſolchen Zweck war eben dieſe Form die allein paſſende. (V. 22.) macht die Conſtruction wegen des ἐκλεξαμένους Schwierigkeit. Man muß hier entweder das Medium paſſiviſch faſſen, oder wenn man den Ausdruck auf die Apoſtel und Presbyteren beziehen will, eine Unregelmäßigkeit im Gebrauch des Particips annehmen, wie ſie ſich oft findet. [Vergl. Winer's Gramm. S. 446.] Da ſich aber eine ſolche Unregelmäßigkeit in dieſem ſelbigen Satze wiederholt, indem ſtatt γράψασι ſich findet γράψαντες, ſo dürfte doch die erſtere Anſicht vorzuziehen ſeyn, nur mit der von Winer [Gr. S. 210.] vorgeſchlagenen Modification, daß in der Wahl der Medialform der Gedanke liegt, daß die Abgeſandten ſich freiwillig wählen ließen, ein Gedanke, der bei Anwendung der paſſiven Form unausgedrückt geblieben wäre. — Judas Barſabas, der nicht mit Joſeph Barſabas 1, 23. zu verwechſeln iſt, kennt die Geſchichte nicht weiter. — Silas, oder in längerer Form Silvanus [die kürzere kennt nur die Apoſtelgeſchichte; die längere findet ſich in den pauliniſchen Briefen] iſt der bekannte Reiſegefährte Pauli. — V. 23. Zunächſt erſcheint der Brief bloß an die Bewohner einiger Provinzen gerichtet, welche die Streitfrage beſonders intereſſirte; daß er aber eine allgemeine Beſtimmung hatte, zeigt die Stelle 21, 25., der zufolge Paulus ihn überall, wohin ſeine Reiſe ihn führt, abgibt. — V. 24. ἀνασκευάζω heißt zunächſt vasa colligere, Sachen zuſammenthun beim Abziehen, daher reiſen. Demnächſt zerſtören, verwirren. So auch Thucyd. IV. 116. Im N. T. findet es ſich nicht weiter. — V. 25. Die Apoſtel empfehlen Paulus ausdrücklich, um offen darzulegen, daß ſie die Angriffe der Judenchriſten wider ihn nicht billigen. Τιθέναι ψυχήν = שׂוּם נֶפֶשׁ. — V. 28. findet ſich nun die durch ihren ſpätern allgemeinen Gebrauch bei Concilien ſo berühmt gewordene Formel: ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν*). Leider iſt nicht zu leugnen, daß dieſelbe oft

*) Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß die Worte καὶ ἡμῖν nicht

auch da angewendet worden iſt, wo der heil. Geiſt nur in specie bubonis erſchienen und thätig geweſen war, indeß kann ſolcher Mißbrauch den rechten Gebrauch der Formel nirgends beeinträchtigen, und wenn irgendwo, ſo können wir ſagen, daß derſelbe hier vorausgeſetzt werden muß. In der alten Kirche ward dieſe Wirkſamkeit des h. Geiſtes in den Apoſteln auch ſo entſchieden anerkannt, daß ihre δόγματα als ſolche bindende Kraft hatten. [Vergl. 16. 4.] Diejenigen, welche ſich daher den Beſchlüſſen der Apoſtel widerſetzten, ſchieden eben damit von der Geſammtgemeinſchaft der Kirche aus und ihre Kreiſe erhielten ſectenartige Form, die zu allmäliger Verſchrumpfung und endlichem Abſterben führte. Der Zuſammenhang mit den Apoſteln allein erhielt mit den Lebensquellen des göttlichen Geiſtes, der der Kirche geſchenkt war, in Verbindung.)

30—35. Nach Vollziehung ihres Auftrags widmeten ſich die Abgeordneten der jeruſalemiſchen Kirche der Predigt des Evangeliums und Joſeph Barſabas kehrte nach Verlauf einiger Zeit zurück: Silas blieb aber in Antiochia und ſchloß ſich ganz an den Apoſtel Paulus an. (V. 32. iſt der Zuſatz καὶ αὐτοὶ προφῆται ὄντες nicht zunächſt, wie 11, 27., von der Gabe der Weiſſagung in die Zukunft zu verſtehen, von der hier gar nicht die Rede iſt. Der Zuſammenhang dieſer Worte mit ihrer Lehrthätigkeit führt darauf, daß hier die Gabe der προφητεία zu verſtehen iſt, wie ſie Paulus 1 Kor. 14., wo man das Nähere darüber ſehe, beſchreibt. Natürlich iſt aber das Vorherwiſſen zukünftiger Dinge dadurch nicht ausgeſchloſſen, es iſt nur dieſes nicht die nothwendige Form, worin ſich die προφητεία zeigt. — V. 34. iſt auffallend, da eben vorher der Plural ἀπελύθησαν geht; der Vers fehlt daher auch in mehrern Codd. und andere fügen hinzu: μόνος δε Ἰούδας ἐπορεύθη. Es erklärt ſich aber die Stellung der Sätze, wenn man annimmt, daß Silas zuerſt mit Judas zurückreiſen wollte, dann ſich aber beſann und blieb. — Das αὐτοῦ V. 34. iſt die abgekürzte Form für ἐπ' αὐτοῦ τοῦ τόπου.)

---

die Apoſtel als geſchieden vom h. Geiſt darſtellen ſollen; ſie ſind vielmehr zu faſſen, wie wenn geſchrieben ſtände πνεύματι ἐν ἡμῖν.

§. 7. Zweite Miſſionsreiſe Pauli.

(15, 36—18, 22.)

In ganz loſer chronologiſcher Verbindung reiht ſich die Erzählung von der zweiten Miſſionsreiſe Pauli an das Vorhergehende an. Lc. giebt weder an, wie lange Barſabas bis zu ſeiner Rückkehr nach Jeruſalem in Antiochia geweſen war, noch wie lange nach ſeiner Abreiſe Paulus zurückblieb. Es bleibt ſogar ungewiß, worauf eigentlich das μετά τινας ἡμέρας (V. 36.) zu beziehen iſt. Man könnte es auf die Rückkehr Pauli von Jeruſalem ziehen wollen, allein dagegen ſpricht doch das ποιήσαντες χρόνον (V. 35.), weshalb es am beſten iſt die Abreiſe des Barſabas, durch welche das Bleiben des Silas beſtimmt entſchieden ward, als den Termin zu betrachten, auf den die Formel zurückſieht. Die Zeit der Reiſe kann man hiernach nur nach dem Zuſammenhang mit den frühern und ſpätern Momenten des Lebens Pauli beſtimmen; die wahrſcheinlichſte Annahme iſt, daß der Anfang der Reiſe ins Jahr 53. fällt. Anfangs ſcheint dieſe zweite Miſſionsreiſe nur aus dem Wunſch hervorgegangen zu ſeyn, die bereits geſtifteten Gemeinen zu viſitiren. Im Verfolg gewann ſie aber eine weit größere Ausdehnung, indem ſie den Apoſtel nach Europa führte. In dieſer Beziehung intereſſirte ſie auch Lc. ganz beſonders, indem ihm nach der Beſchaffenheit ſeiner erſten Leſer daran liegen mußte, den Uebergang des Evangeliums nach Europa zu zeigen, wozu noch der Umſtand kommt, daß er ſelbſt erſt kurz vor der Abreiſe Pauli von Troas nach Macedonien zur Reiſegeſellſchaft ſtieß. (16, 10.) Ueber die Vorgänge in Aſien eilt er daher ſchnell hinweg und verweilt vorzugsweiſe in Philippi, dem erſten europäiſchen Orte, in welchem es Paulus gelang eine Gemeine zu bilden. Nachher theilt Lc. noch beſonders vom Aufenthalt des Apoſtels in Korinth und Athen Näheres mit.

36—39. Bevor es aber zur Abreiſe kam, entſtand zwiſchen Barnabas und Paulus, welche die gemeinſchaftlich geſtifteten Gemeinen auch zuſammen beſuchen wollten, ein Streit über die Perſon des Johannes Markus, der (nach 13, 13.) ſie auf der erſten Reiſe verlaſſen hatte. Die Art, wie Paulus dieſes Verlaſſens Erwähnung thut, zeigt deutlich, daß er daſſelbe tadelte

und aus unlautern Motiven im Mr. ableitete. Am wahrſcheinlichſten bleibt immer, daß die Beſchwerden und Gefahren der Reiſe den unerfahrnen Jüngling zurückgeſchreckt hatten. Das Benehmen des Paulus und Barnabas in Beziehung auf dieſes Ereigniß iſt nun aber in mehr als einer Hinſicht auffallend. Zu geſchweigen nämlich des heftigen Streits, der unter ihnen entbrannte *), (der Ausdruck παροξυσμός bezeichnet jede gewaltſame Erregung des Gemüths, in gutem Sinn findet es ſich Hebr. 10, 24.), der nach den zu 15, 1. gemachten Bemerkungen auch unter apoſtoliſchen Männern, wie überhaupt unter Wiedergebornen wohl für einen Augenblick (denn beide Apoſtel werden ſich bald wieder beſonnen und ſelbſt geſtraft haben,) vorkommen konnte, ſcheint doch Paulus, was in der That undenkbar wäre, die Liebe bleibend verletzt zu haben, indem er um eines einzelnen Verſehens willen Mr. ganz verſtieß; von Barnabas könnte man aber beſorgen, daß ihn mehr Verwandtenliebe, (denn Mr. war nach Kol. 4, 10. mit Barnabas verwandt,) als Bewußtſeyn ſeiner Tüchtigkeit leitete, indem er ihn zum Gefährten auf ſeiner Miſſionsreiſe mitnahm. Allein bei genauerer Erwägung zeigen ſich doch dieſe Bedenklichkeiten völlig grundlos. Mr. ſcheint in der That eine ernſte Rüge verdient zu haben, die ihm daher Paulus, ohne ihn damit ganz und für immer verwerfen zu wollen, ertheilen mußte, und vielleicht war eben der ſtrafende Ernſt Pauli das Mittel in der Hand Gottes, um ihn zu einem tüchtigen Werkzeuge für das Reich des Herrn auszubilden; wäre aber Barnabas in gleicher Weiſe ihm begegnet, ſo hätte ihm leicht die Hoffnung ganz geraubt werden können, etwas für die Kirche zu wirken; ſeine Milde gegen den Mr. haben wir daher aus der Ueberzeugung abzuleiten, daß in ſeinem Verwandten, ohngeachtet der momentanen Uebereilung, doch ſchöne Anlagen ruhten, die nicht vernachläſſigt

*) Das Beſtreben Vieler, beide Männer, oder wenigſtens Paulus allein, hier ganz zu rechtfertigen, kann ich nicht billigen. Wären beide ganz vollkommen geweſen, ſo hätte es zu keinem Streit, zu keiner Gemüthserbitterung kommen können, ja da zu einem Streit immer zwei Theile gehören, hätte er nicht ſtatt haben können, wenn auch nur Einer vollkommen war. Der Herr ſelbſt konnte mit Niemandem Streit haben! Hier hatten beide zwar Recht, aber ſie verfochten ihr Recht einſeitig und mit der Hitze des eignen Willens.

werden mußten. Das Zuſammentreffen ſolcher zwei verſchiedenen Wirkungsweiſen in ſeiner Beurtheilung mag daher eben für ſeine Erziehung das geeignete Mittel geweſen ſeyn, ohne daß man dem Barnabas oder Paulus wegen ihres Benehmens Vorwürfe machen dürfte; beide fehlten nur durch die eigenwillige Hitze, die den Streit hervorrief.

40. 41. Paulus erwählte hierauf den Silas zu ſeinem Gefährten und ging diesmal zu Lande durch Syrien und Cilicien ins Innere von Kleinaſien zu den Gemeinen zu Derbe und Lyſtra; Barnabas dagegen ſchiffte zunächſt wieder nach Cypern; über den weitern Verfolg der Reiſe fehlen indeß die Nachrichten. Der eine Strom der Miſſionsthätigkeit hatte ſich demnach in zwei Hälften geſpalten und tränkte ſo um ſo mehrere Gegenden mit dem Waſſer des Lebens. (V. 40. deutet das *παραδοθεὶς τῇ χάριτι τ. Θ. ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν* wieder auf eine officielle Ausſendung der Boten Chriſti durch die Gemeine.)

16, 1 — 5. Von der apoſtoliſchen Thätigkeit Pauli bemerkt Lc. nur das Allgemeine, daß er die apoſtoliſchen Decrete (15, 29.) überall abgab (V. 4.) und die Gemeinen im Glauben ſtärkte. Nur eines einzigen ſpeciellen Ereigniſſes thut er Erwähnung, der Berufung des Timotheus, weil dieſer Mann in der ſpätern Geſchichte Pauli eine ſo bedeutende Rolle ſpielt. Nach der Erzählung des Lc. bleibt zweifelhaft, woher Timotheus eigentlich ſtammte. Das *ἐκεῖ* ſcheint ſich zunächſt auf *Λύστρα* zu beziehen, das auch V. 2. wieder genannt wird. Allein die Stelle Ap. Geſch. 20, 4. zeigt, daß Timotheus aus Derbe war, und die Erwähnung von Lyſtra und Ikonium (V. 2.) iſt demnach ſo zu erklären, daß Paulus außer dem (vorausgeſetzten) guten Zeugniß der Vaterſtadt, ſelbſt noch das der Nachbarſtädte für den Timotheus anführt. (Vergl. noch die Erklärung zu 20, 4.) Am wichtigſten iſt aber die Notiz (V. 3.), daß Paulus um der Juden willen den Timotheus, deſſen Vater ein Hellene war (der ſich auch an die Gemeine nicht angeſchloſſen hatte, falls er nicht ſchon todt war, da nur die jüdiſche Mutter des Timotheus gläubig heißt), beſchneiden ließ. Hier ſcheint nämlich der Apoſtel nicht nur im Allgemeinen ſeinen Anſichten untreu geworden zu ſeyn, ſondern auch in dem ſpeciellen Umſtande, daß er Titus nicht beſchneiden ließ. (Gal. 2, 3.) Allein in der Relation über den Ti-

rus iſt vom Zwang zur Beſchneidung die Rede, den Paulus freilich nicht zulaſſen konnte, ohne in directen Widerſpruch mit ſeinen Anſichten zu gerathen (οὐδὲ Τίτος ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι), während Timotheus freiwillig ſich derſelben unterwarf. Wo dieſe freiwillige Uebernahme der Ceremonie ſtatt hatte, konnte ihn ja nichts abhalten, ſie zuzulaſſen, nach ſeinem Grundſatz vielmehr, den Juden ein Jude zu werden (1 Kor. 9, 20.), mußte er wünſchen, daß die Boten des Evangeliums, damit ſie den ſchwachen Juden keinen Anſtoß gäben, beſchnitten ſeyen. Das Verfahren Pauli zeigt demnach ſeine Entfernung von eigenwilliger Rechthaberei und ſeine von aller Selbſtſucht freie Verſenktheit in das Streben, dem Reiche Gottes Raum zu machen. Ohne Zweifel nahm Paulus den Timotheus ſogleich mit. Daß derſelbe erſt 17, 15. Erwähnung findet, erklärt ſich ſehr leicht daraus, daß Timotheus erſt in die Wirkſamkeit eingeführt werden mußte, und daher anfangs wenig thätig ſeyn konnte. Nach 1 Theſſ. 3, 1. hatte indeß Paulus ſchon als er in Theſſalonich war, den Timotheus zu Sendungen gebraucht.

6—10. Bemerkenswerth iſt, daß Lc. der Reiſe Pauli durch Galatien und Phrygien ſo kurz erwähnt; er kann es, wie ſchon bemerkt wurde, nicht erwarten, den Apoſtel nach Europa kommen zu ſehen. Für uns iſt aus dieſer Kürze der Nachtheil erwachſen, daß die Bildung der ſo wichtigen galatiſchen Gemeinen, ſo wie die Orte, wo ſie beſtanden, uns ganz unbekannt geblieben iſt. (Vergl. das Nähere in der Einleit. z. Galaterbriefe.) Merkwürdig iſt hier noch die Angabe des Lc., daß die Boten Chriſti in Aſien (Asia proconsularis mit der Metropole Epheſus, entſprechend dem alten Jonien), Myſien und Bithynien nicht predigen konnten, indem der heil. Geiſt es verhinderte. Die Art und Weiſe, wie Lc. dieſe Hinderung beſchreibt, iſt ſehr geeignet, die Wirkſamkeit des höhern πνεῦμα in den Seelen der Apoſtel zur Anſchauung zu bringen. Die ψυχή desjenigen, der den h. Geiſt empfangen hatte, war keineswegs ſo mit demſelben identificirt, daß er ſich des Unterſchieds gar nicht bewußt war, ſondern er konnte die Regungen ſeiner ψυχή ſehr deutlich von den Wirkungen des πνεῦμα unterſcheiden. Jene gingen oft, wenn nicht auf das Sündliche (obgleich auch dies nicht ganz ausgeſchloſſen werden kann), ſo doch auf das Falſche, den Verhältniſſen nicht

Angemeſſene. Die Wirkungen des h. Geiſtes hemmten in einem ſolchen Fall die Seele in ihrer Thätigkeit und leiteten ſie auf das Rechte. Die Thätigkeit des Geiſtes wirkte aber nicht als eine gewaltſam zwingende Kraft, ſondern nur als eine den Willen ſanft lenkende; ein unlauteres Widerſtreben wider die Züge des Geiſtes blieb, objectiv betrachtet, immer möglich, nur war natürlich in den Apoſteln als Wiedergeborenen der Wille geneigt, jedem Wink des Geiſtes zu folgen. In unſerer Stelle bezeichnet demnach ἐπείραζον die natürliche Regung der ψυχή, die jeden Ort und jede Zeit für gleich geeignet zur Predigt achtet, das οὐκ εἴασεν αὐτούς bezeichnet dagegen die abhaltende Wirkſamkeit des weiterblickenden Geiſtes, der die Gemüther in jenen Ländern noch nicht genugſam bereitet für die Aufnahme des Evangeliums achtete. — Es wäre nicht unmöglich, daß auch äußere Umſtände ihre Wirkſamkeit in den genannten Provinzen hemmten; allein Lc. kann zunächſt dieſe nicht meinen, er würde ſich dann ausgedrückt haben; ὁ Θεός, oder wenigſtens ὁ κύριος οὐκ εἴασεν αὐτούς. Der Ausdruck πνεῦμα führt immer zunächſt auf die innere Wirkung, welche die Apoſtel in ihren Herzen verſpürten. — V. 7. iſt πνεῦμα Ἰησοῦ eine eigenthümliche, ſonſt ſich nicht weiter im N. T. findende Ausdrucksweiſe. Sie fehlt daher auch in mehreren Codd. und auch im text. rec. Die beſten Kritiker haben ſie aber eben wegen der Schwierigkeit der Lesart aufgenommen, nach der Autorität der Handſchriften ACDE und mehrerer anderer. Was übrigens das Auffallende in der Formel πνεῦμα Ἰησοῦ anlangt, ſo liegt daſſelbe darin, daß eine monophyſitiſche Vermiſchung der Naturen darin durchzuſchimmern ſcheint. Der h. Geiſt nämlich, von dem der Herr ſagt, er wird es von dem Meinen nehmen (Joh. 16, 15.), kann wohl, wie es oft geſchieht, πνεῦμα Χριστοῦ genannt werden, aber nicht, wie es ſcheint, πνεῦμα Ἰησοῦ, weil dieſer Ausdruck nur die menſchliche Natur bezeichnet, jenes Verhältniß des h. Geiſtes zum Sohne ſich aber auf die göttliche Natur bezieht. Inzwiſchen iſt der Gebrauch ſolcher Formeln in ſofern ſehr lehrreich, als derſelbe zeigt, daß die Apoſtel, wenn ſie gleich grob monophyſitiſche Vertauſchungen der Prädicate der beiden Naturen vermeiden, weit entfernt ſind von neſtorianiſcher Trennung derſelben. Der Erlöſer iſt ihnen immer die einige göttlich-menſchliche erhabene Perſönlichkeit,

in der weder das Göttliche das Menſchliche aufhebt oder verſchlingt, noch dieſes jenes. Die Kirche hätte aber wohl gethan, wenn ſie bei dieſer wichtigen Lehrbeſtimmung auch über die in der heil. Schrift geheiligte Ausdrucksweiſe nicht hinaus gegangen wäre; alle heil. Schriftſteller nämlich verrathen in der Wahl ihrer dogmatiſchen Formeln eine Mäßigung, welche ſie von allen falſchen Extremen fern bleiben läßt. — Ein nächtliches Geſicht rief hierauf Paulus nach Macedonien, und dorthin eilte er denn auch ſogleich. Gemeiniglich hält man dieſes Geſicht für ein Traumgeſicht, allein der Text führt nicht nothwendig darauf, indem διὰ νυκτὸς das Wachen nicht ausſchließt; Paulus kann das Geſicht zur Zeit eines nächtlichen Gebets gehabt haben, das er nach Ap. Geſch. 16, 25. zu verrichten pflegte. Sodann hindert mich auch hier an einen Traum zu denken, meine Grundanſicht von der Stufenfolge der göttlichen Offenbarungsformen. (Vergl. im Comm. zu Mt. 1, 18. Th. I. S. 47.) Die Mittheilung durch Träume iſt die niedrigſte Form der Offenbarung, dieſe finden wir daher bei den mit dem h. Geiſt ausgeſtatteten Apoſteln nicht mehr; ihre Geſichte in der Ekſtaſis haben ſie ſtets im wachen Zuſtande. (Vergl. Ap. Geſch. 10.) In V. 10. beginnt übrigens Lc. die Erzählung in der erſten Perſon und deutet damit an, daß er hier zur Reiſegeſellſchaft geſtoßen ſeyn muß. Seine Beſcheidenheit erlaubt ihm aber nicht, über die Verhältniſſe ſeiner Perſon ſich weiter auszulaſſen. (Ueber συμβιβάζω vergl. 9, 22.)

11—13. Hier nimmt die Erzählung ſofort einen andern Charakter an, indem Lc. ganz genau berichtet. Die Reiſe ging auf dem directeſten Wege über die Inſel Samothrace, von wo ſie am folgenden Tage nach dem Hafenort Neapolis kamen, in deſſen Nähe Philippi lag. (Dieſe durch die in ihrer Nähe gelieferte Schlacht, mit der die Freiheit Roms dahin ſank, berühmte Stadt hieß urſprünglich Κρηνίδες, ward aber von Philipp von Macedonien erweitert und befeſtigt und auch nach ihm benannt. Unter der Herrſchaft der Römer führte Cäſar eine Colonie dorthin, wodurch ſie das ius italicum erhielt. Dunkel iſt, weshalb Lc. ſie πόλις τῆς μερίδος τῆς Μακεδονίας πρώτη nennt. Macedonien war nämlich durch Aemilius Paulus in vier Theile getheilt, und jeder hatte eine πρώτη πόλις, aber in dem Theil, in welchem Philippi lag, war es Amphipolis. Da der Artikel vor

πρώτη fehlt, könnte man, wie Kuinoel will, die Stelle faſſen; „eine der erſten Städte dieſes Theils [indem man ταύτης ergänzt] von Macedonien.“ Indeß dürfte die Anſicht Bengel's, der auch Heinrichs ſeine Beiſtimmung gibt, vorzuziehen ſeyn, wornach πρώτη nicht von der Bedeutung der Stadt, ſondern von der Lage genommen wird. Philippi war nämlich die erſte Stadt in Macedonien, auf welche Paulus nach ſeiner Direction ſtieß, indem Neapolis nur der Hafen von Philippi war.) Gleich am Sabbath beſuchten ſie nun in Philippi die Verſammlung der Juden und ließen ſich mit den Proſelytinnen in Geſpräche ein, die ſie dort vereinigt fanden (Die Juden hatten gewöhnlich ihre Verſammlungsörter an Flüſſen, weil ſie dieſelben zu ihren Waſchungen nothwendig brauchten. Zu dem Umſtande, daß ſie oft vor der Stadt waren, mogte eben ſo ſehr die Feindſchaft der Heiden, als der Wunſch der Juden mitwirken, in ihren Gebräuchen unbemerkter zu ſeyn. — In dem ἐνομίζετο iſt die urſprüngliche Bedeutung des Worts [von νόμος] „als Sitte, Satzung, Ordnung, gelten“ feſtzuhalten, und ſomit an keinen Pleonasmus zu denken. — Ueber προσευχή vergl. im Comm. zu Mt. 4, 23. Th. I. S. 185. Es iſt der abgekürzte Ausdruck für בֵּית תְּפִלָּה, οἶκος προσευχῆς, Mt. 21, 13.)

14. 15. Unter dieſen Frauen befand ſich die Purpurhändlerin Lydia, aus Thyatira gebürtig, die zuerſt gläubig ward und ſofort die Taufe empfing *). Bezeichnend iſt hier der Ausdruck ἧς ὁ κύριος διήνοιξε τὴν καρδίαν, wodurch die Geneigtheit des Herzens für die Wahrheit außer der Willkühr des Menſchen gelegt wird. Die erſte Neigung, ſich dem Evangelium zuzuwenden, iſt eine Wirkung der Gnade. Doch aber führt wieder dieſe Idee auf keine zwingende Gnade, indem die Möglichkeit blieb, daß Menſchenfurcht oder Menſchengefälligkeit die Lydia getrieben hätte, die Regungen in ihr zu dämpfen. Auch hier zeigt ſich keine Spur von Unterricht vor der Taufe; ſie erfolgte ohne Zweifel bloß auf das Bekenntniß des Glaubens an Jeſus als den Meſſias. Eben deßhalb aber iſt höchſt unwahrſcheinlich, daß unter dem οἶκος αὐτῆς unmündige Kinder zu verſtehen ſeyn ſollten; Verwandte,

*) Vergl. zu dem ganzen folgenden Abſchnitt Menken im Leben Pauli S. 133 ff.

Diener, erwachſene Kinder werden mit ihr getauft ſeyn, indem ſie von der jugendlichen Kraft ihres neuen Glaubenslebens ſofort mit weggeriſſen wurden. Es fehlt uns nämlich durchaus an einer ſichern Beweisſtelle für die Kindertaufe im apoſtoliſchen Zeitalter*), und aus der Idee der Taufe läßt ſich ihre Nothwendigkeit nicht ableiten. Der Nachweis, daß die Kräfte des Geiſtes auch in dem bewußtloſen Kinde, ſelbſt im Mutterleibe, ſchon thätig ſeyn könnten, reicht dazu nicht hin, indem die Wiedergeburt, als deren Vermittlung die Taufe ihrer vollen Idee nach daſteht, mehr iſt, als ein bloßes Aufnehmen höherer Kräfte**), nämlich eine Aufnahme derſelben im tiefſten Lebensgrunde, und eine dadurch herbeigeführte Veränderung der ganzen Lebensrichtung, welche ohne Bewußtſeyn und Bekenntniß der Hingabe an den heiligen und erhabenen Inhaber dieſer Kräfte nicht denkbar iſt. Dagegen aber iſt die Zuläſſigkeit der Kindertaufe unzweifelhaft, und der Zuſtand der Kirche ſeit dem Ende des dritten Jahrhunderts forderte ſogar ihre Einführung in die Kirche gebieteriſch. Nur ſank dadurch die chriſtliche Taufe gleichſam auf die Stufe der johanneiſchen zurück und gewann ihre vollendete Bedeutſamkeit erſt durch die Verknüpfung mit der Confirmation. Wie aber die Taufe, ſo war auch die ganze Kirche auf den geſetzlichen Standpunkt zurückgeſunken, worüber erſt mit der Reformation ſich das klare Bewußtſeyn und damit das Streben zur urchriſtlichen Form zurückzukehren, entwickelte. (Man vergl. im Comm. zu Mt. 3, 1. Th. I. S. 144 ff. Th. II. S. 101 f.) Das beginnende Auseinandertreten der Taufe und der Wiedergeburt durch Mittheilung

*) In den Einſetzungsworten der Taufe Mt. 28, 19. ſcheint die Stellung des μαθητεύειν vor dem βαπτίζειν ſagar poſitiv dagegen zu ſprechen, daß die Taufe der Kinder zunächſt im Sinne Chriſti lag. In der occidentaliſchen Kirche ſpricht ſich auch das Gefühl, daß die Kindertaufe noch nicht die Taufe der Wiedergeburt ſelbſt iſt, deutlich darin aus, daß ſie von früheſter Zeit an die getauften Kinder erſt nach dem Chrisma zum h. Abendmahl zuließ. Wenn das Kind in der Taufe wahrhaft wiedergeboren wäre, müßte ihm auch ſogleich der Genuß des Sacraments des Abendmahls zugeſtanden werden.

**) Aehnlich läßt ſich im Leben der Apoſtel das Angehauchtwerden vom Geiſte, (Joh. 20, 22.) vom Empfangen deſſelben bei ſeiner Ausgießung am Pfingſtfeſte unterſcheiden.

des h. Geiſtes entdecken wir ſchon in der lehrreichen Erzählung von der Bekehrung der Samaritaner. Erſt eine Zeitlang nach der Vollziehung der Taufe durch Philippus theilt der Apoſtel Petrus den h. Geiſt den Getauften mit. Auch in der Anwendung der Taufe durch die Jünger Jeſu vor der Einſetzung des Sacraments und der Geiſtesausgießung iſt das Getrenntſeyn dieſer Momente als möglich geſetzt. Am beſten drückt man ſich daher ſo aus, die im Sacrament der Taufe vereinigten Elemente der Buße und Wiedergeburt, vorgebildet durch das Untertauchen und Emportauchen (vergl. zu Röm. 6, 3 ff.), ſind in der ſpätern Praxis der Kirche bei Anwendung der Kindertaufe aus einander gegangen Bei der Kindertaufe ſelbſt erſcheint nur die eine Hälfte, bei der Confirmation tritt die andere Seite hervor. (Vergl. noch zu Ap. Geſch. 8, 16. 24 ff. und zu Joh. 4, 2.)

16 — 24. Als beſondere Merkwürdigkeit, die ſich während des Aufenthalts Pauli in Philippi ereignete, erzählt Lc. noch den Vorfall mit einer wahrſagenden Sclavin, welche durch die Bedrohung des Apoſtels dieſe Gabe verlor. Ihre Beſitzer, die ſie zum Erwerb gebraucht hatten, veranlaßten um deswillen die Verhaftung Pauli. — Nach alle dem, was zu Mt. 8, 28. über die Dämoniſchen erinnert iſt, kann der ganze Vorgang keine beſondere Schwierigkeit für uns haben. Paulus behandelt die Sclavin ganz als beſeſſen und befiehlt dem böſen Geiſt auszufahren. Daß die Perſon die geiſtige Eigenthümlichkeit der Apoſtel erkannte, iſt wieder als eine Art Hellſehen aufzufaſſen, von dem ſich in den evangeliſchen Geſchichten, welche Heilungen der Dämoniſchen erzählen, zahlreiche Beiſpiele finden. (Vergl. hierüber im Comm. zu d. a. Stelle.) Eigenthümlich iſt aber unſerer Stelle der Ausdruck πνεῦμα πύθωνος, oder wie A C D leſen, πύθωνα. Mit dem Namen πύθων bezeichnete man in ſpäterer Zeit Bauchredner (ἐγγαστρίμυθοι, ἐγγαστριμάντεις, ἐντερομάντεις, im Hebr. אובות), in welcher Bedeutang namentlich Plutarch das Wort gebraucht. Man hat daher unſere Begebenheit auf ſogenannte natürliche Weiſe dahin erklären wollen, daß dieſe Sclavin die Gabe des Bauchredens hatte, durch Pauli plötzliche Anrede erſchreckt, aber das Vermögen verlor. Allein erſtlich zeigt ſchon die Wahl dieſes Namens πύθων für den Bauchredner, daß die Alten ſeine Gabe nicht bloß als etwas durch Uebung Erworbenes, ſondern als et-

was vom Apollo, dem Inhaber und Spender alles wahrſagenden Geiſtes, Geſchenktes anſahen. Der πύθων war immer auch ein μάντις, oder πυθόληπτος, d. i. vom pythiſchen Apoll erfüllt und begeiſtert. Daß Lc. als Referent der Begebenheit die Sache ſich eben ſo dachte, beweiſt deutlich der Ausdruck πνεῦμα πύθωνος, und die Anrede Pauli: παραγγέλλω σοι ἐξελθεῖν (V. 18.), erklärt ſich auch nur bei dieſer Annahme. So gefaßt, entſteht hier aber die Frage, ob denn Paulus wirklich glaubte, daß der Geiſt des Apollo in der Sclavin war und von ihm ausgetrieben ſey? Bei der Beantwortung derſelben kommen Stellen, wie 1 Kor. 8, 4. 5. 10, 20. zur Sprache. In der erſten leugnet er, daß die heidniſchen Götter etwas ſeyen, in der zweiten behauptet er, doch könne man ſich durch Theilnahme an Götzenopfer in Gemeinſchaft mit den Dämonen ſetzen. Dachte ſich etwa Paulus, daß die griechiſchen Götter Dämonen wären, wie z. B. Juſtinus M. (Apol. I. c. 8. 9.)? Bei dieſer Annahme wäre aber 1 Kor. 8, 4. unerklärlich. Die Schwierigkeit löſt ſich einfach bei folgender Anſicht. Jene individualiſirten Göttergeſtalten, Jupiter, Apollo, Venus, hielt Paulus für bloße Gebilde der Phantaſie, er konnte daher mit Recht ſagen, ſie ſind nichts. Allein jene Stufe der Entwicklung, auf der die helleniſchen Dichter jene Gebilde entworfen hatten, war die des bloßen Naturlebens, auf dieſer befand ſich der Menſch den dämoniſchen Einflüſſen ganz und gar ausgeſetzt. Paulus hatte daher wieder ganz recht, daß er das ſich Herablaſſen auf dieſe Lebensſtufe, als ein ſich mit den Dämonen in Gemeinſchaft Setzen auffaßte. Demnächſt glaubte er zwar auch nicht von dieſer Sclavin, daß Apollo's Geiſt in ihr wirke, aber er hatte die wohlbegründete Ueberzeugung, daß das Seelenleben jener Perſon den dämoniſchen Kräften zugänglich ſey, die ihren Zuſtand mißbrauchten. Wie daher der Erlöſer, ſo wollte auch Paulus nicht von dämoniſchen Kräften geprieſen ſeyn, und daher trieb er ſie durch ſein Drohwort aus. (V. 16. ἐργασία, Erwerb, Gewinn. Vergl. Ap. Geſch. 19, 24. 25. Das Verbum findet ſich ſo Joh. 6, 27. — V. 17. iſt die Lesart ὑμῖν, welche der text. rec. hat, wohl nur Schreibfehler, indem die zweite Perſon gar nicht in den Zuſammenhang paßt. — V. 19. ſind die ἄρχοντες, die V. 20. στρατηγοί heißen, die ſogenannten decuriones, die Magiſtratsperſonen in den Colonien. — V. 21.

bezieht ſich auf das römiſche Geſetz, welches religiones peregrinae einzuführen verbot, aus dem alle Verfolgungen gegen die Chriſten auf rechtlichem Wege abgeleitet wurden. Vergl. darüber Neander's K. G. Bd. I. S. 122 ff. — V. 24. ξύλον, nervus, war nicht bloß ein Detentions-, ſondern auch ein Folterinſtrument; ein mit Löchern verſehener hölzerner Block, in den die Füße gethan und nach Maßgabe der Strenge der Folter weiter aus einander geſpannt wurden. Origenes mußte in ſeinem hohen Alter die Folter dulden, mehrere Tage lang mit weit auseinandergeſpreizten Beinen in ſolchem Stock zu liegen.)

25 — 34. Obgleich durch ihre Verhaftung entfernt vom großen Schauplatz der Wirkſamkeit, fanden die Boten Chriſti ſelbſt im Kerker einen, wenn auch beſchränkteren, ſo doch nicht minder fruchtbaren Raum für ihre Predigt; nicht bloß die Gefangenen nemlich wurden auf ſie aufmerkſam, ſondern der Kerkermeiſter ſelbſt mit ſeinem Hauſe ward durch das, was er ſah, gläubig, und durch ihn ward der Ort des Verbrechens für Viele in einen Tempel der Gnade umgewandelt. (Ueber das nächtliche Singen der Apoſtel vergl. zu 2, 42. Es iſt vom geſangartigen Beten eines Pſalms zu verſtehen.) Was die Befreiung Pauli und aller Gefangenen anlangt, ſo ward ſchon zu 12, 6. bemerkt, daß hier ganz deutlich von einem Erdbeben die Rede iſt. Vergleicht man aber 4, 31., ſo kann nicht zweifelhaft ſeyn, daß das eben in dieſem Moment eintretende Erdbeben nach der Meinung des Referenten mit dem Gebet der Apoſtel in Zuſammenhang ſtand. Es war daſſelbe gleichſam eine Verſiegelung Gottes für ſie und für alle Gegenwärtigen. — In dem Benehmen des Kerkermeiſters bildet die dem Selbſtmorde nahe glaubensloſe Verzweiflung einen mächtigen Contraſt mit dem ſchnell ſich in ihm entwickelnden Glauben. Die Perſon Jeſu, deſſen Geſchichte in ihren großen Hauptzügen vom Apoſtel vorgetragen ward, iſt das Object ſeines Glaubens; Paulus fordert neben dieſem Glauben keine Werke und erwähnt außer ihm keiner Bedingungen der Seligkeit; in ihm liegt alles Uebrige beſchloſſen, gute Werke ſind ſeine nothwendigen Früchte. Faßt man dieſe Mittheilung Pauli über den vor 20 Jahren in Jeruſalem gekreuzigten Jeſus an den Kerkermeiſter in Philippi bloß von ihrer hiſtoriſchen Seite auf, ſo iſt nicht abzuſehen, wie das eine ſolche Wirkung auf den Mann

ausüben konnte; bei ſolcher Auffaſſung bleibt denn nichts als die Dankbarkeit gegen Paulus zu der Brücke zu machen; welche den Kerkermeiſter in ſeine Ideen eingehen ließ, wobei man indeß geſtehen ſollte, daß der Apoſtel dann eben ſo gut ein Mährchen hätte erzählen können, was für den Augenblick ſcheinbar daſſelbe gewirkt haben würde. Faßt man aber die Predigt von dem erhöhten und verklärten Erlöſer in *Zuſammenhang mit der lebendigen Geiſteskraft* auf, die von ihm ausging, ſo begreift man ihre Wirkung auf die Herzen der Menſchen. (Die Bemerkung V. 32., daß Paulus außer dem Kerkermeiſter auch Allen ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ predigte, iſt offenbar der Anſicht nicht günſtig, die unter dem Ausdruck auch die unmündigen Kinder mit verſtanden wiſſen will, denen konnte der Apoſtel doch keinen Vortrag halten. — V. 33. iſt das ἔλουσεν ἀπὸ κ. τ. λ. eine Tmeſis für ἀπέλουσε. — V. 34. πανοικὶ = πανοικεί d. i. σὺν ὅλῳ τῷ οἴκῳ, findet ſich im N. T. nur hier.)

35—40. Am Morgen ſendeten die Behörden Boten, mit dem Befehl, Paulus aus dem Gefängniß zu entlaſſen; ſey es, daß das Erdbeben ſie erſchreckt hatte, oder, was wahrſcheinlicher iſt, daß ſie ſich überzeugt hatten, Paulus ſey unſchuldig. Auch hier aber finden wir, daß Paulus das Gebot des Herrn (Mt. 5, 39.) nicht ſo verſteht, als müſſe ſich der Gläubige von den Ruchloſen bieten laſſen, was jene ihm anzuthun für gut finden ſollten; vielmehr vertheidigt ſich der Apoſtel aufs muthvollſte und fordert wegen ſeines römiſchen Bürgerrechts Genugthuung für die angethane Schmach. Er verfährt mit den äußerlich daſtehenden Menſchen ganz nach dem ius talionis, deſſen Gültigkeit ſie allein zu beurtheilen im Stande ſind. Durch die lex Porcia war übrigens beſtimmt, daß cives Romani nicht mit Leibesſtrafen belegt werden durften*); in dem Beſitz dieſes Rechts beſaß demnach der Apoſtel ein nicht unbedeutendes Schutzmittel gegen die frechen Angriffe der Widerſacher ſeines Werkes. Woher Paulus die Civität

*) Vergl. Cicero pro Rabirio. c. 4. Porcia lex virgas ab omnium civium Romanorum corpore amovit. Wie häufig von dieſem Vorrecht Gebrauch gemacht ward, zeigt Cic. in Verr. V. c. 57. illa vox et imploratio: civis Romanus sum! saepe multis in ultimis terris opem inter barbaros et salutem tulit.

hatte, iſt unbekannt. Seine Vaterſtadt Tarſus hatte ſie nicht, ſie war eine urbs libera, d. h. ſie hatte (vom Kaiſer Auguſtus) die Freiheit erhalten, ſich ganz nach eigenen Geſetzen zu regieren. Da nun nach 22, 28. Paulus als römiſcher Bürger geboren war, ſo bleibt nichts als anzunehmen, daß ſein Vater oder einer ſeiner Vorfahren ſich die Civität erworben hatte. Daß oft auch Juden ſie kauften, zeigt Joseph. B. J. II. V. 14. (V. 35. Die ῥαβδοῦχοι waren die Lictoren der Magiſtratsperſonen in den Colonien. — V. 40. εἰς τὴν Λυδίαν, wofür Griesbach das mehr geſicherte πρὸς aufgenommen hat, ſteht für εἰς τὴν Λυδίας οἶκον. Vergl. Winer's Gr. S. 338.)

17, 1—4. Von Philippi ging Paulus über Amphipolis und Apollonia (mit dem Beinamen Ἀπολλωνία Μυγδονίας zur Unterſcheidung von mehreren Städten dieſes Namens) nach Theſſalonich, der Hauptſtadt des zweiten Theils von Macedonien. Obgleich Paulus in dieſer Stadt nur drei Sabbathe lehrte, gelang es ihm doch, daſelbſt eine blühende Gemeine zu ſtiften; ein Umſtand, der mehr als alles andere beweiſt, welch eine Gewalt des Geiſtes von dem Apoſtel ausgegangen ſeyn muß. (V. 1. geht der Artikel ἡ συναγωγή wahrſcheinlich auf das Verhältniß dieſer Synagoge in Theſſalonich zu den andern in jener Gegend; ſie ſtanden vermuthlich alle zu derſelben in Abhängigkeit, ſo daß in Theſſalonich gleichſam ein Oberrabinat war. — V. 13. findet ſich ein ähnlicher plötzlicher Uebergang aus der indirecten in die directe Rede, wie 1, 4. — V. 4. προσκληρόω = דָּבַק, das im N. T. nur hier vorkommt, in der philoniſchen Sprache gar nicht ſelten. Vergl. Loesneri observ. philon. p. 209. sq.)

5—9. Auch in Theſſalonich aber entwickelte ſich bald die Feindſchaft gegen das Evangelium, und Jaſon, in deſſen Hauſe Paulus wohnte, ward vor Gericht geſchleppt. Hier beſchuldigte man die Chriſten politiſcher Vergehen (V. 7.), indem man behauptete, daß ſie Jeſus für den wahren König hielten. In dieſer Beſchuldigung ſcheint die chiliaſtiſche Richtung der Chriſten zu Theſſalonich durchzuſchimmern, die ſich in ihren Anſichten nach den Briefen Pauli an ſie einſeitig entwickelt hatte. Warum dieſe Richtung gerade in Theſſalonich zur Entwicklung kam, können wir leider aus Mangel an ſpecieller Kenntniß der Verhältniſſe daſelbſt nicht nachweiſen. (V. 5. bezeichnet der Ausdruck ἀγο-

ραῖοι die auf dem Markte ſich müßig herumtreibenden Menſchen — V. 6. πολιτάρχης ſteht = στρατηγός in der Stelle 16, 20. Es findet ſich der Ausdruck im N. T. nur hier. — V. 7. ἀναστατόω findet ſich noch Galat 5, 12. Es bedeutet zunächſt aus ſeinem Sitz aufregen, dann überhaupt Tumult, Störung erregen. — V. 9. ἱκανὸν λαμβάνειν, wie ἱκανὸν ποιεῖν ſind juriſtiſche Formeln für Caution empfangen und ſtellen. Vergl. Paſſow im Lex. u, d. W.

10 — 15. Um indeß den Apoſtel jedenfalls vor weitern Verfolgungen ſicher zu ſtellen, geleiteten ihn die Jünger nach Beröa, das gerade weſtlich von Theſſalonich lag, wo Paulus unter Juden und Proſelyten eine beſondere Geneigtheit fand, ſich an das Evangelium anzuſchließen. Nur die Feinde der Wahrheit in Theſſalonich erregten die Maſſen auch in Beröa wider ihn. (V. 11. Der Ausdruck εὐγενέστεροι geht nicht auf edle Abkunft, ſondern auf die Geſinnung, die in den folgenden Worten des Verſes beſonders dadurch beſchrieben wird, daß von den Beroenſern ein ſehr eifriges Schriftſtudium belobt wird, welches die Einſicht der vom Apoſtel angeführten, im Leben Jeſu erfüllten Orakel der Propheten bezweckte. — V. 14. iſt in den Worten ὡς ἐπί zwar nichts zu ändern, aber die Worte ſind nicht, wie Kuinoel will, usque ad zu überſetzen, vielmehr bezeichnet ὡς mit einer Präpoſition der Bewegung entweder die beſtimmte Abſicht, oder das Vorgeben, eine gewiſſe Richtung verfolgen zu wollen. Hier ohne Zweifel das Letztere. Vergl. Winer's Gr. S. 498. Dieſe Worte beweiſen daher auch nicht, wie noch Hemſen [S 137.] meint, daß Paulus die Reiſe nach Athen zu Waſſer machte. Daß von den zwiſchen liegenden Orten nichts erzählt iſt, ſpricht gar nicht für die Annahme, denn wie oft bleiben ganze Gegenden, durch die Paulus zog und wo er ſicher wirkte, z. B. Galatien, unberührt. V. 15. ſpricht aber das ἤγαγον αὐτόν, was auf ein fortgehendes Geleiten führt, mehr für die Landreiſe. — V. 15. καθιστάναι in der Bedeutung „geleiten, führen," findet ſich im N. T. nur hier ſo gebraucht. Sie rührt her von der Bedeutung „etwas an einen Ort hinſchaffen, hinliefern." Vergl. Paſſow im Lex. u. d. W.) In Folge der dadurch entſtehenden Bewegung ging Paulus nach Athen, ließ aber Silas und Timotheus in Macedonien zurück, ohne Zweifel um die dort geſtifte-

ten jungen Gemeinen im Glauben zu fördern. (Vergl. 1 Tim. 3, 1.

16—21: In Athen betrat nun Paulus den Hauptſammelplatz helleniſcher Wiſſenſchaft und Kunſt. Weder er ſelbſt, noch die Philoſophen, welche ſich hier an ihn drängten, ahneten wohl damals, daß ſich aus der neuen Lehre, die er brachte, eine neue, das Alterthum weit überragende Wiſſenſchaft und Kunſt entwickeln werde. Wenn aber auch der große Apoſtel nicht klar erkennen mogte, wie ſelbſt nach dieſer Seite hin das Evangelium belebend und erfriſchend einwirken würde; ſo trug er doch das lebendige Bewußtſeyn in ſich, ein Lebenselement in den Mittelpunkt des helleniſchen Daſeyns zu bringen, das ſo unendlich über ſeine höchſten Bildungen hinausgehe, als das Ewige über die ſchönſten vergänglichen Erſcheinungen, und in dieſem Bewußtſeyn trat er als geiſtiger Herrſcher, als reifer Mann unter eine Schaar Unmündiger, denen er ihre Ahnungen zu deuten und in Worte zu faſſen unternahm. Die vielen Tempel und Altäre, die Paulus in Athen fand, ließen ihn auf geiſtige Bedürfniſſe ſeiner Bewohner ſchließen, und gegen ſeine Gewohnheit redete er daher hier auch auf öffentlichen Plätzen zu den Anweſenden (V. 17.), indem er ſonſt nur in Synagogen und Privathäuſern zu lehren pflegte. Um nun im Zuſammenhange zu vernehmen, was er lehre, lud man ihn ein, auf dem Areopag zu reden, indem die bekannte flatterhafte Neugier der Athener zu wiſſen wünſchte *), was er Neues bringe. (V. 16. In dem παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ iſt nicht ſowohl Zorn oder Erbitterung, als heftige Bewegung in Wehmuth ausgedrückt, die Paulus empfand, als er das religiöſe Bedürfniß der Athener ſo irregeleitet fand. — Κατείδωλος findet ſich im N. T. nur hier. Es bedeutet, wie häufig κατά in den Compoſitionen anzeigt, eine Fülle von Götterbildern enthaltend." Vergl. V. 22. den Ausdruck δεισιδαιμονέστεροι, — V. 18. werden unter den Philoſophen nur Epikuräer und Stoiker genannt; wahrſcheinlich deshalb, weil ſich die Anhänger dieſer Schulen am meiſten ins äußere Leben miſchten und im großen

*) Sehr gut ſagt von dieſer ſchwatzhaften Neugier der Athener Seneca: Alexander, qui quod cuique optimum est, eripuit, Lacedaemona servire jubet, Athenas tacere. (Epist. 94.)

Publicum umhertrieben. — Der Ausdruck σπερμολόγος findet ſich im N. T. nur hier. Er bedeutet zunächſt einen kleinen, Saamen aufleſenden Vogel, dann auch den Armen, der ſich Saamenkörner zur Nahrung aufſucht. Bildlich wird es vom urtheilsloſen Schwätzer gebraucht, der hier und da aufgeleſene Brocken, die er nicht gehörig verſteht, wieder anzubringen ſucht. Hesych. σπερμολόγος = φλύαρος. Philoſtratus [vit. Apoll. V. 20.] braucht auch das Verbum σπερμολογεῖν. — Δαιμόνιον iſt V. 18., wie ſehr häufig in der claſſiſchen Gräcität, in gutem Sinn gebraucht. — V. 19. Ἄρειος πάγος, campus Martius, hieß bekanntlich ein Hügel in der Stadt Athen mit einem freien Platz, an dem der berühmte Gerichtshof des Areopagus ſein Sitzungslokal hatte. — V. 21. εὐκαιρέω entſpricht ganz dem lat. vacare, „Muße haben," mit dem Nebenbegriff, dieſe Muße zu irgend einem Zweck verwenden.)

22—25. Auf dem Platze des Areopags nun redete Paulus zu den Athenern und knüpfte mit großer Lehrerweisheit an ein Factum an, das ihm in der Stadt aufgefallen war, um ſeine Zuhörer zu einer tiefern Gotteserkenntniß und damit zum Bewußtſeyn ihrer Erlöſungsbedürftigkeit hinzuleiten*). Die Inſchrift eines Altars: ἀγνώστῳ Θεῷ, benutzte nemlich Paulus, um ihnen den einen wahren Gott zu predigen, und ganz abweichend von der Form ſeiner Reden in den Synagogen, über Gottes Einheit und Geiſtigkeit förmliche Belehrungen zu ertheilen. Was aber dieſen Umſtand ſelbſt betrifft, daß Paulus jenen Altar mit der Inſchrift zu ſeinem Zweck benutzte, ſo kommen dabei mehrere ſchwierige Fragen zur Sprache. Zuvörderſt nemlich könnte man beſorgen, daß der Apoſtel ſich hier eine Art pia fraus hätte zu Schulden kommen laſſen. Denn nach polytheiſtiſchen Grundſätzen kann die Inſchrift Θεῷ ἀγνώστῳ nicht anders gefaßt werden, als „einem unbekannten Gott" (wie denn auch der Artikel fehlt), und für dieſen Einen unter Vielen ſcheint Paulus den Alleinigen untergeſchoben zu haben. Dieſe Bedenklichkeit wird ferner noch erhöht durch den Umſtand, daß wir durchaus keine Kunde haben, daß ſich in Athen ein Altar mit ſolcher Inſchrift

*) Vergl. Stiar's treffliche Erklärung dieſer Rede in den Reden der Apoſtel Th. II. S. 121 ff. und Menken im Leben Pauli S. 240 ff.

befand. In dem lucianiſchen (unächten) Dialog Philopatris wird zwar derſelben Erwähnung gethan, aber nur zur Verſpottung der Rede Pauli. Dagegen behauptet der Kirchenvater Hieronymus (zu Titus 1, 12.) geradezu, Paulus habe ſtatt des Plurals den Singular geſetzt; die Inſchrift habe gelautet: Diis Asiae et Europae et Africae, Diis ignotis et peregrinis, da ſie nun der Apoſtel in dieſer Geſtalt nicht habe benutzen können, habe er ſtatt des Plurals in ſeiner Rede den Singular genannt. In der That berichtet auch Pauſanias (descr. Graec. I. 1.), daß in Athen Altäre unbekannter Götter ſich gefunden hätten, wie es nach den Grundſätzen des Polytheismus ſich auch leicht denken läßt, der keines Volkes Götter ſich ungeneigt haben wollte, und ſie daher alle unter dem zuſammenfaſſenden Namen „der Unbekannten" beſchloß. Dann aber ſcheint Paulus einer zweiten Unlauterkeit ſchuldig zu werden, indem er der Inſchrift eine Wendung gab, die dem Sinn der Verfaſſer ganz fremd war. Eichhorn hat zwar eine Vermuthung geäußert (Allg. Bibl. der bibl. Lit. Bd. III.), der zufolge auch einzelne Altäre mit der Inſchrift ἀγνώστῳ Θεῷ ſich hätten finden können, indem vielleicht aus uralter Zeit einzelne unbezeichnete Altäre ſich erhalten hätten, die man aber aus Pietät nicht wegzuſchaffen wagte, und daher mit ſolcher Inſchrift verſehen zu müſſen glaubte, weil man den Gott, dem ſie urſprünglich geweiht waren, nicht kannte. Allein die Unpartheilichkeit nöthigt doch zu geſtehen, daß dies eine bloße Muthmaßung iſt, welche durch kein poſitives Zeugniß erhärtet werden kann; deshalb dürfte dieſelbe auch gar nicht mit in Anſchlage zu bringen ſeyn bei der ganzen Unterſuchung. Sehen wir demnach ganz hiervon ab, ſo glaube ich doch, daß das Verfahren des Apoſtels Paulus gänzlich fleckenlos iſt und er, ohne eine pia fraus zu begehen, ſo handeln konnte. Ob nämlich auf dem Altar wirklich der Plural geſchrieben ſtand oder nicht, iſt zuvörderſt ganz gleichgültig, wenn man erwägt, daß, wenn von vielen unbekannten Göttern die Rede war, ja wie ſich von ſelbſt verſtand, auch von Einem geredet werden konnte. Die Argumentation wäre auch nicht im Mindeſten verändert, wenn Paulus geſagt hätte, er wolle ſie einen unter den vielen unbekannten Göttern kennen lehren. Das eigentlich Auffallende bleibt demnach nur, daß Paulus einem Ausdruck, der bloß einen

der vielen Götter des Polytheismus bezeichnen ſollte, die Idee des Einen wahren Gottes unterſchiebt und behauptet, ſie verehrten ſchon, ohne es zu wiſſen, den Gott, welchen er predige; eine Behauptung, die offenbar irrig zu ſeyn und andern Stellen zu widerſprechen ſcheint, in denen es heißt, daß die Heiden ohne Gott ſind. In dieſer Hinſicht iſt aber nicht zu überſehen, daß der Apoſtel die Heidenwelt keineswegs von jeder Gotteserkenntniß ausſchließt (Röm. 1, 20.); die Irrthümer des Kopfs über das Weſen Gottes konnten recht wohl mit inniger Sehnſucht des Herzens nach dem Göttlichen in einem Heiden gepaart ſeyn. An dieſe Sehnſucht nun, als die eigentliche Quelle des religiöſen Lebens, ſchließt Paulus ſich nach ſeiner Weisheit an, und ſucht ſie, von den ſchwachen Fäden, die ſie noch mit der höhern Welt zuſammenhalten, ausgehend, zu tieferer Erkenntniß hinzuleiten. Mit voller Wahrheit konnte er demnach ſagen, daß ſie in dem innerſten Sehnen ihres Lebens in der Anbetung dieſes einen unbekannten Gottes wie aller andern, eigentlich immer den wahren lebendigen Gott ſchon gemeint hätten, wiewohl ihre Einſicht von ihm fern geblieben war. (V. 22. *δεισιδαίμων* findet ſich im N. T. nur hier; das Subſtantiv findet ſich noch Ap. Geſch. 25, 19. Der Ausdruck wird von den beſten griechiſchen Schriftſtellern auch in gutem Sinn = *εὐσεβής* gebraucht. Der Comparativ, den Paulus hier andeutet, miſcht auf eine für die Verhältniſſe ſehr angemeſſene Weiſe Lob mit feinem Tadel *). — V. 23. bezeichnen die *σεβάσματα* Heiligthümer im weiteſten Sinn des Worts; förmliche Tempel, aber auch einzelne Altäre, oder heilige umzäunte Orte. — V. 24. 25. gehen von den allgemeinſten Offenbarungen des göttlichen Weſens aus, ſeiner ſchöpferiſchen Allmacht und Allgenugſamkeit. Am Schluß des Verſes leſen viele jüngere Codices *κατὰ πάντα* für *καὶ τὰ πάντα*. Jene Lesart in der Bedeutung ubique gibt allerdings einen angemeſſenen Sinn, allein die kritiſchen Autoritäten nöthigen doch, ſich für die gewöhnliche Lesart zu entſcheiden. Der Artikel vor *πάντα* iſt dann zu beziehen auf alles das, was den Creaturen nöthig iſt.)

*) Über die Menge der Heiligthümer Athens ſagt unter Andern Pausan. in Attic. c. 24. Ἀθηναίοις περισσότερόν τι ἢ τοῖς ἄλλοις ἐς τὰ θεῖά ἐστι σπουδῆς.

26. 27. Von der Lehre Gottes, als des allmächtigen und ſelbſtgenugſamen, geht die Rede des Apoſtels auf das weſentlichſte Glied der Schöpfung, auf den Menſchen, über. Zunächſt beſtätigt da der Apoſtel die Lehre des A. T., die auch nach den neueſten phyſiologiſchen und geologiſchen Forſchungen noch immer die wahrſcheinlichſte bleibt, daß alle Menſchen von einem Paar abſtammen. (Ἁιμα = σπέρμα, vergl. zu Joh. 1, 13.) Es fragt ſich nur, aus welchem Grunde Paulus eben dies hervorhebt? Man ſagt, um den Wahn der Athener, daß ſie Autochthonen ſeyen, zu beſtreiten. Aber eben darum handelt es ſich, aus welchem Grunde dem Apoſtel wichtig ſeyn konnte, darauf die Aufmerkſamkeit der Verſammlung zu leiten. Paulus wollte ohne Zweifel dadurch die Verachtung, in welcher die Juden bei den Griechen ſtanden, als abgeſchmackt darſtellen und ihren Dünkel auf ihre höhere Bildung demüthigen, ſtatt deren die Juden ein weit tieferes ſittliches und religiöſes Streben hatten; deshalb machte er bemerklich, wie alle Völker Brüder ſeyen und Wohnplätze, ſo wie Zeit der Entwicklung, nach höherer Ordnung den Nationen angewieſen wären. In dieſem letzten Gedanken deutet Paulus an, daß in den Schickſalen der Völker ſich kein geſetzloſes Schwanken, ſondern eine Entwicklung nach von oben her geordneten Geſetzen offenbare. (V. 26. πρόσωπον τῆς γῆς = פְּנֵי הָאָרֶץ. — Ὁροθεσία findet ſich im N. T. nur hier. Der Wohnſitze geſchieht hier deshalb Erwähnung, weil geographiſche und klimatiſche Verhältniſſe auf die Ausbildung des Volkscharacters den weſentlichſten Einfluß haben.) Als die ſittliche Aufgabe des Menſchen wird nun hingeſtellt, Gott zu ſuchen. Der vorhergehende Abfall der Menſchen von Gott liegt ſchon in dem ζητεῖν ſelbſt angedeutet, denn vor demſelben lebte der Menſch in unmittelbarer Geiſtesverſchmelzung mit ſeinem Urſprung, brauchte alſo den nicht zu ſuchen, den er bereits beſaß. Sehr bezeichnend iſt aber das ζητεῖν, in die Momente des ψηλαφᾶν und εὑρίσκειν aufgelöſt. Jenes Wort geht auf die Unmittelbarkeit des Gefühls, in der ſich das Ewige zunächſt kund gibt, dieſes auf die höhere Stufe des Bewußtſeyns, auf der der Menſch die Eigenthümlichkeit jenes Gefühls deutlich erkennt. Die Möglichkeit aber, Gott zu finden, auch wenn der Menſch von ihm fern iſt, ruht darin, daß Gott ihm ewig nahe bleibt. (Vergl. zu 14, 16. 17.)

28. 29. Dieſe Nähe Gottes, ſelbſt gegen die ihm entfremdete Creatur, beſchreibt der Apoſtel auf ſehr innerliche Weiſe. Das göttliche Weſen iſt ihm offenbar der immanente Grund aller Geſchöpfe, gewiſſermaßen das Meer des Lebens, in dem ſie alle ſich bewegen. Ohne Grund hat man aus Furcht vor pantheiſtiſcher Weltanſchauung an dem ἐν αὐτῷ gekünſtelt, um es in der Bedeutung „durch ihn" faſſen zu können. Die ganze heil. Schrift lehrt, wie Paulus hier, einen Gott, der dem Menſchen innig nahe iſt, ja deſſen ewiges Wort im Grunde ſeines Herzens ſpricht. (Röm. 10, 8.) Vor dem Schlunde des Pantheismus*) bewahrt die Schriftlehre hierbei hinlänglich, erſtlich durch ihre Lehre von der Realität des Böſen, die kein pantheiſtiſches Syſtem ſich aneignen kann, und ſodann durch die Lehre von der Verklärung des Leibes und der Materie überhaupt. Wo dieſe beiden Bollwerke feſtgehalten werden, kann man ſich ruhig dem Gott überlaſſen, in dem wir leben und der in uns iſt, ohne einem allverſchlingenden, alles gebährenden Ungeheuer anheim zu fallen. Es fragt ſich aber noch, wie die drei Momente des ζῆν, κινεῖσθαι und εἶναι ſich verhalten. Storr wollte darin einen Antiklimax ſehen, indem er ζῆν in dem prägnanten Sinn des ſeligen Lebens nahm, εἶναι aber als bloße Bezeichnung der phyſiſchen Exiſtenz. Beſſer aber nimmt man, wie auch Kuinoel ſchon will, εἶναι als das Höchſte, ſo daß das wahrhaftige Seyn, das Leben des

*) Es wäre zu wünſchen, daß ſtatt des mißverſtändlichen und ſo oft falſch verſtandenen Ausdrucks Pantheismus ein anderes Wort zur Bezeichnung des Irrthums gewählt würde, den man mit dieſem Namen zu benennen pflegt. Die Bibel ſelbſt heiligt nemlich den Ausdruck: „Gott iſt Alles in Allem," der dem Worte Pantheismus zum Grunde liegt. Es fragt ſich nur, wie derſelbe zu verſtehen iſt. Der Orient, wie der ſpinoziſtiſche Pantheismus, faßt die Einheit Gottes und des Alls ſo grob auf, daß alle Individuen nur vorübergehende Modificationen der Einen Urſubſtanz ſind. Vergl. die zu Joh. 10, 14. (S. 246.) angeführten Stellen. Obgleich die Schrift auch ſagt: πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἐν τῷ Θεῷ und εἰς τὸν Θεόν, ſo bleibt ſie doch bei ſcharfer Unterſcheidung des Ewigen und Geſchaffenen ſtehen, und die Schranken des Geſchaffenen ſind eben die Möglichkeit des Böſen und die Materie. Jene iſt für dieſes irdiſche Leben allein, dieſe bildet auch für die Seligen nach der Auferſtehung die Schranke der Individualität. Ohne verklärte Leiblichkeit bleibt die Verſicherung der individuellen Fortdauer nach dem Tode nichts als eben bloße Verſicherung.

Geiſtes, darunter verſtanden wird; ζῆν bezeichnet dagegen das phyſiſche Seyn des σῶμα, während κινεῖσθαι auf die freie Thätigkeit der ψυχή geht. Eine ſolche lebendige Gottesanſchauung hatten nun auch Einzelne unter den heidniſchen Schriftſtellern, und eine Stelle, in der ſich dieſelbe ausſpricht, führt Paulus an. Sie findet ſich in **Aratus** (Phaenom. v. 5.) und auch in **Kleanthes** (Hymn. in Jov. v. 5.). Vermuthlich dachte aber Paulus an den erſtern Schriftſteller, der ſein Landsmann war; jedenfalls nemlich war Aratus aus Cilicien gebürtig, wenn auch nicht gerade aus Tarſus ſelbſt. Helleniſche Bildung ſpricht ſich offenbar in dieſer und andern Citationen griechiſcher Dichter aus (vergl. 1 Kor. 15, 33. Tit. 1, 12.), ob aber Paulus, wie man vermuthet hat, in ſeiner durch Rhetorenſchulen berühmten Geburtsſtadt einen förmlichen Curſus in der Enkyklopädeia gemacht hat, läßt ſich freilich daraus nicht ableiten. Da er für die rabbiniſche Bildung beſtimmt wurde, iſt mir wahrſcheinlich, daß der Apoſtel mehr durch Privatlectüre und im Umgange mit Griechen ſich Kenntniß griechiſcher Claſſiker erworben hatte. Dogmatiſch iſt übrigens aus dieſer Stelle für die Lehre vom göttlichen Ebenbilde nichts abzuleiten, weil man nicht erſehen kann, wie Paulus den Ausdruck θεῖον γένος verſtanden haben will. Er benutzt denſelben nur, um von dem Geiſte des Menſchen aus, der von Gott ſtammt, gegen alle Herabziehung des Göttlichen ins Sinnliche zu polemiſiren. (V. 29. χάραγμα von χαράσσω, einſchneiden, ausſchnitzen, ſteht in der Apokalypſe ſehr häufig für Bild, Abbildung, Offenb. 14, 9. 11. 15, 12. 16, 2 öfter.)

30 — 34. Nach dieſem Eingange kommt dann der Apoſtel in ſeiner Rede auf die Einladung zur μετάνοια, die er einmal motivirt durch die Langmuth Gottes, der die frühere Zeit ihrer heidniſchen Unwiſſenheit in Gnade überſehen habe und ſie nicht verſtoßen wolle (vergl. über das ὑπεριδεῖν das Nähere zu der Realparallele Röm. 3, 25.); und ſodann durch den Hinweis auf das künftige Gericht, das (bei der Parouſie des Auferſtandenen) über den ganzen Erdboden ergehen werde. Die Erwähnung der Todtenerweckung war aber den ungläubigen Athenern Urſache, dem Zeugen der Wahrheit nicht weiter ihr Ohr zu ſchenken; nur Wenige, die zum ewigen Leben verordnet waren, ſchloſſen ſich an Paulus an. Unter dieſen wird eine Frau, **Damaris**, und

Dionyſius, Mitglied des Areopagus *), genannt, welcher letztere durch die unter ſeinem Namen erdichteten myſtiſchen Schriften eine große Bedeutung für die Jahrhunderte erlangte, die ſie für ächt hielten.

18, 1 — 3. Von Athen begab ſich Paulus nach Korinth, wo er die Bekanntſchaft eines (in Rom anſäſſigen, aus dem Pontus gebürtigen) Juden, Namens Aquila, machte, der mit ſeiner Gattin Priſcilla kürzlich (προσφάτως bedeutet zunächſt „kürzlich geſagt," dann überhaupt „jüngſt") aus Italien gekommen war. Lc. bemerkt auch, daß die Veranlaſſung zu dieſer Reiſe der Befehl des Kaiſers Claudius geweſen ſey, daß die Juden Rom verlaſſen ſollten. Da nun von der Bekehrung dieſer Familie durch Paulus nichts berichtet wird, dieſelbe aber doch für das Chriſtenthum ſehr thätig erſcheint, ſo hatte ſie vermuthlich das Chriſtenthum ſchon von Rom mitgebracht. Die erſte kleine Gemeine daſelbſt mogte aber durch dieſen Befehl des Claudius vernichtet ſeyn, und die Judenſchaft (von der man die Chriſten nicht ſchied) ſich nur ganz allmälig wieder in Rom geſammelt haben; durch dieſe Annahme werden Momente erklärlich, die ſonſt etwas ſehr Dunkles haben würden. (Vergl. zu Ap. Geſch. 28, 21.) Was die Vertreibung der Juden durch Claudius anlangt, ſo iſt dieſelbe in ſofern wichtig, als ſie, wie ſchon in der Einleitung bemerkt ward, eine Parallele mit der Profangeſchichte behufs der Chronologie darbietet. Sueton (Claud. c. 25.) und Dio Caſſius (LX. 6.) erwähnen der Begebenheit. Nach der wahrſcheinlichſten Annahme fällt ſie in das Jahr 54. nach Chr. Geb., oder in das dreizehnte Regierungsjahr des Claudius. — Die nahe Verbindung des Apoſtels mit Aquila ward nicht bloß durch die Einheit ihrer Herzen im Glauben, ſondern auch durch den äußern Umſtand herbeigeführt, daß ſie daſſelbe Handwerk trieben. Nach Jüdiſcher Sitte nemlich, der zufolge ſelbſt die Rabbinen ein Handwerk erlernten, trieb auch Pau-

*) Nach den constit. apost. VII. 46. ſoll Dionyſius von Paulus zum Vorſteher der jungen Gemeine in Athen ernannt ſeyn, eine Behauptung, die wohl nur Muthmaßung, aber keine unwahrſcheinliche Vermuthung iſt. Sicher nemlich war die Zahl der in Athen bekehrten und für ein Kirchenamt geeigneten Männer nicht ſo groß, daß viele Auswahl ſtatt finden konnte.

lus die Profeſſion des σκηνοποιός. Die Kirchenväter, z. B. Chryſoſtomus, verſtanden das Wort vom Lederarbeiter, σκυτοτόμος, weil Zelte auch oft von Häuten gemacht wurden; allein angemeſſener iſt es, an die Profeſſion der Zeltmacher zu denken, die in Cilicien ſehr häufig betrieben ward. Von den Haaren einer Gattung ſehr zottiger Ziegen bereitete man nemlich dort ein dickes filzartiges Zeug, das häufig zu Zeltdecken verarbeitet ward. (Vergl. Plin. hist. nat. VI. 28. Veget. de re milit. IV. 6.) Daß der Apoſtel ſein Handwerk auch während ſeiner apoſtoliſchen Thätigkeit immer ausübte, hatte vorzugsweiſe den Grund, daß er um der zahlreichen Widerſacher willen, die alle ſeine Schritte beobachteten, jeden Schein eines äußern Vortheils vermeiden zu müſſen glaubte (20, 33.), den er von ſeinem Amte ziehen wolle. Die Stelle 1 Kor. 9, 14. zeigt übrigens, daß Paulus die Pflicht derer, welche in der Predigt des Evangeliums himmliſche Güter empfangen, nicht verkannte, den Boten, welche ſie ihnen bringen, von ihren irdiſchen Schätzen zu ſpenden. Paulus war daher auch weit von jenem Hochmuth entfernt, der ſich ſchämt, zu nehmen; unter Umſtänden (vergl. Phil. 4, 14 ff.) nahm er Gaben der Liebe willig an. — Gewiß iſt aber irrig, die jüdiſche Sitte, neben dem Geſetzesſtudium ein Handwerk zu lernen, bloß als Mittel zur Sicherung irdiſchen Fortkommens anzuſehen; vielmehr lag dabei wohl die Idee zum Grunde, durch eine körperliche Thätigkeit den Verſuchungen zu wehren, die aus Unthätigkeit entſtehen könnten. Mönche und Myſtiker fühlten dieſes Bedürfniß auch oft.

4—11. Auch hier begann nun Paulus ſeine Predigt bei den Juden und Proſelyten, und lehrte, beſonders nach dem Eintreffen ſeiner in Macedonien zurückgelaſſenen Gehülfen, mit großem Eifer. Allein die Hartnäckigkeit der erſtern nöthigte ihn wieder, ſich von ihnen loszuſagen und ſich an die Heiden zu wenden. (V. 5. iſt das συνέχεσθαι λόγῳ ſchwierig. Der gewöhnliche Text lieſt τῷ πνεύματι. Dieſe Lesart ging wohl aus der bekannteſten Bedeutung von συνέχεσθαι hervor, die man hier angewendet wiſſen wollte. Es bedeutet nemlich zunächſt zuſammengehalten, gedrängt werden, daher bedrückt, beängſtigt werden. [Vergl. Lc. 8, 45. 9, 43. Mt. 4, 24. Lc. 12, 50.] Zu dieſer Bedeutung paßte τῷ πνεύματι am beſten, deshalb wies man die ge=

wiß urſprüngliche Lesart λόγῳ aus dem Text. Aus derſelben Grundbedeutung des Worts „zuſammengepreßt werden," leitet ſich aber auch ganz einfach der andere Gebrauch deſſelben „incitari, aufgeregt werden," ab, indem der Druck [z. B. beim Spannen des Bogens] Steigerung der Kraft hervorruft. So gebraucht Paulus das Wort offenbar 2 Kor. 5, 14. ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς, „die Liebe Chriſti drängt, treibt uns." Dieſe Bedeutung iſt nun auch hier anzuwenden und demnach die Stelle zu überſetzen: Paulus bemühte ſich eifrigſt mit der Predigt. — V. 6. Ueber die Formel αἷμα ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ὑμῶν vergl. zu Mt. 27, 25.) Ein und ein halbes Jahr wirkte Paulus (V. 11.) in Korinth und das Evangelium feierte gerade in dieſer üppigſten und verſunkenſten Stadt Griechenlands ſeine herrlichſten Triumphe, gleichſam um uns einen lebendigen Beweis für den Grundſatz des großen Apoſtels an die Hand zu geben, daß, wo die Sünde mächtig wird, die Gnade ſich übermächtig offenbart. Im Hauſe eines gewiſſen Juſtus, neben der Synagoge, hielt Paulus ſeine Verſammlungen, und Kriſpus, der Obervorſteher der Juden, ward ſelbſt nebſt vielen Korinthiern gläubig. An ſeine Stelle ward vermuthlich der V. 17. genannte Soſthenes gewählt, der aber nach 1 Kor. 1, 1. ebenfalls zur Gemeine Gottes ſich gewendet zu haben ſcheint. Der Uebergang eines ſo angeſehenen Mannes, als Kriſpus war, zur Kirche Chriſti, vermogte wohl den Apoſtel von der gewöhnlichen Sitte (der zufolge die Gehülfen tauften) abzugehen und ſelbſt die Taufe zu vollziehen. (1 Kor. 1, 14.) Der Entſchluß des Apoſtels, der einen Stadt Korinth eine ſo langdauernde Thätigkeit zuzuwenden, ward nach V. 9. 10. noch durch den beſondern Umſtand befeſtigt, daß er daſelbſt eine nächtliche Erſcheinung Chriſti hatte, der ihm ankündigte, daß viele Berufene in Korinth lebten. In der Stelle 2 Kor. 12, 1 ff. beſchreibt Paulus eine ſolche Erſcheinung in der Ekſtaſis ausführlich. (V. 7. συνομορέω findet ſich im N. T. nur hier; es kommt von ὅμορος, das aus ὁμοῦ und ὅρος zuſammengeſetzt zu ſeyn ſcheint. — V. 10. bedeutet ἐπιτιθέναι τινὶ zunächſt „etwas auf Jemand legen," im Medium wird es für angreifen gebraucht, gleichſam „ſich auf Jemanden werfen, Jemanden anfallen.")

12 — 17. Der außerordentliche Erfolg der Predigt Pauli mogte den Haß der Juden wider ihn beſonders ſteigern. Ihren neuen Vorſteher an der Spitze (V. 17.), verklagten ſie Paulus beim Proconſul Gallio und ſchleppten ihn ſelbſt vor ſein Tribunal. Dieſer treffliche Mann war ein Bruder des Philoſophen Lucius Annäus Seneca; er hieß urſprünglich Novatus, nahm aber von einem Junius Gallio den Namen an. (Vergl. Grotius z. d. St. — Tacit. Ann. VI. 3. XV. 73. macht ihn namhaft.) Dieſe Verwandtſchaft des Gallio iſt wahrſcheinlich die Veranlaſſung geworden zu der Erdichtung des apokryphiſchen Briefwechſels zwiſchen Paulus und Seneca (vergl. J. A. Fabricii cod. apocr. N. T. Vol. I.) Man dachte ſich, Gallio ſey durch Paulus bekehrt *), und habe nun die Bekanntſchaft Pauli mit ſeinem Bruder vermittelt, der dann auch für das Evangelium gewonnen ſey. (Gallio lehnte die Unterſuchung über Streitfragen des jüdiſchen Geſetzes ganz ab und verlangte, ſie ſollten den Paulus ſichtlicher Vergehen wegen anklagen, was ſie aber zum Zeugniß für den Apoſtel nicht konnten. — V. 12. bezeichnet Achaja nicht bloß die Landſchaft dieſes Namens im Peloponnes, ſondern die Römer bezeichneten mit dieſem Namen ganz Hellas und den Peloponnes, die eine Provinz bildeten. — V. 14. ῥᾳδιούργημ = ῥᾳδιουργία 13, 10. Nur bezeichnet der erſtere Ausdruck [wie ἁμάρτημα im Verhältniß zu ἁμαρτία] das Einmalige, die Schlechtigkeit als iſolirte That gefaßt. — Κατὰ λόγον iſt hier „mit Recht, der Vernunft gemäß," zu faſſen. — V. 15. geht der Ausdruck ὄνομα auf den Meſſiasnamen, von dem die Juden behaupteten, daß er Jeſu nicht beigelegt werden dürfe.)

18 — 22. Dieſes Benehmen des Proconſuls machte dem Apoſtel möglich, in Korinth **) noch geraume Zeit zu bleiben

---

*) Dies iſt nach Euſebius (chron. a. 66.) unwahrſcheinlich, Gallio ermordete ſich nemlich ſelbſt.

**) Der Aufenthalt des Apoſtels Paulus in Korinth iſt für uns noch deshalb merkwürdig, weil derſelbe während deſſen ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit begann. Die Briefe an die Theſſalonicher, die älteſten unter den uns erhaltenen, ſchrieb der Apoſtel von Korinth aus. Das

(vergl. V. 11.) und er verließ endlich die Stadt freiwillig, ohne durch ſeine Widerſacher weiter beläſtigt zu werden. Die befreundete Familie des Aquila begleitete ihn nach Epheſus, woſelbſt ſie zurückblieb (V. 26.). Paulus ſchiffte ſich in Kenchreä (dem nach der aſiatiſchen Seite hin gelegenen Hafen von Korinth, 70 Stadien von der Stadt, der nach der italiſchen Seite hin liegende hieß Lechäus) ein, woſelbſt er noch zur Löſung eines Gelübdes ſich das Haar ſchor. Daß die Worte κειράμενος τὴν κεφαλήν ſich nicht, wie Manche geglaubt haben, auf Aquila beziehen, dafür ſpricht der Zuſammenhang entſchieden. Des Aquila und der Priſcilla geſchieht nemlich nur ganz beiläufig Erwähnung, Paulus iſt das Subject des ganzen Satzes, wie auch des Folgenden. Weshalb ein ſo unbedeutender Umſtand vom Aquila hätte beigebracht werden ſollen, läßt ſich gar nicht abſehen. Freilich meinen diejenigen Gelehrten, welche die Beziehung der Worte auf Paulus leugnen, daß die ganze Notiz ſich auf den Apoſtel gar nicht beziehen könne, weil er ſeinen Grundſätzen von der Abrogation des moſaiſchen Cerimonialgeſetzes untreu geworden ſeyn würde, wenn er ein Gelübde übernommen hätte. Allein das beruht auf einem totalen Mißverſtande der pauliniſchen Anſicht vom Geſetz. So kräftig der Apoſtel nemlich dafür kämpfte, daß den gebornen Heiden, welchen das Geſetz fremd war, daſſelbe nicht zur Beobachtung aufgezwungen werden ſolle, ſo war er doch weit entfernt, ſie den gebornen Juden zu verbieten, oder ſelbſt ganz und gar zu unterlaſſen. Allerdings iſt wahrſcheinlich, daß Paulus, wenn er unter Heiden lebte, ſich ſehr frei rückſichtlich der geſetzlichen Anordnungen Moſis bewegte, woher eben auch die Beſchuldigung rührte, zu deren factiſcher Widerlegung ihn die Apoſtel in Jeruſalem ſpäter auffordern (vergl. Ap. Geſch. 21, 17 ff. und die Erklärung zu d. St. über die Befreiung der Judenchriſten vom Geſetz); allein daß er für ſeine Perſon während ſeines Aufenthalts in Heidenländern die Geſetzesbeobachtung ganz und gar ſollte aufgege-

---

Nähere über die Zeit und die Veranlaſſung der Abfaſſung dieſer und aller übrigen pauliniſchen Briefe wird in den Einleitungen zu denſelben beigebracht werden.

ben haben, iſt ſchon deshalb höchſt unwahrſcheinlich, weil er dann ſeinen eignen Grundſatz von der Berückſichtigung der ſchwachen Brüder verletzt haben würde, denn überall fanden ſich doch auch Juden, denen er dadurch großen Anſtoß geben mußte. Dieſe Stelle iſt demnach eben dafür wichtig, und vielleicht deshalb von Lc. hinzugefügt, weil ſie zeigt, daß Paulus für ſeine Perſon das Geſetz nicht ganz aufgegeben, ſondern als fromme Sitte beibehalten hatte; rückſichtlich der ſpätern Anklage (21, 17 ff.) erſchien demnach Paulus bei den Leſern der Apoſtelgeſchichte ſchon im Voraus gerechtfertigt. Die gänzliche Löſung der ganzen Kirche, auch der Judenchriſten, von den äußern Formen des A. T. wollte Paulus keineswegs in revolutionärer Eilfertigkeit herbeiführen, ſondern er überließ dieſelbe dem Wege langſamer hiſtoriſcher Entwicklung, auf dem durch die Zerſtörung Jeruſalems durch Hadrian und das Verbot, daß Juden in der an ihrer Stelle erbauten Stadt Aelia Capitolina wohnen ſollten, ſie auch endlich für die Mutterkirche der Judenchriſten vollzogen ward. Was aber die Veranlaſſung der εὐχή ſelbſt anlangt, ſo iſt ſie uns zwar nicht bekannt, allein vermuthlich hatte Paulus in irgend einer Gefahr oder Verlegenheit nach jüdiſcher Sitte ein Gelübde geleiſtet (denn an Uebernahme des Naſiräats, woran Manche erinnert haben, iſt ſicher nicht zu denken), und genügte demſelben nun dadurch, daß er die Haare abſchnitt und nach Jeruſalem eilte, um innerhalb der vorgeſchriebenen Friſt (30 Tage) das Opfer daſelbſt zu bringen *). So erklärt ſich auch die Eile, mit der er Epheſus verläßt (V. 21.) und zugleich die ſpätere Wiederholung eines ähnlichen Gelübdes (21, 17 ff.), wodurch er alle Beſchuldigungen Seitens der Juden am beſten auf dieſelbe Art widerlegen konnte, wie er ſie diesmal dadurch widerlegte. In Epheſus trat Paulus nach ſeiner Sitte wieder in der Synagoge auf. Die Juden waren, beſonders wohl weil ſie ihn in der Löſung eines Gelübdes beſchäftigt fanden, ganz wohlmei-

*) Vergl. hierüber Joſephus (B. J. II. 15. 1.) der von einem Gelübde der Berenice erzählt und dann hinzufügt: τοὺς γὰρ ἢ νόσῳ καταπονουμένους, ἤ τισιν ἄλλαις ἀνάγκαις, ἔθος εὔχεσθαι πρὸ τριάκοντα ἡμερῶν, ἧς ἀποδώσειν μέλλοιεν θυσίας, οἴνου τε ἀφέξασθαι καὶ ξυρήσασθαι τὰς κόμας.

nend, und baten ihn, zu bleiben. Allein da er in Jeruſalem ſelbſt das Opfer bringen mußte, eilte er bald hinweg, verſprach aber, wieder zu kommen. Ueber Cäſarea kam er nach Jeruſalem (von welchem Aufenthalt indeß Lc. nichts Näheres berichtet, nur das Particip ἀναβάς [V. 22.] deutet darauf hin, indem ἀναβαίνειν = עלה vorzugsweiſe von der Reiſe nach Jeruſalem geſagt wird); ging aber von da nach Antiochia, welche Gemeine er noch immer als diejenige anſah, welche ihn unter die Heiden entſendet hatte. Rückſichtlich der Chronologie handelt es ſich hier nicht nur um das Jahr, ſondern auch um die Jahreszeit, indem Paulus ein Feſt nennt (V. 21.), was er in Jeruſalem zu feiern beabſichtige, da nemlich daſſelbe mit dem Termin des zu bringenden Opfers zuſammenfiel und er wahrſcheinlich zugleich der moſaiſchen Verordnung nachkommen wollte, die feſtſetzte, daß die hohen Feſte von allen männlichen Gliedern des iſraelitiſchen Volks beſucht werden ſollten. Die meiſten Chronologen finden nun (vergl. die zweite chronol. Tafel) in dem hier angedeuteten Feſt ein Pfingſtfeſt (nemlich wahrſcheinlich das des Jahrs 55. nach Chr. Geb.); freilich aber bleibt dies nur Vermuthung, da keine entſcheidenden Momente dafür ſprechen und die Berechnung der anderweitigen Ereigniſſe im Leben des Apoſtels nicht ſo genau iſt, daß man von den frühern oder ſpätern auf dieſes Feſt zurückrechnen und beſtimmen könnte, welches der hohen Feſte Paulus hier meint. (In V. 21. fehlt in den Codd. A E. 13. 14. 15. 36. u. a. δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα πάλιν. Viele ausgezeichnete Kritiker halten auf die Autorität dieſer Handſchriften, die Worte für ein Gloſſem, und auch Heinrichs und Kuinoel folgen ihnen. Sie gründen ſich darauf, daß die Auslaſſung unerklärlich ſey, ſehr begreiflich aber das Hinzuſetzen, indem Abſchreiber glaubten, die Löſung des Gelübdes fordere die Reiſe nach Jeruſalem. Allein die Auslaſſung erklärt ſich ſehr leicht aus der Verwechslung der ähnlichen Wörter δεῖ und δὲ am Anfang und am Ende der Zeile; der Zuſatz ſelbſt aber iſt von der Art, daß er nicht wohl von einem Abſchreiber, der eine bloße Notiz einfügen wollte, gemacht ſeyn kann; ein ſolcher hätte nemlich auf keinen Fall des Feſtes Erwähnung gethan, auf das nichts im Zuſammenhange hinleiten konnte. Jemand, der bloß aus dem Zuſammenhange

den Vers ergänzt hätte, würde vom Opfer etwas erwähnt haben. Iſt aber die Stelle ächt, ſo beſtimmt ſich darnach auch das *ἀναβάς* [V. 22.] näher, welches manche Exegeten gar nicht auf Jeruſalem, ſondern auf Cäſarea bezogen wiſſen wollen. Allein da *κατελθὼν εἰς Καισάρειαν* vorhergeht und *κατέβη εἰς Ἀντιόχειαν* folgt, ſo kann vom Eintritt in Cäſarea [geſetzt auch, es läge auf hohem Ufer] nicht *ἀναβαίνειν* gebraucht werden. Es bleibt daher immer am wahrſcheinlichſten, daß Paulus über Jeruſalem [wo er die Muttergemeine und die Apoſtel grüßte] nach Antiochia reiſte.)

III.

Dritter Theil.

Von Pauli dritter Miſſionsreiſe bis zur erſten römiſchen Gefangenſchaft.

(Ap. Geſch. 18, 23 — 28, 31.)

---

§. 1. Pauli dritte Miſſionsreiſe. Aufenthalt in Ephesus.

(Ap. Geſch. 18, 23 — 19, 41.)

23. Von der Reiſe Pauli durch Kleinaſien, auf der er beſonders die Galatiſchen Gemeinen beſuchte, ſowie über die Zeit des Aufenthalts in Antiochia ertheilt Lc. nur ſehr allgemeine Kunde. Vermuthlich brach der feurige Apoſtel ſehr bald wieder von Antiochia auf, um ſeine zahlreichen aſiatiſchen Gemeinen zu ſtärken. Dies mogte ihm um ſo nothwendiger erſcheinen, wenn eben, wie es wahrſcheinlich iſt, bei ſeiner diesmaligen Anweſenheit in der heidniſchen Mutterkirche jene Differenzen mit Petrus über die Judenchriſten entſtanden, von denen ſchon oben (zu 15, 1.) die Rede war. Vielleicht fand ſich Paulus in Antiochia mit mehrern Boten des Evangeliums gleichſam zu einer gemeinſamen Berathung über die Principien ihrer apoſtoliſchen Wirkſamkeit zuſammen, und da bei dieſer Gelegenheit das Neue im Evangelium ſich aufs ſtärkſte im Conflict mit der ganzen alten Form des Lebens dar=

ſtellte, konnte Petrus, beſonders als einige der ſtrengen Judenchriſten ihm zuſetzten, für einen Augenblick ſchwankend gemacht werden. (Vergl. das Nähere bei der Erklärung des kurz nach dieſer Reiſe geſchriebenen Briefes an die Galater.)

24 — 28. Bevor aber Lc. die Wirkſamkeit Pauli in **Ephesus** ſchildert, erwähnt er noch der Gewinnung eines ſehr einflußreichen Mannes für die Kirche Chriſti, des Alexandriners **Apollos**, der ſich damals in dieſer Stadt aufhielt. Die Mittheilungen über dieſen gelehrten und ausgezeichneten Mann gehören im Zuſammenhange mit den zunächſt folgenden Bemerkungen (19, 1 — 7.) zu den anziehendſten Parthieen in der Apoſtelgeſchichte. Sie gewähren uns einen Einblick in die bewegten Verhältniſſe des religiöſen Lebens jener Zeit, wie wenige andere Abſchnitte unſerer Schrift. Freilich aber hat dieſe Stelle auch ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten. Apollos ſelbſt nemlich, wie auch jene zwölf Männer (19, 7.), die man anfänglich von ihm zu unterſcheiden verſucht wird, war ein Jünger Johannes des Täufers; durch dieſen treuen Zeugen der Wahrheit hatte er ſich auf Jeſum als den zu erwartenden wahren Meſſias hinweiſen laſſen, oder war, wenn er Johannes nicht ſelbſt gekannt haben ſollte, durch Glieder ſeiner Schule auf ihn hingeleitet. Er ſelbſt aber, oder ſeine Lehrer unter den Johannesjüngern, hatte von der Vollendung und Erhöhung des Herrn in der Auferſtehung und Himmelfahrt und von der Mittheilung des heil. Geiſtes, als der Folge dieſer Erhöhung, noch nichts erfahren. Daß nemlich Apollos nicht bloß von Johannes dem Täufer lehrte, ſondern auch von Jeſu, dafür zeugt nicht bloß V. 25. der Ausdruck *κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου*, ſowie das *διδάσκειν ἀκριβῶς τά περὶ τοῦ κυρίου*, ſondern namentlich auch 19, 2. der Name *μαθηταὶ* für die dem Apollos ganz gleich ſtehenden Johannesjünger. Wir haben hier demnach Chriſten, die gleichſam **neben** der großen Geiſtesgemeinſchaft des Evangeliums, als ein Nebenſchößling des Baumes des Reiches Gottes, ohne von der Kirche etwas zu wiſſen, ihr Leben führten. **Auf der einen Seite** erkennen wir hieraus, mit welcher Gewalt die Erſcheinung Chriſti in der damaligen Zeit wirkte; ſelbſt in weitern Kreiſen erkannte man ihn an, verbreitete mit Eifer und Muth das Factum ſeiner Erſcheinung (V. 25. 26.), ohne doch den vollen Glanz ſeines Lichts geſchaut zu ha-

ben. Aus der Schule des Johannes gingen nemlich nicht bloß ſolche Männer hervor, wie die Apoſtel, die ſich ganz an die Kirche anſchloſſen, noch bloß ſolche, die ſich offen dem Chriſtenthum entgegenſtellten, und den Täufer wider ſeinen Willen und ſeine offenen Erklärungen zum Meſſias machten, die ſpätern Zabier, (vergl. Neander's Kirchengeſch. Th. II. S. 646 ff. Geſenius im Probeheft der Encyklop. von Gruber und Erſch. Art. Zabier), ſondern auch eine mittlere Parthei, die ſich zwar durch den Täufer auf Jeſum als den Meſſias hatte hinführen laſſen, auch angeſtrahlt war von ſeinem Licht, aber nun auch weiter nichts von ihm wußte, vermuthlich weil ihr Zuſammenhang mit Paläſtina früh unterbrochen war, etwa durch Reiſen, die ſolche Johannesjünger vor der Ausgießung des heil. Geiſtes in die Heidenwelt machten. Auf der andern Seite zeigt uns aber auch dieſe Begebenheit, wie umfaſſend der Sinn der apoſtoliſchen Kirche in der Bruderliebe war. Ohngeachtet der gewiß ſehr ſchwachen Einſicht dieſer Johannesjünger in die neue göttliche Heilsanſtalt, erkannten die Apoſtel ſie doch als μαθηταὶ an nach dem Grundſatz, daß Niemand Jeſum einen Herrn heißen kann als durch (erkannte oder unerkannte) Wirkung des Geiſtes, und ſuchten ſie nur in ihrer Erkenntniß zu fördern. Hätten ſich die Johannesjünger freilich der dargebotenen Weiterförderung widerſetzt, dann würden ſie ſtrafbar geworden und ins Häretiſche übergegangen ſeyn, wie die Zabier; ſo lange ſie aber bloß von dem durch Chriſtus erworbenen Lebensprincip nicht wußten, behandelten die Apoſtel ſie nur als unentwickelte Jünger, auf dem Uebergange vom A. zum N. T. ſtehend, den Hohenprieſter des letztern zwar dem Namen nach kennend, aber ohne Erfahrung von der Kraft des Blutes der Beſprengung. — Wenn hiernach aber Apollos mit den ſpäter genannten Johannesjüngern in ſeinem religiöſen Leben ganz gleich ſtand, ſo entſteht dadurch in unſerm Bericht eine Schwierigkeit, daß das Benehmen gegen Apollos und die zwölf Johannesjünger verſchieden zu ſeyn ſcheint. Während nemlich dieſe getauft werden (19, 5.), empfängt jener bloß genauere Belehrungen über das Evangelium. (18, 26.) Daß die größere Gelehrſamkeit des Apollos und ſeine Anlagen dieſe verſchiedene Behandlung veranlaßt haben ſollten, iſt deshalb nicht glaublich, weil durch ſolche dem natürlichen Menſchen angehörige Vorzüge, wie

ſich von ſelbſt verſteht, nie das höhere Princip des heil. Geiſtes entbehrlich gemacht werden konnte. Eben ſo wenig aber iſt wahrſcheinlich, daß die Apoſtel gleichſam ſchwankend im Verfahren mit den Johannisjüngern geweſen ſeyn ſollten, vielmehr iſt anzunehmen, daß ſie in dieſer Beziehung einem feſten Princip folgten. Da nun Apollos anfangs ſeine Aufklärungen über das Weſen des Evangeliums nur von Aquila erhielt, der ihm als Nichtapoſtel den heil. Geiſt nicht mittheilen konnte, ſo iſt am angemeſſenſten vorauszuſetzen, daß Apollos zwar die Taufe Chriſti in Ephesus durch den genannten Aquila empfing, aber erſt in Korinth durch Paulus mit dem heil. Geiſt ausgerüſtet wurde. Dann bildet dieſe Begebenheit mit Cap. 8. in keiner Weiſe einen Widerſpruch; dort wiederholen nur die Apoſtel die Waſſertaufe nicht, weil Philippus die chriſtliche Taufe im Namen des Vaters, Sohnes und heil. Geiſtes an ihnen vollzogen hatte, hier knüpft ſich aber die Geiſtestaufe an die chriſtliche Waſſertaufe an, weil die Jünger nur die johanneiſche Bußtaufe erhalten hatten *). (V. 24. Die Namensform Ἀπολλῶς iſt abgekürzt von Ἀπολλώνιος. — Die Bezeichnung ἀνὴρ λόγιος kann auf die Beredſamkeit und auf die Gelehrſamkeit gehen, da aber das δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς die jüdiſche Form der letztern deutlich beſchreibt, ſo iſt das erſtere vorzuziehen. Apollos hatte demnach eine ausgezeichnete Gabe des Vortrags und kannte zugleich die Schrift, ohne Zweifel in alexandriniſch-gnoſtiſcher Auslegungsform, ſehr genau. Iſt Apollos, wie man vermuthet, oder mindeſtens ein ſehr ähnlich gebildeter Mann, Verfaſſer des Hebräerbriefes, ſo ſehen wir in dieſem merkwürdigen Schreiben, wie der Geiſt Chriſti jene Bildungs-

*) Wenn demnach allgemeine Praxis in der apoſtoliſchen Kirche war, daß die Apoſtel allein den heil. Geiſt mittheilten, ſo könnte man fragen, wie es denn nach ihrem Tode ward? Die Handauflegung dauerte, wie bekannt, in der Gemeine fort, und jeder Biſchof oder Presbyter theilte von dem Geiſt mit nach dem Maß, als er empfangen hatte; ſo reichlich und in ſo urſprünglicher Kraft, als die Apoſtel ihn beſaßen, hatte ihn aber Niemand, und wenn ſich daher auch noch hin und wieder Charismata finden nach der Apoſtel Tode, ſo waren vermuthlich ihre Äußerungen weit ſchwächer als in der apoſtoliſchen Zeit. Nur Paulus hatte den heil. Geiſt nicht durch Handauflegung eines andern Apoſtels (Galat. 1, 12.), ſondern unmittelbar vom Herrn erhalten.

form heiligte und von ihren falſchen Beimiſchungen reinigte. — V. 25. die Formel ζέειν πνεύματι findet ſich noch Röm. 12, 11. Den Apollos, wie vermuthlich viele andere Edle jener Richtung, begeiſterte ſchon die Vorſtellung, daß in der Erſcheinung Chriſti ſich die alte Meſſianiſche Verheißung erfüllt hatte, ohne daß ſie die Fülle der geiſtlichen Gaben kannten, die in ihm der Menſchheit zu Theil geworden waren. — V. 27. iſt συμβάλλεσθαι in der Bedeutung von conferre, nützen, unterſtützen, zu faſſen. Χάρις iſt aber = χάρισμα von der beſondern Gnadengabe zu lehren und zu predigen zu verſtehen, die dem Apollos beiwohnte. — V. 28. Εὐτόνως fand ſich ſchon Lc. 23, 10. — Die Form διακατελέγχεσθαι, in der die Bedeutung des Simplex verſtärkt erſcheint, findet ſich im N. T. nur hier.)

19, 1 — 7. Der Anfang dieſes Capitels blickt unverkennbar auf die 18, 23. abgebrochene Reiſe Pauli zurück und erzählt ſeine Ankunft in Ephesus. (Die μέρη [Ἀσίας] ἀνωτερικά bezeichnen die mehr im Innern Kleinaſiens gelegenen Provinzen, im Gegenſatz gegen das am Meeresufer liegende Epheſus.) Hier fand der Apoſtel zwölf Johannesjünger (V. 7.), die wie Apollos nur von der johanneiſchen Bußtaufe etwas wußten (V. 3.) und vom Täufer die Hinweiſung auf Jeſum als den Meſſias angenommen hatten (V. 2.), aber den heil. Geiſt, das höhere himmliſche Lebenselement, welches Chriſtus den Seinen erworben hat (Joh. 7, 39.) kannten ſie nicht. Schwierigkeiten macht hierbei nur die Bemerkung (V. 2.): ἀλλ' οὐδὲ εἰ πνεῦμα ἅγιόν ἐστιν ἠκούσαμεν. Es ſcheint nemlich auffallend, daß dieſe Männer nichts ſollten vom heil. Geiſt wiſſen, da doch das A. T. öfter von einer Ausgießung des Geiſtes ſpricht. Man ergänzte daher bei ἔστιν das Princip δοθέν, wie auch ſtatt deſſelben einige Codices leſen: λαμβάνουσί τινες. Dann erklärten die Johannesjünger in dieſen Worten nur, daß ſie nichts von einer geſchehenen Geiſtesausgießung vernommen hätten. Vergleicht man aber die Stelle Joh. 7, 39. (ſiehe die dort gegebenen Bemerkungen), ſo ſcheint dieſe Auffaſſung doch nur eine Zurückſchiebung der Schwierigkeit, nicht aber eine Löſung derſelben zu ſeyn. Der Sinn der Worte iſt ohne Zweifel, daß jene Männer auch von der Exiſtenz des heil. Geiſtes nichts wußten. Im A. T. lag freilich die Lehre klar vor, daß Gott ein Geiſt, und daß er heilig ſey, aber

daß in Gott jenes eigenthümliche Verhältniß obwalte, welches die Kirche die dritte Perſon der Gottheit nennt, das wußten ſie nicht und vermogten es im A. T. nicht zu erkennen, da nur die Klarheit des N. T. es dem rückwärts Blickenden im A. B. finden lehrt. Vermuthlich dachten ſie ſich auch den Meſſias nicht als den eingebornen Sohn Gottes, ſondern nur als ἄνϑρωπος κατ' ἐκλογήν. Demnach iſt der Sinn ihrer Worte, daß ihnen Gott noch als ſtarre, in ſich ſelbſt beſchloſſene, unmittelbare Einheit vorſtand, ohne Erkenntniß der durch das Weſen des Geiſtes nothwendig bedingten Proprietäten des Vaters, Sohnes und Geiſtes, ohne die man Gott als den lebendigen ſich mittheilenden und offenbarenden gar nicht denken kann. Um dieſer unvollkommenen Gotteserkenntniß willen bedurften ſie auch eben der Taufe im Namen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geiſtes. Was wir nun beim Apollos ergänzten, das wird hier offen ausgeſprochen, daß die, welche die Taufe des Johannes empfangen hatten, zum zweiten Mal getauft wurden. Es lag ſehr nahe, daß alle Vertheidiger der Wiedertaufe, von Cyprian bis zu den Anabaptiſten und Mennoniten, die Stelle für ſich anführten und die Auffaſſungen derſelben, welche von den Orthodoxen gewählt wurden, um ſie ihnen als Beweismittel zu entreißen, waren jedenfalls noch gezwungener als ihre Deutung derſelben für ihre Lieblingsidee. Man ſagte nemlich, V. 5. gehe auch noch auf die johanneiſche Taufe und ſchließe ſich an die Rede Pauli (V. 4.) an, ſo daß der Sinn dieſer ſey: „die ihn (den Täufer) gehört hatten, wurden auch auf Jeſum getauft.“ Es leuchtet aber ein, daß die Taufe Johannes unmöglich eine Taufe auf Jeſum genannt werden konnte; der Täufer wies nur die bereits Getauften auf Jeſum hin, nachdem er ſeit der Herabkunft des Geiſtes auf ihn von ſeiner Meſſianität gewiß war. Doch konnten ſich Männer wie Beza, Calixt, Buddeus verleiten laſſen, dieſe unhaltbare Annahme zu recipiren, um den Anabaptiſten ihre Beweisſtelle zu entreißen. Den beſten Ausweg ſchlug noch Ziegler (theol. Abh. Th. II.) ein. Er meinte, die Johannesjünger ſeyen von dem Irrthum derer angeſteckt geweſen, die Johannes den Täufer ſelbſt für den Meſſias erklärten und auch auf den Täufer getauft wurden. Sie hätten daher gar nicht die rechte johanneiſche Taufe empfangen und deshalb wiedergetauft werden

müſſen, was nicht geſchehen wäre, wenn ſie auf richtige Art von Johannes auf den kommenden Meſſias getauft wären. So gefaßt kann man in der That den Satz durchführen, daß die Johannesjünger nicht getauft wären, indem anderweitige ſichere Spuren davon ſich gar nicht finden. Allein halten kann ſich doch auch dieſe Erklärung nicht, denn die eine Bemerkung reicht völlig zu ihrer Widerlegung hin, daß in ſolchem Fall ſicher die Johannesjünger nicht μαθηταί genannt worden wären. (19, 2.) Wenn wir aber auch den Sinn der Worte nehmen, wie er ſich einfach giebt, ſo folgt daraus nicht, daß die Anabaptiſten Recht haben, indem ſie dieſe Stelle für ſich anführen. Sie wollen nemlich erſtlich nur, daß kein Kind getauft werde, indem mit der äußern Taufe die innere, welche Selbſtbewußtſeyn vorausſetzt, ihrer Idee nach zuſammenfallen ſolle; und ſodann, daß diejenigen, welche bloß als bewußtloſe Kinder getauft ſeyen, ſomit die wahre Taufe gar nicht empfangen hätten, im bewußten Alter getauft werden müßten. Eine eigentliche Wiedertaufe lehren daher die Anabaptiſten nicht, ſie beſtreiten bloß die Zuläſſigkeit der Kindertaufe, von der in unſerer Stelle gar nicht die Rede iſt, welche daher auch bei genauerer Erwägung der Streitfrage gar nicht bei derſelben hätte in Betracht gezogen werden ſollen. — Wenn aber hiernach die Apoſtel die von Johannes dem Täufer oder ſeinen Anhängern Getauften beim Eintritt in die chriſtliche Kirche von neuem tauften, ſo entſteht die Frage, ob die von den Jüngern vor der Einſetzung des Sacraments der Taufe Getauften (vergl. Joh. 3, 26. 4, 2.) auch wieder ſich der Taufe unterwerfen mußten? Nach der Idee dieſer Taufe hätte das allerdings geſchehen können, denn dieſelbe konnte auch, da die Kraft des heil. Geiſtes noch fehlte, kein Bad der Wiedergeburt ſeyn; überdies haben vermuthlich die Jünger nur wenige getauft und wohl nur in der erſten Zeit, nachdem ſie ſich vom Täufer gelöſt und an Jeſus angeſchloſſen hatten, in welcher ſie denn wohl noch ganz in den Ideen des Johannes ſich bewegten. So erklärt ſich, weshalb wir nur aus dieſer erſten Zeit (in den a. St.) eine Notiz darüber erhalten und ſonſt gar keine weitere Spuren davon finden. Dieſe Wenigen aber mogten ſich ganz eng an die Gemeinſchaft Chriſti angeſchloſſen haben und in dieſer denn mit den Apoſteln, die auch nicht durch den Herrn weiter getauft wurden,

gleich am Pfingſtfeſte den heil. Geiſt empfangen, deſſen Mittheilung die Vollziehung der äußern Handlung ganz unnöthig machte.

8 — 12. Die folgenden Verſe geben von der Wirkſamkeit des Apoſtels in Epheſus kurzen Bericht. Drei Monate predigte er den Juden, darauf wandte er ſich an die Heiden und wirkte zwei Jahre unter ihnen, indem er in dem Hörſaal eines gewiſſen Tyrannus lehrte *). Auch verrichtete Paulus viele Heilungen daſelbſt. (Ueber σκληρύνεσθαι V. 9. vergl. zu Röm. 9, 18. Hier wird die Verſtockung der eignen Untreue der Juden zugeſchrieben, dort aber wird ſie auf Gott zurückgeführt. Die hier gewählte mildere Ausdrucksweiſe „ſich ſelbſt verſtocken," iſt die gewöhnlichere in der Schrift. — V. 9. bezieht ſich ἀφώρισε nur auf die Trennung der Verſammlungslocale. — Die σχολή iſt ein Hörſaal, vermuthlich hielt nemlich Tyrannus eine Rhetorſchule. — V. 12. Ueber σουδάριον vergl. zu Joh. 11, 44. Der Ausdruck σιμικίνθιον von semi und cingere bedeutet Schürze; er kommt im N. T. nicht weiter vor. Offenbar ſollen ſolche Kleidungsſtücke genannt werden, die ſich leicht ablegen und anderweitig brauchen ließen. Vergl. über das Heilen durch ſolche Dinge die Bemerkungen zu Ap. Geſch. 5, 15.)

13 — 17. An dieſen Bericht über die Wunderthaten Pauli knüpft Lc. die Erzählung eines Vorfalls ganz eigener Art. Jüdiſche Exorciſten, welche die gewaltigen Wunder Pauli ſahen, glaubten die Kraft des Apoſtels ruhte im Gebrauch des Namens Jeſu; ſie hofften daher durch bloße Anwendung deſſelben gleiche Wirkungen hervorrufen zu können. (Vergl. über einen ähnlichen Vorfall die Bemerkungen zu Mt. 18, 5. im Comm. Th. I. S. 549 f.) Dieſe Anſicht, ſo auffallend ſie uns erſcheint, iſt doch ganz den Vorſtellungen des Alterthums und namentlich auch der jüdiſchen Wunderthäter gemäß, welche glaubten, daß an die Ausſprache gewiſſer Worte oder Formeln eine mächtige Kraft ge-

---

*) In dieſe Zeit des Aufenthalts Pauli fällt die Abfaſſung des Briefs an die Galater und der beiden an die Korinther. Der zweite unter den letztern ward indeß ſchon nach der durch den Goldſchmidt Demetrius veranlaßten Flucht des Apoſtels, vermuthlich in Macedonien, geſchrieben. (Ap. Geſch. 20, 1. 2.)

knüpft ſey. Spätere Rabbinen erklärten daher auch die Wunder Jeſu durch die Annahme, daß er im Beſitz des heiligen Namens Jehovah (des Schem Hammephoraſch) geweſen ſey. (Vergl. Eiſenmenger's entd. Judenth. Th. I. S. 154.) Daß die Anwendung des Namens Jeſu Seitens dieſer Exorciſten bei den Dämoniſchen nichts wirkt, ja daß ſie ſich ſogar feindlich gegen dieſelben zeigen, erklärt ſich wieder leicht aus dem entwickelten Ahnungsvermögen, welches wir bei ſolchen Unglücklichen antreffen, wodurch ſie die Kraftloſigkeit ihrer Reden ſogleich erkannten. (Daß auch Juden böſe Geiſter zu beſchwören verſuchten *), und oft mit Glück, zeigte ſchon Mt. 12, 27. — Wenn V. 12. zu den Worten; ὁρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν hinzugeſetzt wird: ὃν ὁ Παῦλος κηρύσσει, ſo geſchah das ohne Zweifel deshalb, weil der Name Jeſus ſo gewöhnlich war, und derſelbe daher eine nähere Bezeichnung nöthig machte. Als den Chriſt konnten dieſe Juden ihn aber natürlich nicht anerkennen, ſo blieb denn nichts, als ihn von dem zu bezeichnen, der ihn in Epheſus mit ſolchem Eifer verkündigte. Ueber die Conſtruction des ὁρκίζω mit dem Accuſativ [wobei διά zu ergänzen] vergl. Mr. 5, 7. 1 Theſſ. 5, 27. — Die Perſonen, welche hier in Epheſus dieſe Verſuche machten, waren ſieben Söhne eines Oberrabbi's Skeuas, der vermuthlich das Haupt der epheſiniſchen Judenſchaft war. — Ueber den Gebrauch von τις bei Zahlen vergl. Winer's Gramm. S. 145. Er findet ſich wieder Ap. Geſch. 23, 23. — V. 15. Den Ausdruck πνεῦμα πονηρόν braucht Lc. beſonders oft, ſtatt daß die beiden andern Synoptiker gewöhnlich πνεῦμα ἀκάθαρτον ſagen. — V. 16. iſt die Lesart ἀμφοτέρων wohl nur daraus entſtanden, daß man es für unmöglich hielt, daß einer gegen ſieben ſollte haben ſtreiten können. Bei den Dämoniſchen aber, wie bei Wahnſinnigen, finden wir oft die Muskelkraft bis ins unglaubliche geſteigert. Vergl. im Comm. zu Mt. 8, 28. Th. I. S. 286.)

18—20. Dieſer Vorgang ließ, wie man erwarten durfte, das Anſehen Pauli nur um ſo mehr ſteigen. Faſt die ganze Maſſe

*) Auch Joſephus (Ant. VIII. 2. 5.) erzählt von Zauberſprüchen wodurch jüdiſche Goeten Heilungen verſuchten, welche auf Salomo zurückgeführt wurden.

der Bevölkerung fing an Buße zu thun, und Viele vernichteten im Anblick der wahren Wunder des lebendigen Gottes die Zauberformeln der Götzen, durch welche die Prieſter Wunder nachzuäffen verſuchten. (V. 18. kann das ἐξομολογεῖσθαι und ἀναγγέλλειν τὰς πράξεις nicht, wie Kuinoel will, auf das allgemeine Bekenntniß ihrer Sünden gehen; es iſt nemlich darnach unmöglich, beide Ausdrücke ihrem Sinn nach gehörig aus einander zu halten. Vielmehr gehen die πράξεις dem Zuſammenhange nach auf die Zauberkünſte und ἐξομολογεῖσθαι bedeutet das Bekenntniß dergleichen getrieben zu haben vor dem Apoſtel oder einzelnen Gläubigen, ἀναγγέλλειν dagegen das offene Kundthun davon an Alle, um ſo vor ſolchen Täuſchereien zu warnen. — V. 19. περίεργος bedeutet, wie curiosus, vorzugsweiſe diejenigen neugierigen und betriebſamen Perſonen, welche durch Zauberkünſte die Zukunft erforſchen wollen. Der Dienſt der Artemis in Epheſus war mit vielen geheimnißvollen Ceremonien verbunden, wodurch ihre Prieſter und Verehrer Veranlaſſung zu magiſchen Künſten erhielten, welche ſie ſehr ausbildeten; die epheſiniſchen Zauberzettel und Amulete [γράμματα ἀλεξιφάρμακα Ἐφέσια *)] wurden daher vor allen geſchätzt. — Die berechnete Summe des Werths dieſer Schriften belief ſich auf 50,000 Drachmen, d. i. etwa 6000 Reichsthaler **).

21. 22. Nach dieſen Vorgängen beſchloß nun Paulus, da das Evangelium in Epheſus feſt genug gegründet ſchien, theils wieder die Gemeinen in Macedonien und Achaja, theils Rom, die große Hauptſtadt der Heidenwelt, zu beſuchen. Vorläufig indeß ſendete der Apoſtel nur Timotheus und Eraſtus nach Macedonien ab, und verwendete noch eine Zeitlang ſeine Kraft

*) Heſychius im Lex. u. d. W. führt einige Formeln aus ſolchen Zauberbüchern an, z. B. die Worte: ἄσκι, κατάσκι, λίξ, τετράξ, δαμναμενεύς, αἴσιον. Er vermuthet, daß dies abſichtlich entſtellte griechiſche Worte ſeyen; vielleicht waren es aber auch ganz bedeutungsloſe Laute, (wie ſich deren auch in den Zauberbüchern des Mittelalters finden in lateiniſcher Form,) die nur zufällig halb griechiſch klingen.

**) Dieſe große Summe, die nach anderer Berechnung noch weit höher ſteigt, iſt einmal nach dem hohen Bücherpreiſe bei den Alten überhaupt zu beurtheilen, dann nach dem übertriebenen Werth, den die Goeten ihren Zauberbüchern beilegten.

für Aſien. (V. 21. ſetzt das ἔθετο ἐν πνεύματι die vorhergängige Aufnahme des Plan's ins Gemüth voraus und bezeichnet das ſich entſchieden haben für denſelben. Dagegen iſt V. 22. εἰς τὴν Ἀσίαν zu faſſen „zum Beſten Aſiens." — In der Stelle Röm. 16, 23. wird ein anderer Eraſtus genannt, der in Korinth anſäſſig war. Dieſer reiſende Gehülfe Pauli kommt auch 2 Tim. 4, 20. vor. — Ἐπέχειν scil. ἑαυτόν in der Bedeutung, ſich aufhalten, verweilen," findet ſich im N. T. nicht weiter, aber bei guten griechiſchen Schriftſtellern, z. B. Xenophon, häufig — Der Zweck der Vorausſendung der beiden Gefährten nach Macedonien war kein anderer als der, die Geldſammlung vorzubereiten, welche er den armen Chriſten in Jeruſalem bringen wollte. Vergl. 1 Kor. 16, 1 ff.)

23 — 27. Gleich nach der Abfertigung dieſer beiden Gehülfen erhob ſich aber ein heftiger Sturm wider den Apoſtel, welchen ein Goldſchmidt Demetrius herbeiführte. Dieſer Menſch verfertigte kleine ſilberne Abbilder von dem berühmten Tempel der Artemis und fand durch den ungeheuern Einfluß des Apoſtels in ganz Aſien ſich in ſeinem Verdienſt beſchränkt *). Da er nun ſein Gewerbe im Großen trieb und viele Menſchen abhängig von ihm waren, fachte er den Haß gegen Paulus, der in ihm brannte, auch in den Herzen der fanatiſchen Menge an. (V. 24. Fälſchlich hat man bei den ſilbernen Tempeln an Münzen mit dem Gepräge des Artemistempels gedacht; man hat vielmehr darunter kleine Abbilder des Gebäudes zu denken, welche Reiſende und Pilger zum Andenken kauften. Solche Tempelchen heißen ἀφιδρύματα. Dionys. Hal. II. 22. Man hatte ſie von Gold, Silber oder Holz. — V. 25. εὐπορία, abundantia, Wohlhabenheit. — V. 26. bezieht ſich das: ὅτι οὐκ εἰσὶ Θεοὶ οἱ διὰ χειρῶν γινόμενοι, auf die rohe Volksanſicht, der zufolge das Bild der Gott ſelbſt ſeyn ſollte. Gebildetere Heiden ſahen natürlich in dem Bilde nur ein Symbol der himmliſchen Gottheit. — V. 27. der Ausdruck ἀπελεγμός findet ſich im N. T. nur hier, εἰς ἀπελεγμὸν ἐλθεῖν iſt gleichbedeutend mit ἀπελέγχεσθαι.)

*) Vergl. über die ſchnelle Verbreitung des Chriſtenthums in Kleinaſien den Bericht des Plinius in ſeinen Briefen (X. 97.). In meinen monum. hist. eccl. I. 23 sqq. findet er ſich abgedruckt.

28 — 34. Die durch den habſüchtigen Demetrius erregte Menge ſtürmte unter dem Geſchrei: „groß iſt die Artemis von Epheſus!“ nach dem Theater, als dem gewöhnlich zu Volksverſammlungen gebrauchten Platz. Zwei Gefährten des Paulus, Gajus und Ariſtarch, beide aus Macedonien, ſchleppten ſie mit ſich; Paulus ſelbſt wollte ſich unter die Menge begeben, ward aber von ſeinen vornehmen Gönnern davon abgebracht. Der wilde Haufe, den bloße Lärmmacher vergrößerten, die den Grund des Tumults gar nicht kannten (V. 32.), ließ einen Juden, Namens Alexander, der zum Volke reden wollte, nicht einmal zum Wort kommen; erſt als die Obrigkeit erſchien, ſchwieg der Aufruhr. — V. 29. Nicht um die Gefangenen zu beſtrafen, wie es in ſpätern Zeiten in den Verfolgungen geſchah, ſondern nur um eine Volksverſammlung zu veranlaſſen, begab ſich der aufgeregte Haufe ins Theater. Ariſtarch wird 20, 4. näher bezeichnet, wie auch Gajus. Der Röm. 16, 23. Genannte, der in Korinth wohnte, iſt nicht mit dieſem zu verwechſeln. — Συνέκδημος, auf der Reiſe begriffen, findet ſich im N. T. noch 2 Kor. 8, 19. — V. 31. zeigt, wie bedeutend der Einfluß war, den Paulus in Epheſus gewonnen hatte, wozu auch ſeine Erklärung [1 Kor. 16, 9.] wohl paßt. Die Gönner Pauli nemlich gehörten zu den Aſiarchen, welche ſtets die reichſten und angeſehenſten Perſonen der Stadt ſeyn mußten. Das Amt dieſer Männer, welches jährlich wechſelte, bezog ſich bloß auf religiöſe Verhältniſſe; die Aſiarchen hatten die Aufſicht über die Heiligthümer der Stadt und mußten auf ihre Koſten die heiligen Spiele veranſtalten. Außer Epheſus wählten auch die andern aſiatiſchen Städte Aſiarchen, die zuſammen ein Collegium [τὸ κοινόν] bildeten. Der Vorſteher dieſes Collegiums ſcheint immer aus der Metropole geweſen zu ſeyn, wir finden wenigſtens, daß nach dem Aſiarchen die Jahre berechnet werden, wie nach den Conſulaten bei den Römern. [Vergl. Euseb. H. E. IV. 15. und Winer's Reallex. u. d. W.] — V. 33. Der Jude Alexander, welcher reden wollte und zwar ohne Zweifel gegen den Apoſtel und ſeine Wirkſamkeit, iſt vielleicht derſelbe, den Paulus 2 Timoth. 4, 14. als ſeinen wüthenden Widerſacher ſchildert *). Die Juden ſchoben ihn als Redner vor, um den

*) Nach 1 Kor. 16, 9. hatte aber der Apoſtel freilich viele Widerſacher

Auflauf zur Verdächtigung Pauli von ihrem Standpunkt aus zu benutzen; allein diesmal hatte das heidniſche Element ſo ſehr das Uebergewicht, daß ſie nicht durchdringen konnten.)

35 — 41. Der Stadtſchreiber ſtillte nun den Auflauf, indem er dem Eifer der Epheſier für ihre Göttin Gerechtigkeit widerfahren ließ, zugleich aber auf die Unſchuld der Beklagten hinwies und die bedenklichen politiſchen Folgen andeutete, welche aus ſolchen Erregungen der Maſſe hervorgehen könnten. Dieſe letztere Erinnerung mogte wohl dem Demetrius ſelbſt ſehr bedeutſam erſcheinen, und er denn ſeinen Einfluß zur Beſchwichtigung der Menge mit verwenden. (V. 35. Das Amt des γραμματεύς war in Epheſus, wie in andern Städten Aſiens, ſehr anſehnlich. Der Name rührt vermuthlich daher, daß das Archiv des Staats unter ſein r Aufſicht war und ihm oblag, alle officiellen Schriften zu verfaſſen. Der Ausdruck entſpricht etwa unſerm Staatsſecretair. [Vergl. Hemſen im Leben des Apoſtels Paulus S. 232. Note.] — Καταστέλλειν iſt der gewöhnliche Ausdruck für die Stillung einer Volksbewegung. — Νεωκόρος heißt eigentlich den Tempel fegend, d. i. reinigend, dann überhaupt ſorgſam für den Dienſt der Götter. Man findet den Ausdruck nicht ſelten auf Münzen, als Epitheton mehrerer Städte. — Bei Διοπετές iſt ἄγαλμα zu ergänzen. Man benannte ſo gewiſſe Idole, die vom Himmel gefallen ſeyn ſollten. Lange hielt man dies für bloße Fabel, wie die Berichte der Alten vom Steinregen, allein es iſt mehr als wahrſcheinlich, daß die Alten wirkliche Aerolithen, deren Urſprung ſie ſich nicht erklären konnten, für Geſchenke der Götter hielten. Der Stein, den die Römer als Bild der Cybele von Aſien nach Rom brachten, war ohne Zweifel ein Meteorſtein. Ueber das Bild der epheſiniſchen Artemis ſind aber die Berichte der Alten ſehr abweichend. [Vergl. Plin. H. N. XVI. 79.] — V. 36. Der γραμματεύς iſt offenbar, eben ſo wie die Aſiarchen, dem Apoſtel Paulus geneigt, er übernimmt ſelbſt ſeine und ſeiner Begleiter Vertheidigung. — Προπετής heißt eigentlich praeceps, vorüber fallend; dann voreilig, ſich übereilend. Es findet ſich im N. T. noch 2 Tim. 3, 4. — V. 38. ἀγόραιοι iſt wohl

---

in Epheſus, es könnte daher der am Ende ſeines Lebens ihn bekämpfende Alexander auch ein anderer geweſen ſeyn.

zu unterſcheiden von ἀγοραῖοι 17, 5. Der letztere Ausdruck bezeichnet Menſchen, die ſich müßig auf dem Markt herumtreiben, der erſtere [bei dem ἡμέραι zu ergänzen iſt] bedeutet Gerichtstage. Der Plural ἀνθύπατοι ſoll nicht ſagen, daß mehrere Proconſuln ſind, ſondern nur darauf hinweiſen, daß ſtets bei ihnen ein Proconſul ſey. — V. 40. Sehr wohl berechnet war die Mahnung, die Römer könnten in dieſem Tumult etwas Aufrühreriſches ſehen; die Sorge denn noch mehr an Geld und Gut einzubüßen, als ſie durch die Predigt des Apoſtels verloren, brachte ſie bald zur Ruhe. Συςτροφή hat hier nur die Bedeutung eines Auflaufs; allein der Begriff einer Verſchwörung liegt auch in dem Worte [vergl. Ap. Geſch. 23, 12.], und es ward daher daſſelbe wohl abſichtlich gewählt, um der Verſammlung anzudeuten, wofür die Bewegung leicht gehalten werden könne.)

§. 2. Pauli Reiſe von Epheſus nach Jeruſalem.

(Ap. Geſch. 20, 1 — 21, 16.)

1 — 3. Die Abreiſe Pauli von Epheſus, welche nach einer feierlichen Verſammlung erfolgte, in der der Apoſtel ſich mit den Gläubigen verabſchiedete, ſchloß ſich allerdings an den Aufruhr des Demetrius an, allein daß ſie dadurch herbeigeführt oder beſchleunigt ſey, wie Eichhorn vermuthet, iſt durchaus nicht angedeutet, ja der Ausdruck μετὰ τὸ παύσασθαι τὸν θόρυβον ſpricht dagegen, indem die Erwähnung der Stillung des Auflaufs andeutet, daß der Apoſtel hätte ruhig in Epheſus bleiben können, wenn er gewollt hätte. Wir können demnach annehmen, daß der Apoſtel ſeine Abſicht, das Pfingſtfeſt (des Jahres 59.), in Epheſus abzuwarten und Timotheus von ſeiner Sendung zurückkehren zu ſehen (1 Kor. 16, 8. 11.), erreichte, wodurch denn die Zeit kurz nach der Abreiſe Pauli von Epheſus geeignet würde, in dieſelbe die Abfaſſung des erſten Briefs an den Timotheus zu verlegen. (Vergl. 1 Tim. 1, 3.) Der Apoſtel geht nemlich nach unſerer Erzählung zuerſt nach Macedonien, (über Troas, wo er Titus abwarten wollte, der Nachricht von Korinth und dem Eindruck des erſten Briefes Pauli an die dortige Gemeine bringen ſollte, 2 Kor. 2, 12. 13.) und eben dorthin ging er auch nach

1 Tim. 1, 3., indem er den Timotheus in Epheſus zurück=ließ. Entweder von Troas aus nun, oder von Macedonien, von wo er den zweiten Brief an die Korinthier ſchrieb, könnte Pau=lus das Schreiben an Timotheus haben abgehen laſſen. Allein die innere Beſchaffenheit des erſten Briefes an den Timotheus paßt doch zu dieſer Abfaſſungszeit, für welche ſich wieder Hem=ſen entſcheidet, nicht. Nach demſelben ſcheint nemlich Timotheus für längere Zeit der epheſiniſchen Gemeine vorgeſetzt, während er hier (20, 4.) gleich wieder in der Begleitung Pauli auftritt, und ſodann zeigt der Brief eine zerrüttete Organiſation der Kirche und ſpricht von der Anweſenheit vieler Irrlehrer, während nach 20, 29. dieſelben erſt vom Apoſtel als künftig auftretend geſchil=dert werden. Beſſer verlegt man daher den Brief in die letzte Zeit des Lebens Pauli. — Ueber die Dauer des Aufenthalts Pauli in Troas und Macedonien iſt nichts beſtimmtes angegeben, da aber der Aufenthalt in Hellas, d. i. in Korinth, zu 3 Monaten beſtimmt wird (V. 3.), und gleich darauf (V. 6.) ſchon vom Oſterfeſt (des Jahres 60.) die Rede iſt, ſo ging vermuthlich die ganze Zeit von Pfingſten bis gegen Ende des Jahrs auf die Reiſe von Epheſus bis Korinth hin. In dieſer Stadt, wo Pau=lus den Brief an die Römer ſchrieb, ſchmiedeten die Juden wieder einen Plan gegen den Apoſtel (V. 3.), und um ſich ih=ren Nachſtellungen zu entziehen, begab ſich der Apoſtel früher, als er beabſichtigt hatte, von Korinth weg. Die Winterzeit erlaubte ihm noch nicht den Seeweg unmittelbar nach Syrien zu wählen, er ging daher zunächſt nach Macedonien zurück, um von da die Reiſe fortzuſetzen.

4 — 6. Im Verfolg der Reiſe blieb der Apoſtel Paulus in Philippi, wo Lc. (der wieder die erſte Perſon braucht) mit ihm zuſammentraf, nachdem er früher (16, 40.) eben in Philippi zu=rückgeblieben war und ſich vielleicht die ganze Zeit über daſelbſt aufgehalten hatte. Die zahlreichen Begleiter Pauli gingen ihm bis Troas voran und erwarteten ihn daſelbſt, wo er denn auch nach Oſtern eintraf und ſieben Tage verweilte. (Manche Ausle=ger, denen in neueſter Zeit auch Hemſen folgt, finden eine Be=gleitung von ſieben Perſonen zu ſtark; allein es iſt in keiner Be=ziehung abzuſehen, was darin auffallend ſeyn ſollte. Außer den Gefährten, die Paulus ſtets um ſich hatte, und die ihm zum Tau=

ſen und Ordnen der Verhältniſſe in den neuen Gemeinen unumgänglich nöthig waren, hatten ſich hier nur noch einige Gläubige aus der Provinz angeſchloſſen, in welcher Paulus eben wirkte. Σώπατρος iſt nicht weiter bekannt, vielleicht iſt er mit Σωσίπατρος [Röm. 16, 21.] identiſch. Ariſtarch und Gajus wurden ſchon 19, 29. genannt. Dort hieß aber der letztere ein Macedonier, hier ſcheint er Δερβαῖος zu heißen. Allein ſchon zu 16, 1. ward bemerkt, daß Timotheus als geborner Derbäer aufzufaſſen iſt; interpungirt man daher hinter Gajus, ſo gehört dieſer mit zu den Theſſalonichern, und die Stelle bekommt inſofern mehr Gleichförmigkeit, als bei jedem Namen dann das Vaterland angegeben iſt. — Sekundus wird gar nicht weiter im N. T. erwähnt; dagegen ſind die beiden aus Aſia Proconſularis gebürtigen apoſtoliſchen Gehülfen Tychikus und Trophimus bekannt. — V. 6. iſt ἄχρις von einer beſtimmten Zeitangabe gebraucht „bis fünf Tage" für am fünften Tage. Die Stellen Röm. 8, 22. Hebr. 3, 13., auf welche ſich Kuinoel deshalb beruft, ſind keineswegs dieſer analog, es iſt nemlich in derſelben nicht die Rede von einem Zeitmoment, ſondern von einer dauernden, bis an einen Termin hinanreichenden Handlung. Von dieſer iſt aber unſere Stelle nur durch eine Ellipſe zu erklären, indem bei ἤλθομεν der Begriff des vorhergängigen Segelns zu ergänzen iſt.)

7 — 12. Die folgende Erzählung von der Verſammlung in Troas und dem Sturz eines Jünglings Namens Eutychus aus dem Fenſter des dritten Stockes hat an und für ſich geringe Bedeutung, intereſſant iſt ſie aber in ſofern, als ſie zuvörderſt ein Beiſpiel einer nächtlichen Verſammlung darbietet, und ſodann andeutet, daß die Sonntagsfeier ſchon in der apoſtoliſchen Zeit ſtatt fand, wofür auch noch 1 Kor. 16, 2. ſpricht. Offenbar nemlich leitet der Zuſammenhang darauf, daß der Apoſtel noch den Sonntag mit der Gemeine feiern und das Abendmahl nebſt der Agape mit ihr halten wollte, ehe er Troas verließ. Die natürlichſte Annahme iſt, daß gleich von den erſten Anfängen der Kirche an die Gläubigen den Tag der Auferſtehung des Herrn auszeichneten und durch feierliche Verſammlungen beginnen. Dadurch verbreitete ſich denn gleichmäßig zu Juden- und Heidenchriſten die Feier dieſes Tages. (Ueber den Ausdruck μία τῶν

σαββάτων vergl. zu Mt. 28, 1. — V. 8. Die vielen Fackeln dienten wohl nicht bloß zur Erleuchtung, ſondern auch zum Schmuck. Bekanntlich feiern die Juden noch ihre Sabbathe mit vielen Lichtern. — V. 9. θυρὶς, Fenſteröffnung, findet ſich im N. T. noch 2 Kor. 11, 33. — V. 10. Die Erklärung Pauli: ἡ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστιν, geſtattet nicht an eine Todtenerweckung zu denken. Die Erzählung ſteht dem Bericht des Mt. (9, 24.) von der Erweckung der Tochter des Jairus ganz parallel, und das dort Bemerkte gilt auch hier. V. 11. Merkwürdig iſt, daß der Apoſtel ſich durch dieſen traurigen Vorfall nicht ſtören läßt; er hält das Liebesmahl, das vermuthlich wegen ſeines langen Vortrags verſchoben war, und ergeht ſich in herzlichen Geſprächen mit den Anweſenden bis an den lichten Morgen.)

13 — 16. Da Lc. ſelbſt jetzt wieder bei der Reiſegeſellſchaft war, konnte er ganz genau Bericht abſtatten, und ſo gibt er denn auch die Stationen bis Milet ſorgſam an. Vor Ephesus ſchiffte Paulus, der diesmal ganz freie Dispoſition über das Schiff gehabt zu haben ſcheint, vorüber, indem er beſorgte, die Menge der Freunde würde ihn dort zu lange aufhalten, da er zu Pfingſten in Jeruſalem zu ſeyn wünſchte. (V. 13. Ἄσσος war eine Stadt in Troas; bis hieher ging Paulus, vermuthlich um noch die Begleitung der Gläubigen von Troas genießen zu können, zu Fuß *). — V. 15. Τρωγύλλιον iſt ein Vorgebirge Joniens, der Inſel Samos gegenüber.)

17 — 21. Wiewohl nun der Apoſtel Ephesus ſelbſt nicht berührt hatte, ſo ſehnte er ſich doch, die Vorſteher der Gemeine zu ſprechen, um ihnen ſeine, wie er glaubte, letzten Aufträge zu geben. Er ließ daher die Presbyteren der Gemeine nach Milet berufen und hielt eine Anrede an ſie, die Lc. uns vollſtändig mittheilt **). Dieſe Rede iſt nicht bloß inſofern anziehend, als ſie

*) Hemſen S. 478. äußert die Vermuthung, daß Paulus deshalb (allein) zu Fuß gegangen ſey, um ſeiner Geſellſchaft das Nachdenken und Beſprechen über ſeine letzten Reden zu erleichtern; mir iſt das nicht wahrſcheinlich, da der Apoſtel ja zunächſt nicht für die Mitreiſenden, ſondern für die Zurückbleibenden geredet hatte.

**) Leſenswerth iſt auch hier Menken's praktiſche Erklärung derſelben in ſeinen Blicken in das Leben Pauli S. 448 ff. Vergl. auch Stiers Reden der Apoſtel Th. II. S. 170 ff. Als Abſchiedsrede hat der Vortrag

die innige Liebe des Apoſtels zu ſeinen geiſtlichen Kindern und die treue Sorge ſeines Strebens aufs lebendigſte ausdrückt, ſondern ſie iſt auch wichtig als prophetiſche Blicke in die Zukunft der Kirche eröffnend. Paulus deutet nemlich in derſelben auf die drohenden Gefahren hin, welche von falſchen Lehrern der Gemeine bevorſtänden und warnt aufs ernſtlichſte vor denſelben. Wie ſehr ſich die Befürchtungen des großen Heidenapoſtels leider in der Folge rechtfertigten, zeigt uns nicht bloß der erſte Brief Pauli an den Timotheus, in dem er ſeinen Schüler ſchon unterrichten muß über die Maßregeln, welche gegen die ausgebrochene Ketzerei zu nehmen ſeyen, ſondern auch die johanneiſchen Schriften. Das Evangelium und die Briefe des Johannes ſind ja eben in Ephesus ſelbſt verfaßt und ſie alle ſprechen die Antitheſe gegen die Irrlehrer, welche auch Paulus ſchon bekämpfte, wenn gleich ſehr milde, doch unverkennbar aus. Mehrere Gelehrte neuerer Zeit, und ſelbſt uralte Kirchenlehrer (namentlich Iren. III. 14. 2.), haben geglaubt, daß Paulus in Milet ein förmliches Concil hielt, indem nicht bloß die Vorſteher der epheſiniſchen Gemeine, ſondern auch vieler andern benachbarten Kirchen dort verſammelt geweſen wären. Allein der Text begünſtigt dieſe Anſicht nicht, vielmehr ſpricht V. 28., indem nur von einer Gemeine die Rede iſt, geradezu dagegen. Vermuthlich entſtand die Meinung nur daher, daß V. 28. mehrere ἐπίσκοποι genannt werden, woraus man zu einer Zeit, als ſich die Namen der Presbyteren und Episkopen bereits ſcharf geſondert hatten, ſchloß, daß Biſchöfe mehrerer Gemeinen verſammelt geweſen ſeyn müßten. Es iſt aber jetzt allgemein anerkannt, daß in der älteſten Kirche beide Ausdrücke ganz ſynonym gebraucht wurden *), wie im N. T. die Stellen Ap. Geſch. 20, 17. vergl. mit V. 28. Phil. 1, 1. 1 Tim. 3, 2. vergl. mit V. 8. Tit. 1, 7. zeigen. Und ſchon der Kirchenvater Theodoretus bemerkt zu Phil. 1, 1. ἐπισκόπους τοὺς πρεσβυτέρους καλεῖ, ἀμφότερα γὰρ εἶχον κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τὰ ὀνόματα. Wohl zu unterſcheiden von der Frage über die Namen iſt aber die Frage wegen der Würden. Rückſichtlich der letztern zeigt

---

Ähnlichkeit mit Mt. 24. Wie in dieſer Stelle der Herr ſelbſt den Seinigen Blicke in die Zukunft eröffnet, ſo hier Paulus ſeinen geiſtlichen Kindern.

*) Vergl. Neander's Kirchengeſch. B. I. S. 184 ff.

ſchon das N. T. (vergl. zu Ap. Geſch. 12, 17. 21, 18. und zu den Briefen an Timotheus und Titus), daß in größern Gemeinen ein Präſes des Presbyterencollegiums war, der ſpäter κατ' ἐξοχὴν den Namen ἐπισκοπος empfing. Wo nemlich die Zahl der Gläubigen, und ſomit auch der Presbyteren groß war, da lag es in der Natur der Sache, daß ſich frühzeitig Einer, der am meiſten äußere und innere Befähigung dazu hatte, als Leiter des Ganzen an die Spitze ſtellte. Nach dem in der apoſtoliſchen Kirche vorwaltenden Geiſt brüderlicher Liebe geſchah dies übrigens ohne Anmaßung und Dünkel, die ſich leider ſpäter ſo ſtark in der Stellung der Biſchöfe zu den untergeordneten Geiſtlichen und zur Gemeine ausſprach *). — Der Apoſtel beginnt nun ſeine Rede mit der Erinnerung an die treue Sorgfalt, welche er die lange Zeit ſeiner Anweſenheit ihnen gewidmet habe. Er konnte dies ohne Furcht für eitel und ſelbſtgefällig gehalten zu werden, da er ſich hierin nicht ſelbſt pries, ſondern die Gabe Gottes in ihm. (V. 18. Der Ausdruck πάντα τὸν χρόνον μεϑ' ὑμῶν ἐγενόμην, iſt zwar nicht pedantiſch zu nehmen, als ob Paulus Epheſus keinen Tag verlaſſen hätte, allein monatlange Reiſen ſchließt derſelbe allerdings aus, ſo daß man nicht wohl von Epheſus aus den Apoſtel lange Nebenreiſen machen laſſen kann. — V. 19. ταπεινοφροσύνη findet ſich öfter in den pauliniſchen Briefen, außerdem nur noch 1 Petr. 5, 5. Auch das Adjectiv ταπεινόφρων findet ſich 1 Petr. 3, 9. — V. 20. ὑποστέλλεσϑαι entſpricht dem lat. se subducere, ſich einer Sache entziehen, ſie vernachläſſigen. [Vergl. V. 27.] — V. 21. Eigenthümlich iſt die Verbindung von μετάνοια mit Θεὸς und von πίςτις mit Chriſtus. Kuinoel bezieht das erſte bloß auf die Heiden, die den wahren Gott erſt durch das Evangelium kennen gelernt

*) In den Stellen Hebr. 13, 7. 17. 24. heißen die Gemeinevorſteher ἡγούμενοι, d. i. gleich ἐπίσκοποι. Dieſer Ausdruck, wie der Name πρεσβύτεροι rührt von der jüdiſchen Synagogalverfaſſung her; den Synagogen ſtanden nemlich Älteſte (זקנים), oder Hirten (פרנסים) vor. (Vergl. über den letztern Namen Buxt. lex. rabb. p. 1821. unter dem Worte פרנס, d. h. weiden.) Nur kam es in der Synagogalverfaſſung nicht ſo beſtimmt zur Herausbildung eines Vorſtehers in dem Älteſten-Collegium; wahrſcheinlich wegen der vorwaltenden Macht des im theokratiſchen Mittelpunkte der Nation befindlichen Synedriums.

hatten, das andere auf Juden und Heiden. Allein von dieſem Gegenſatz iſt hier gar nicht die Rede; vielmehr liegt in Gott dem Vater die Idee der ſtrengen Gerechtigkeit ausgeſprochen, auf welche ſich die Buße richtet, in Chriſto die Idee der Barmherzigkeit, auf welche der Glaube ſich bezieht.)

22 — 27. Die Erwähnung ſeiner treuen Arbeit am Evangelium unter ihnen, und die darauf begründete Schuldloſigkeit von ſeiner Seite, wenn doch Jemand unter ihnen verloren gehen ſollte, begründet nun Paulus auf die Gefahren, denen er in Jeruſalem entgegen gehe, welche ihn beſorgen ließen, daß er ſeine geliebten Epheſier nicht mehr ſehen werde. Wenn man eine zweite Gefangenſchaft annimmt, ſo kam freilich Paulus doch wieder in dieſe Gegenden (vergl. 2 Tim. 4, 13. 20.), allein dieſe Annahme macht deshalb keine Schwierigkeit, weil der Apoſtel hier ja bloß eine Privatanſicht ausſpricht und in keiner Weiſe andeutet, daß dieſelbe durch den untrüglichen Geiſt Gottes in ihm gewirkt ſey. Er ſah vermuthlich das Ende ſeines Laufs, den Märtyrertod, ganz richtig, erkannte aber nicht das Dazwiſchenliegende in ſeinem Lebensgange. (V. 22. bezieht ſich das δεδεμένος τῷ πνεύματι bloß auf die Reiſe, zu dieſer empfand er eine dringende innere Aufforderung in ſich, aber nach ſeinem eigenen Geſtändniß war ihm über ſein Schickſal nichts bekannt. Der h. Geiſt lehrt demnach nicht Jedem alles, ſondern nach Gottes Ordnung Jedem das, was ihm noth thut. Seine bevorſtehende Gefangenſchaft mußte Paulus durch andere mit dem Geiſte Gottes ausgerüſtete Perſonen erfahren. [Vergl. 21, 12.] Vielleicht war dieſe Veranſtaltung eben deshalb von Gott getroffen, um Pauli Gehorſam gegen die Führungen des Geiſtes auch da, wo ſie ihm unangemeſſen zu ſeyn ſchienen, zu erproben; denn allerdings mußte ihm, der jeden Tag Tauſende für Gottes Reich gewinnen konnte, ſehr auffallend ſeyn, daß er Jahrelang dem Dienſt am Wort entzogen werden ſollte. — V. 25. könnte das ἐν οἷς διῆλθον auf das Umherreiſen Pauli bezogen und dadurch wahrſcheinlich gemacht werden, daß auch Presbyteren aus andern Städten gegenwärtig waren; allein eben ſo gut kann man die Worte auch auf die Wirkſamkeit Pauli in der Stadt Epheſus allein beziehen. — V. 26. καθαρὸς ἀπὸ αἵματος = נְקִי מִדָּם. Das Blut wird als das Element des Lebens aufgefaßt.)

28. Dieſer Vers iſt in mehr als einer Hinſicht merkwürdig. Zuvörderſt erkennen wir daraus, wie der Apoſtel den Vorſtehern der Gemeine eine ſehr wichtige, einflußreiche Stellung zuſchreibt *), die ihnen keineswegs bloß aus eigner Machtvollkommenheit, oder der der wählenden Gemeine, ſondern von oben her zuertheilt iſt. Die Biſchöfe heißen vom h. Geiſt eingeſetzt, und werden ermahnt, nicht bloß ihre eigenen Seelen zu bewahren, ſondern auch die Heerde wohl zu weiden, der ſie vorſtehen. Dieſe Darſtellung iſt jener jetzt in der proteſtantiſchen Kirche weit verbreiteten Anſicht nicht günſtig **), als ſey die alte Gemeine-Verfaſſung abſolut demokratiſch geweſen, ſo daß im Grunde jeder Einzelne in der Gemeine daſſelbe Recht und dieſelbe Aufgabe gehabt habe, als die Vorſteher der Kirchen. Das Wahre in dieſer Anſicht, die man zu ſchroff im Gegenſatz gegen die katholiſch-hierarchiſchen Principien ausbildete, iſt allerdings das, daß jedem, auch dem geringſten Gläubigen für ſich und ſein Haus, ein prieſterlicher Character zukommt, aber keineswegs für die Geſammtheit. Die h. Schrift (Jak. 3, 1.) warnt ausdrücklich davor, daß ſich Jedermann als Lehrer aufwerfe. Die Idee eines Lehrſtandes in der Kirche beruht auf dem Bewußtſeyn, daß Gott ſeine Gaben verſchieden vertheilt; und zwar nicht bloß die natürlichen Gaben, ſondern namentlich auch die Gaben des h. Geiſtes. (Vergl. zu 1 Kor. 12, 11.) Diejenigen nun, welchen er ein größeres Maß von Gaben des Geiſtes verleiht, ſollen die Leitung des Ganzen beſitzen. In der apoſtoliſchen Kirche, wo entweder die vom Geiſt erfüllten Apoſtel, oder die Gemeinen, in denen auch der h. Geiſt in ſeiner urſprünglichen Kraft waltete, die Vorſteher wählten, entſprachen dieſelben ganz der Idee. Späterhin aber verkehrte ſich das Verhältniß; unfähige Menſchen bekamen durch Unlauterkeiten aller Art die Leitung der Kirche in die Hand, und

*) Nicht zu überſehen iſt, daß Paulus das προσέχετε ἑαυτοῖς voranſtellt, indem die Sorge für die eigene Seele für Jeden die nächſte und überdies für den Lehrer die nothwendige Bedingung ſeiner Wirkſamkeit iſt.

**) Die Reformatoren waren weit von dieſer Anſicht entfernt, ſie behaupteten vielmehr aufs nachdrücklichſte die Nothwendigkeit eines eigenen Lehrſtandes in der Kirche. Das bezeichnete falſche Extrem kam in den Secten der Anabaptiſten und Quäker zur realen Erſcheinung.

die Fähigen waren von derſelben ausgeſchloſſen. Natürlich führte dieſer Zuſtand eine Reaction herbei, in welcher denn ein anderes falſches Extrem berührt ward. Sodann ſehen wir hier, daß das *ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν*, welches ſowohl die *διδασκαλία*, als auch die *κυβέρνησις* der Kirche in ſich ſchließt *), ſich keineswegs bloß auf das Vortragen der wahren Lehre, ſondern auch auf das Bekämpfen der falſchen bezieht. Es ſteht nemlich die Ermahnung, die Heerde zu weiden, in unmittelbarem Zuſammenhange mit der Weiſſagung, daß Irrlehrer auftreten würden, und in Beziehung auf dieſelben empfiehlt Paulus Wachſamkeit. (Vergl. darüber die weitern Erörterungen, welche bei den Paſtoralſchreiben folgen werden.) Endlich **) hat der Vers große Wichtigkeit erlangt durch die Schlußworte des Verſes, in denen nach der gewöhnlichen Lesart nicht bloß Chriſtus den Namen *Θεός* führen würde, ſondern auch die monophyſitiſche Vertauſchung der Prädicate der Naturen gerechtfertigt erſchiene, wenn man ſie für die ächte halten könnte. Das iſt nun aber freilich nach den kritiſchen Autoritäten nicht möglich. Die Lesart *Θεοῦ* findet ſich nemlich zwar in dem berühmten Codex B., allein ſie iſt nicht die urſprüngliche in demſelben, ſondern hinein corrigirt, außerdem findet ſie ſich nur in der Vulgata, der ſyriſchen Ueberſetzung und einigen Kirchenvätern. Dagegen aber haben ACDE und mehrere andere Codd. die Lesart *Κυρίου*, die alle neuere Kritiker für die richtige anerkennen. Die Lesarten *Κυρίου Θεοῦ* nemlich und *Χριστοῦ* kommen gar nicht in Betracht, da ſie offenbar aus den beiden andern entſtanden ſind. Zu den überwiegenden kritiſchen Autoritäten kommt noch der Umſtand, daß ſich leicht erklären läßt, wie für *Κυρίου* geſetzt werden konnte *Θεοῦ*, nicht aber umgekehrt. Die Formel *ἐκκλησία κυρίου* findet ſich nemlich gar nicht weiter, während *ἐκκλησία Θεοῦ* ſehr häufig vorkommt, es lag daher ſehr nahe, ſtatt des ungewöhnlichern Ausdruckes den bekannten zu wählen, ohne auf das folgende *αἷμα* zu achten. Daß

---

*) Über das Verhältniß dieſer *χαρίσματα*, wie über die Unterſcheidung zwiſchen *πρεσβύτεροι διδάσκοντες* und *κυβερνῶντες* ſehe man das Nähere zu 1 Kor. 12, 28.

**) Vergl. hierüber den neunten Exkurs hinter dem Commentar von inrichs.

dieſe Verbindung von Θεός und αἷμα übrigens nicht im Styl der Apoſtel begründet iſt, geht daraus hervor, daß ſich ähnliche Ausdrucksweiſen in den Schriften des N. T. nirgends finden. — Eine andere abweichende Lesart in unſerer Stelle iſt die, welche ſtatt der gewöhnlichen (ἰδίου αἵματος) Griesbach und andere neuere Kritiker in den Text aufgenommen haben, nemlich αἵματος τοῦ ἰδίου. Bedeutung hat dieſe Lesart nur in ſo fern, als man ὁ ἴδιος von Chriſtus erklären könnte. Röm. 8, 32.) Allein wenn, wie wir ſahen, κυρίου die richtige Lesart iſt, dann darf dieſe Erklärung nicht ſtatt haben und ἴδιος muß demnach auch bei dieſer Stellung zu αἷμα gezogen worden. (Περιποιεῖσθαι findet ſich nur noch im N. T. 1 Tim. 3, 13. in der Bedeutung „erwerben, erlangen.“ Das Subſtantiv περιποίησις findet ſich dagegen oft. Der Gedanke, daß der Herr die Gemeine durch ſein theures Blut erlöſet hat und ſich als Eigenthum erkaufte, ſoll ihren großen Werth ausdrücken, und dadurch die Verpflichtung erhöhen, mit äußerſter Sorge ſich ihres Wohls anzunehmen.)

29 — 32. Hieran ſchließt ſich denn die Mahnung, daß der Kirche große Gefahren drohen, für deren Abwendung der Apoſtel die volle Wachſamkeit der Vorſteher nach dem Vorbilde ſeiner eignen Thätigkeit in Anſpruch nimmt. Die Gefahren ſelbſt werden als von zwiefacher Art beſchrieben. Erſtlich würden von außenher wilde, ihr Eigenes ſuchende Widerſacher der Kirche in ſie einbrechen, ſodann aber auch aus ihrem eigenen Schooß Irrlehrer aufſtehen. Gemeiniglich hat man die V. 30. beſchriebenen mit denen in V. 29. gleichbedeutend genommen, oder wie Grotius, in den Wölfen heidniſche Verfolger, in den andern Häretiker geſehen; beides iſt ſicher irrig. Von heidniſchen Widerſachern kann deshalb nicht wohl die Rede ſeyn, weil es zu deren Vorherſagung keiner ſo feierlichen Ankündigung bedurft hätte, indem es in der Natur der Verhältniſſe lag, daß die Römer ſich dem ſich verbreitenden Chriſtenthume entgegenſtellten. Auch hatte der offene Feind, der Abfall forderte, weit weniger Gefahr in ſeinem Gefolge, als der ſcheinbare Freund. Doch fordert das καὶ ἐξ ὑμῶν und die Gegenſätze von εἰςελεύσονται und ἀναστήσονται, von λύκοι βαρεῖς und λαλοῦντες διεστραμμένα, gebieteriſch eine Verſchiedenheit der in beiden Verſen geſchil-

berten Gegner der Kirche. Dieſe tritt hervor, wenn man, wie oben angedeutet wurde, als das den Unterſchied Begründende den Urſprung auffaßt. Feindſelige Menſchen, will der Apoſtel ſagen, werden von außenher Irrthümer in die Gemeinen bringen, aber auch aus ihnen ſelbſt, ja aus den Lehrern ſelbſt werden Irrlehrer ſich erheben. Die Schlußworte: *τοῦ ἀποσπᾷν τοὺς μαθητὰς ὀπίσω αὐτῶν*, bezeichnen denn die beiden Partheien gemeinſame feindſelige Abſicht, nemlich die Gläubigen von Chriſto abzuziehen und an ihre Perſon zu binden. Darin liegt der Charakter des Sektenartigen, wie er ſich zu allen Zeiten und unter allen Verhältniſſen gleich bleibt, ſcharf ausgeſprochen. Die lautern Boten der Wahrheit vergeſſen ihre Ichheit um der großen Sache willen, die ſie vertreten, ſie verlangen kein Anhängen an die Perſon, ſondern fordern nur Gehorſam gegen Gott und ſein Wort; aber der Sectenſtifter zieht ab vom Ewigen und macht ſeine armſelige Perſönlichkeit ſtatt deſſen geltend; ſo ſchadet er ſich, wie Andern. (V. 29. Ueber *λύκος* vergl. zu Mt. 7. 15. 10, 16. — *Βαρὺς* bezeichnet hier das Gefährliche, Grauſame. — Zu V. 30. vergl. 1 Tim. 4, 1. — *Διεστραμμένον* findet ſich Mt. 17, 17. — V. 31. Wenn Paulus hier 3 Jahre als Zeit ſeines Aufenthalts in Ephesus, der eigentlich nur 2 Jahr und 3 Monate dauerte, [vergl. 19, 8. 10.] angibt, ſo erklärt ſich dies durch die Annahme, daß auch der frühere Aufenthalt des Apoſtels (18, 19.] mitgerechnet und eine runde Zahl angegeben iſt. — V. 32. über *παρατίθεμαι* vergl. Ap. Geſch. 14, 23.)

33 — 38. Nachdem endlich der Apoſtel noch daran erinnert hatte, wie er ſtets durch ſeiner Hände Arbeit ſich ernährt und lieber gegeben als empfangen habe, beſchließt er die Rede und macht darauf einen rührenden Abſchied mit den Anweſenden, die von ihm gingen, als würden ſie ihn hienieden nicht mehr ſehen. Die Urſache, weshalb Paulus hier auf die Art und Weiſe kommt, wie er ſich ſelbſt in Ephesus ernährt habe, iſt wohl keine andere als die, daß er darthun will, wie keine äußere Gründe des Eigennutzes, wie ihm die judaiſtiſchen Gegner vorwarfen, ſondern lediglich Liebe zu ihren Seelen ihn bewege. (Vergl. die Bemerkungen zu 18, 3.) Dem Zuſammenhange nach geht daher das *ἀσθενοῦντες* (V. 35.) zunächſt nur auf die leiblich Armen und Schwachen. (*Ἀντιλαμβάνεσθαι* vergl. Lc. 1, 54.) Freilich aber

darf nicht angenommen werden, daß der reiche Sinn des Wortes des Herrn: *μακάριόν ἐστι μᾶλλον διδόναι, ἢ λαμβάνειν*, mit der Beziehung auf äußerliches Geben und Nehmen erſchöpft ſey, vielmehr geht es mit dieſer Gnome, wie mit ſo vielen andern; ſie geſtatten eben ſowohl eine Anwendung auf die höchſten als auf die niedrigſten Verhältniſſe. Im abſoluten Sinn hat dieſes Wort ſeine volle Wahrheit im Verhältniß des Schöpfers zum Geſchöpf, indem Gott der allein Selige iſt, weil er allein Allen Alles gibt. (Bekanntlich gehört übrigens dieſe Gnome zu denen, welche ſich bloß in der Tradition erhalten haben. Mehrere Ausſprüche des Erlöſers von dieſer Art ſind geſammelt in Fabricii Cod. apocr. N. T. V. I.)

21, 1—4. Hieran reiht ſich im Folgenden die Fortſetzung der Reiſebeſchreibung, zunächſt bis Tyrus, wo der Apoſtel eine Woche ſich aufhielt. Auffallend ſcheint (V. 4.) die Bemerkung, daß einige vom Geiſt erfüllte Gläubige dem Paulus ſagten, er mögte nicht nach Jeruſalem gehen. Oben nemlich (20, 22.) äußerte der Apoſtel, daß er eben in Trieb des Geiſtes hinaufziehe; es ſcheint demnach als widerſpräche ſich der Geiſt in ſeinen Mittheilungen durch verſchiedene Organe. Allein dieſer ſcheinbare Widerſpruch entſteht nur durch die Kürze der Erzählung, welche durch die ausführlichere Darſtellung (V. 11. 12.) vervollſtändigt wird. Jene Männer, welche die prophetiſche Gabe hatten, erkannten in der Erleuchtung dieſes Geiſtes ganz richtig die bevorſtehende Gefangenſchaft des Apoſtels, und um derentwillen forderten ſie aus eignem Antriebe Paulus lieber nicht zu reiſen; in Paulus aber bezeugte der Geiſt, daß, wenn auch Banden ſeiner warteten, er doch hinaufziehen müſſe. (V. 1. *Πάταρα* war eine bekannte Stadt in Lycien. V. 3. *γόμος* bedeutet Waaren aller Art [Offenb. 18, 11.], dann insbeſondere Schiffsladung = *φόρτιον*, wovon *ἀποφορτίζεσθαι* löſchen, die Schiffsladung ausladen.)

5—9. Nach Ablauf der Zeit gaben die Gläubigen in Tyrus dem Apoſtel das Geleit und über Ptolemais (das heutige St. Jean d'Acre) gelangte er nach Cäſarea, wo er im Hauſe des Diakonus Philippus abſtieg. (V. 5. *ἐξαρτίσαι* erklärt Oecumenius richtig durch *πληρῶσαι*. Es findet ſich noch 2 Tim. 3, 17., aber in modificirter Bedeutung. — Daß die Kinder

mit genannt ſind, kann nicht als Beweis der Kindertaufe gebraucht werden, denn einmal fehlt jede Andeutung, daß ſie getauft waren, dann aber können auch erwachſene Kinder gemeint ſeyn. — Wie 20, 6. wird das Gebet knieend verrichtet; die alten Chriſten ſcheinen ſtets in dieſer die demüthige Beugung der Seele vor Gott ſymboliſirenden Form gebetet zu haben, nur am Sonntage ſtanden ſie, zum Zeichen, daß Gott in Chriſto die Menſchen aus dem Fall aufgerichtet habe.) Was aber die Perſon des Philippus anlangt, ſo iſt dies, wie die Bezeichnung ὄντος ἐκ τῶν ἑπτὰ anzeigt, nicht der Apoſtel, ſondern der Diakonus, von deſſen Wirkſamkeit ſchon oben (Cap. 8.) die Rede war. Wenn das Alterthum ihn Apoſtel nennt *), (vergl. Euseb. H. E. III. 31. 39. V. 24.), ſo braucht man keine Verwechslung beider Perſonen anzunehmen, vielmehr iſt der Ausdruck „Apoſtel" nur in weiterm Sinn gebraucht, gleich εὐαγγελιστής, in der Bedeutung „reiſender Lehrer." (Vergl. darüber Ap. Geſch. 14, 4. 14., wo auch Barnabas Apoſtel heißt.) Auffallend ſcheint aber, daß dieſer Philippus reiſt und in Cäſarea anſäſſig iſt, da er ein feſtes Kirchenamt in Jeruſalem hatte. Vereinigen ließ ſich beides nicht, und da wir nun ſpäter den Philippus ſogar in Hierapolis in Phrygien finden (vergl. die a. St. des Euſebius), ſo müſſen wir annehmen, daß er ſein Diakonat niedergelegt hat. Wenn ferner die Töchter des Philippus die Gabe der Weiſſagung hatten, ſo finden wir ja ſchon im A. T. (in der Mirjam und der Deborah) etwas Aehnliches, und in den Weiſſagungen (Joel 3.) war ausdrücklich darauf hingewieſen, daß die Gaben des Geiſtes auch dem weiblichen Geſchlecht zu Theil werden ſollten. Mit dem Geſetz, daß das Weib in der Gemeine nicht lehren ſoll, ſteht dies in keinem Widerſpruch, indem wir nur anzunehmen brauchen, daß ſolche Frauen keine Anwendung von ihrer Gabe in den öffentlichen Verſammlungen machten.

---

*) Ohne Grund wollte Gieſeler (in Ullmann's Stud. Jahrg. 1829. Heft 1. S. 139 ff.) um dieſer Stellen willen V. 9. als ein Interpolat anſehen, indem er meinte, der Apoſtel Philippus habe die vier Töchter gehabt und ein Leſer habe den hier erwähnten Diakon mit jenem verwechſelt. Allein die kritiſchen Autoritäten zeigen nicht die geringſte Spur, daß dieſer Vers nicht urſprünglich wäre.

10 — 16. Während des Aufenthalts in Cäſarea kam auch der (ſchon 11, 28. genannte) Prophet Agabus dorthin und bezeugte ebenfalls die bevorſtehende Gefangenſchaft Pauli. Dieſer aber ſprach, folgend dem Zuge des Geiſtes, ſeinen freudigen Gehorſam ſelbſt bis zum Tode aus, und reiſte mit Begleitung der Gläubigen aus Cäſarea nach Jeruſalem ab, wo er bei einem alten Bekannten, Namens Mnaſon, ſeine Herberge nahm. (Agabus ſpricht ſeine Weiſſagung durch eine ſymboliſche Handlung aus, wie ähnlich der Herr ſelbſt dem Petrus. [Vergl. in dieſem Bande S. 556.] — V. 12. findet ſich der Ausdruck *ἐντόπιοι* nur hier im N. T., ſonſt kommt er bei den beſten griechiſchen Schriftſtellern in der Bedeutung „Ortseinwohner" vor. — V. 13. *συνθρύπτω*, zerbrechen, tropiſch von tiefem Schmerz. — V. 15. findet ſich eine Menge abweichender Lesarten, indem für die gewöhnliche *ἀποσκευασάμενοι* geleſen wird *ἐπισκευασάμενοι*, *παρασκευασάμενοι*, *ἀποταξάμενοι*, lauter Ausdrücke, welche das ſich Bereiten zur Abreiſe bedeuten, während *ἀποσκευασάμενοι* sarcinas deponere von Ankommenden geſagt wird. Eben wegen der innern Schwierigkeit des Worts haben aber vermuthlich die Abſchreiber die Aenderungen gemacht, und die gewöhnliche Lesart hat darin eine ſtarke Stütze. Ganz verwerflich ſind aber die Künſteleien, dem *ἀποσκευάζω* eine andere Bedeutung aufzuzwängen; die gewöhnliche Bedeutung gibt einen paſſenden Sinn, wenn man annimmt, daß Paulus den größten Theil ſeines Gepäckes zur Erleichterung für die Landreiſe in Cäſarea zurückließ. — V. 16. iſt *παρ᾽ ᾧ — Μνάσωνι* Attraction für: *πρὸς Μνάσωνα, παρ᾽ ᾧ κ. τ. λ.*)

§. 3. Gefangennehmung Pauli in Jeruſalem.

(Ap. Geſch. 21, 17 — 23, 10.)

17 — 26. Beim Auftreten des Apoſtels in Jeruſalem, wo der Mittelpunkt des jüdiſch-chriſtlichen Lebens war, mußte natürlich ſofort ſeine eigenthümliche Stellung zum Geſetz wieder zur Sprache kommen. Gleich am Tage nach ſeiner Ankunft begab ſich Paulus mit ſeinen Begleitern zum Jakobus (ohne Zweifel dem ſogenannten Bruder des Herrn. vergl. 15, 13.), bei dem alle Presbyteren ſich verſammelten. Schon zu 20, 17. ward be-

merkt, daß dieſer Jakobus offenbar als primus inter pares, als Haupt des Presbytercollegiums, d. i. als Biſchof, erſcheint. Erwägen wir dazu, daß das ganze chriſtliche Alterthum *) ihn und ſpäter ſeinen Bruder (vergl. Mt. 13, 55.) Simon, Biſchof von Jeruſalem nennt, ſo iſt kein Grund zu zweifeln, daß die Biſchofswürde ſo alt als die Kirche ſelbſt iſt **), wenn gleich der Name erſt allmälig ſich dafür fixirte. Sobald nun Jakobus den Bericht des Apoſtels über die Fortſchritte des Evangeliums in der Heidenwelt vernommen hatte, leitete er ſeine Aufmerkſamkeit auf die Stellung zu den Judenchriſten, zu denen ſein Verhältniß ſchon ihrer Zahl wegen höchſt wichtig erſcheinen mußte. Wenn nemlich auch der Ausdruck (πόσαι μυριάδες) nicht wörtlich zu nehmen iſt, ſo muß er doch eine ſehr anſehnliche Menge bezeichnen, die wir uns aber nicht in Jeruſalem allein zu denken haben, ſondern in ganz Paläſtina. (Das θεωρεῖς V. 20. kann auf die Menge der anweſenden Presbyteren gehen, welche die Zahl der Gläubigen gleichſam repräſentirte.) Rückſichtlich dieſer Judenchriſten, denn die Angelegenheiten der Heidenchriſten waren durch die apoſtoliſchen Beſchlüſſe (Cap. 15.) definitiv entſchieden (V. 25.), war nun das Gerücht verbreitet, daß Paulus in der Heidenwelt auch die ans Chriſtenthum ſich anſchließenden Juden veranlaſſe, die Geſetzesbeobachtung aufzugeben, und dies hatte den wüthendſten Haß gegen den Apoſtel erregt, von dem man behauptete, er lehre abtrünnig zu werden vom heiligen Geſetze Gottes. Die Vorſteher der jeruſalemiſchen Gemeine beſorgten daher nichts Geringeres als einen Auflauf, wenn Pauli Anweſenheit in der Stadt bekannt werden ſollte. Um daher die Menge zu verſöhnen, ſchlugen ſie dem Apoſtel vor, mit vier Männern, die eben ihr Gelübde löſten, öffentlich im Tempel die

---

*) Vergl. den Bericht über ſeinen Märtyrertod aus dem Werke des Hegeſippus beim Euſebius (H. E. II. 23.). Abgedruckt iſt derſelbe in meinem monum. hist. eccl. I. 11. sqq.

**) In Jeruſalem, wo die erſte große Gemeine von Tauſenden ſich bildete, fühlte man auch zuerſt das Bedürfniß eines Präſes der Presbyteren. Natürlich aber trat dies erſt hervor, als die Apoſtel die Stadt verließen, denn ſo lange ſie da waren, übten ſie auch den leitenden Einfluß aus. (Vergl. die Bemerkungen zu Ap. Geſch. 6, 1. 20, 17.) Dann mag wohl in Antiochia und in Rom ſich das Epiſkopat zuerſt ausgebildet haben.

heiligen Gebräuche zu vollziehen und das Opfer für ſich darbringen zu laſſen, (vergl. darüber zu 18, 18 ff.), ein Vorſchlag, den Paulus willig annahm. Hier nun aber fragt ſich, war die Beſchuldigung richtig, daß Paulus die Juden verleite, beim Anſchließen an die Kirche das Geſetz aufzugeben? Es iſt ſehr erklärlich, wie dieſelbe entſtand, aber begründet war ſie keineswegs. Es ſtand mit den offen ausgeſprochenen Grundſätzen des Apoſtels in Widerſpruch, Niemanden aufzufordern, ſich eigenwillig vom Geſetz loszureißen (vergl. zu Röm. 7, 1 ff. und zu Cap. 14. 15.), vielmehr überließ er ruhig der innern Entwicklung eines Jeden und der Belehrung durch d n Geiſt, wie er ſich zu der altteſtamentlichen Lebensform ſtellen wollte; nur die Verknüpfung der Seligkeit mit der Geſetzesbeobachtung bekämpfte er entſchieden als unchriſtlich. Wenn hiernach freilich keine directen Bekämpfungen der Geſetzesbeobachtungen beim Apoſtel Paulus denkbar ſind, (vergl. 28, 17.) ſo iſt auf der andern Seite doch ſehr begreiflich, daß das Beiſpiel des Apoſtels und der ganze Geiſt ſeiner Wirkſamkeit manche Judenchriſten veranlaßte, die Beobachtung der moſaiſchen Geſetze mit gutem Gewiſſen aufzugeben. Dies bemerkten die ſtrengen Judenchriſten und deshalb ſchrieben ſie Paulo die poſitive Abſicht zu, das Geſetz zu verdrängen, während es nur eine Folge des Geiſtes ſeiner Lehre war. Er konnte daher auch ohne Heuchelei ſelbſt das Geſetz beobachten, indem er in der Liebe den Juden ein Jude ward. Auf ähnliche Weiſe empfanden ſchon die Juden in der Wirkſamkeit des Herrn ſelbſt und dann des Stephanus, der als der Vorläufer Pauli erſcheint, (Ap. Geſch. 6, 13. 14.) daß mit dem Evangelium die Aufhebung des jüdiſchen Lebens gegeben ſey. (V. 26. bezeichnet der Ausdruck ἁγνισμός die Enthaltſamkeit, die während des Gelübdes geübt ward. Als die beſtimmten Tage, deren diesmal ſieben waren [V. 27.], abgelaufen waren, kündigte Paulus es den Prieſtern an [διαγγέλλων], behufs der Opfer, die zu bringen waren.)

27 — 32. So gut es aber der Apoſtel mit dieſer Annäherung an die Schwachen unter den Chriſten gemeint hatte, ſo verderblich lief doch die Unternehmung ab. Die wüthenden Widerſacher Pauli wurden darüber nur noch mehr erbittert, wozu der Umſtand beſonders beitrug, daß Trophimus, der unbeſchnitten

war, in Pauli Umgebung ſich befand, und man glaubte, der Apoſtel habe ihn mit in den Tempel geführt und denſelben dadurch verunreinigt. Aſiatiſche Juden fachten den Aufruhr im Tempel an, man ſchleppte den Apoſtel aus den Umgebungen des Tempels heraus und hätte ihn vielleicht getödtet, wenn nicht die römiſche Beſatzung ihm zu Hülfe geeilt wäre. (V. 30. Sie ſchleppten den Apoſtel deshalb aus dem Tempel, d. i. aus den Vorhöfen, um ihn nicht mit dem Blut deſſelben zu beflecken. Die Tempelwächter ſchloſſen daher auch aus Vorſorge gleich die zu den Vorhöfen führenden großen Thore. — V. 31. Die Römer, welche die dem Tempel gegenüber liegende Burg Antonia [Joseph. B. J. I. 1. 5.] beſetzt hatten, ſetzten dieſen Auflauf mit den Unternehmungen eines Empörers in Verbindung. [V. 38.] Sie eilten daher ſofort hinzu und retteten Paulus das Leben. *Φάσις*, rumor, findet ſich nur hier im N. T. — Ueber *σπεῖρα* ſiehe Mt. 27, 27. Ap. Geſch. 10, 1. — Ueber *χιλίαρχος* ſ. Joh. 18, 12.)

33—40. Nachdem der römiſche Tribun den Apoſtel aus dem Getümmel gerettet und in Erfahrung gebracht hatte, daß er nicht jener Aufrührer ſey, für den er ihn anfangs gehalten, erhielt Paulus die Erlaubniß von ihm, das empörte Volk anreden zu dürfen, das denn auch, als es die geliebte Mutterſprache vernahm *), mit Stille den Worten des Apoſtels zuhörte, der doch bereits außer ihrer Gewalt war. (V. 34. *παρεμβολή* bedeutet hier die auf der Burg gelegenen Caſernen, zu welchen eine ſteinerne Treppe hinaufführte, auf welche ſich die *ἀναβαθμοί* beziehen. — V. 38. Was den Empörer *Αἰγύπτιος* anlangt, ſo berichtet Joſephus ausführlich über ihn und ſein unglückliches Unternehmen gegen die Römer, das der Procurator Felix erſtickte. [Arch. XX. 8. 6. B. J. II. 13. 5.] Was die Zahl ſeiner Anhänger anlangt, ſo gibt Joſephus dieſelbe freilich als weit größer an, wie Lc., nemlich auf 30,000. Allein in der Zahl des Joſephus iſt offenbar ein Fehler, da er erzählt, Felix hätte die meiſten tödten laſſen, die er doch an der erſten der beiden An-

*) Der Schluß, daß es nach dieſer Stelle nicht auffallend geweſen ſeyn würde, wenn Paulus griechiſch geredet hätte, führt auf die Annahme, daß die helleniſche Sprache ſchon damals in Paläſtina weit verbreitet war.

geführten Stellen auf 400 beſtimmt. Vielleicht iſt auch der Kern ſeines Heers von der ungeordneten Volksmaſſe zu unterſcheiden, die ſich an denſelben angeſchloſſen hatte. — Der Name σικάριος, sicarius, bezeichnet eine Menſchenclaſſe, die ſich in den furchtbaren Zerrüttungen des jüdiſchen Staats unter der Herrſchaft der Römer ausgebildet hatte, welche recht eigentlich auf Mord und Raub ausging.)

22, 1 — 21. Paulus hoffte nun durch Erzählung der Art und Weiſe, wie Gott ihn zur Erkenntniß der Meſſianität Jeſu geführt hatte, Eindruck auf ſeine Gegner zu machen *); ſo wie der Apoſtel aber ſeiner göttlichen Berufung als Lehrer unter die Heiden zu gehen Erwähnung that, brach die bis dahin verhaltene Wuth wieder hervor und ſie forderten den Tribun auf, Paulum hinzurichten. (Das Nähere über dieſen Abſchnitt vgl. man zu 9, 1 ff.)

22 — 29. Als der Tribun ſah, daß alles vergeblich ſey, behielt er Paulus in Verwahrſam, führte ihn auf die Burg und wollte ihn geißeln, um durch dieſe Art der Folter zu erfahren, worin das Verbrechen, welches er bei ihm vorausſetzte, beſtehe. Das römiſche Bürgerrecht, welches der Apoſtel geltend machte, rettete ihn aber von dieſer Strafe. (V. 23. Staub in die Luft werfen, iſt ein ſymboliſcher Ausdruck der Unruhe und Verwirrung. — V. 24. ἀνετάζεσθαι, inquirere, bezieht ſich hier auf die Erforſchung des gemuthmaßten Verbrechens. — V. 25. προτείνειν ἱμᾶσι wird hier am beſten in der Bedeutung „darreichen, hingeben" gefaßt. Die Riemen bezeichnen aber das Strafinſtrument, ſo daß der Sinn iſt, „als ſie ihn ſchon der Peitſche übergaben." Auf das Anbinden und dadurch hervorgebrachte Ausdehnen des Körpers kann der Ausdruck deshalb nicht wohl gehen, weil die Riemen nicht als Bindemittel gebraucht wurden. — Ueber das Bürgerrecht Pauli vergl. zu 16, 37. — V. 28. κεφάλαιον iſt hier in der ächt griechiſchen Bedeutung „Summe, Geldſumme" gebraucht.)

---

*) In der Stelle 22, 3. nennt der Apoſtel ſelbſt Tarſus ſeinen Geburtsort; der Bericht des Hieronymus (catal. vir. ill. s. v. Paulus), daß Paulus in Giskalis in Judäa geboren und erſt ſpäter nach Tarſus gebracht ſey, bedarf daher keiner Berückſichtigung.

22, 30 — 23, 5. Um ſich indeß fern von jeder Verantwortung zu halten, beſchloß der Tribun, den Angeklagten dem jüdiſchen Gericht zu übergeben und Paulus ward darauf vor das Synedrium geſtellt, in dem damals Ananias den Vorſitz führte. Dieſer gewaltthätige Mann befahl ſeinen Dienern, als der Apoſtel mit der freien Erklärung des Bewußtſeyns ſeiner Schuldloſigkeit vor dem Synedrium auftrat, Paulus zu beſchimpfen. Wenn nun der Apoſtel hierbei nicht das Gebot des Herrn (Mt. 5, 39.) buchſtäblich anwendet, ſo iſt das gewiß ganz im Sinne der Vorſchrift, wie wir auch ſahen, daß der Erlöſer ſelbſt ſie im Verhältniß zu rohen Weltmenſchen nicht buchſtäblich vollzieht. (Joh. 18, 22.) Allein unangemeſſen erſcheint, daß der Apoſtel ein Schimpfwort braucht *), und dies um ſo mehr, da es vor dem Gerichtshofe und zu dem Hohenprieſter geſprochen ward. Der letztere Umſtand ſcheint freilich dadurch gemildert zu werden, daß der Apoſtel äußert, er habe nicht gewußt, daß es der Hoheprieſter ſey; nur ſcheint wieder ſchwer begreiflich, wie ihm verborgen bleiben konnte, daß er vor dem Synedrium und ſomit auch vor dem Hohenprieſter ſtehe **). Es könnte daher dieſes Wort des Apoſtels wieder wie eine Unwahrheit ausſehen, wodurch ein übereilt geſprochenes Wort beſchönigt werden ſolle. Etwas verändert wird zwar die Sache dadurch, daß dieſer Ananias, der Sohn des Nebedäus, ein verbrecheriſcher Menſch war, der ſeines Amts entſetzt nach Rom zur Verantwortung geſchleppt ward, ſo daß der Vorwurf, den Paulus ihm macht, durchaus

*) Schon Hieronymus, der ſich doch nicht gerade durch freiſinnige Auffaſſungen auszeichnet, faßt (zu Galat. 5, 12.) die Sache eben ſo auf.

**) Geſetzt, Paulus habe nicht gewußt, daß es der Hoheprieſter war, ſo mußte er doch wiſſen, daß er vor einem Richter ſtand, und wäre es auch der niedrigſte Richter geweſen, ſo würde immer ein ſolcher Ausdruck unangemeſſen bleiben. Nach der Auffaſſung des οὐκ ᾔδειν in der Bedeutung: „ich bedachte es nicht," hat aber die Übereilung Pauli, deren Möglichkeit ja doch nach jeder Anſicht zugegeben werden muß, gleich ihre Correction bei ſich, wodurch ihre Annahme unverfänglich wird. Die einzige Weiſe, wie der Ausdruck vertheidigt werden könnte, wäre, zu ſagen, daß der Apoſtel in göttlichem Auftrage, als Vollzieher des göttlichen Strafgerichts, ſo geſprochen habe; nur ſieht man nicht, wie dann das οὐκ ᾔδειν erklärt werden kann.

verdient war. Auch war er nicht geſetzmäßiger Hoherprieſter, nachdem er nemlich durch Agrippa's Verwendung in Rom freigeſprochen war, erhielt er ſeine Würde nicht wieder, maßte ſich aber doch die Verwaltung des Amtes an. (Vergl. Joseph. Arch. XX. 8. 8.) Allein auch dieſe Umſtände können doch das Benehmen des Apoſtels bei der nothwendigen Vorausſetzung, daß er wußte, vor welcher Behörde er ſich befand, nicht rechtfertigen; hätte er nemlich bemerklich machen wollen, daß Ananias nicht rechtmäßiger Hoherprieſter ſey, dann hätte er gegen die Unterſuchung überhaupt proteſtiren müſſen, während dieſes ſein Benehmen das Decorum gegen den hohen Gerichtshof verletzte. Es bleibt daher nichts als zu ſagen, daß der Apoſtel die Perſon mit dem Amt verwechſelte und ſeinen Empfindungen gegen jene übereilt auch da Luft machte, wo es allein das Amt galt. Die Worte οὐκ ᾔδειν faßt man denn am beſten, „ich bedachte nicht." (Aehnlich kommt der Ausdruck Epheſ. 6, 8. Kol. 3, 24. vor, nach Analogie des hebr. ידע.) Die Erinnerung an das Wort der Schrift 2 Moſ. 22, 28. führt Paulus wieder auf den rechten Standpunkt zurück. Erwägt man *), daß hier von keinen dogmatiſchen Punkten die Rede iſt, und die Apoſtel nirgends ſich als ſittlich vollkommen darſtellen, ſo wird man in dieſem Ergebniß der Unterſuchung nichts finden, das den Character des Apoſtels als untrüglichen Lehrers der Wahrheit beeinträchtigte; vielmehr lehrt er auch hier, daß bei einer geſchehenen Uebereilung das beſte iſt, ſie ſofort als ſolche anzuerkennen und ſich ſelbſt nach dem Worte der Wahrheit zu richten. (V. 3. Was den Ausdruck τοῖχε κεκονιαμένε anlangt, ſo entſpricht derſelbe dem ähnlichen τάφος κεκονιαμένος, das erklärt ward zu der Stelle Mt. 23, 27. und bezeichnet das Heuchleriſche, das durch äußern Schein und Putz die inneren Greuel bedeckt.)

6 — 10. Die durch dieſen Vorgang veranlaßte Unterbrechung benutzte der Apoſtel mit kluger Gewandtheit, um die Zuſammenſetzung des Synedriums ſelbſt für ſich und die heilige Sache, welche er repräſentirte, zu gebrauchen. Die Partheien nemlich der Phariſäer und Sadducäer ſtanden ſich im Collegium entgegen, der Hoheprieſter ſelbſt ſchloß ſich an die letztern an, gegen dieſe

*) Vergl. hierüber den ähnlichen Vorfall Ap. Geſch. 15, 36 ff.

materialiſtiſche Richtung hob der Apoſtel den Umſtand hervor, daß ſein Glaube an ein ewiges Leben und die Auferſtehung von den Todten ihn eigentlich der Verfolgung ausſetze. Dieſe Wendung hatte einen merkwürdigen Erfolg. Die beiden Partheien geriethen nemlich ſelbſt unter einander in Streit und ſo entging der Apoſtel ihren Händen. Vergleichen wir dieſen Vorgang mit den frühern Berichten von den Verhandlungen wegen der Chriſten vor dem Synedrium, ſo ſcheinen dieſelben auf einen bedeutenden Umſchwung in den Anſichten zu deuten, der inzwiſchen ſchon vorgegangen war. Phariſäer und Sadducäer waren nemlich auch früher ſchon im Synedrium vereinigt, allein die Frage über die Auferſtehung Jeſu brachte ſie nicht in Kampf; beide Partheien vereinigten ſich gegen die neu aufblühende Gemeine. Indeß ſahen wir (6, 7.), daß ſchon frühzeitig auch Prieſter, die meiſtens Phariſäer waren, ſich an die Kirche anſchloſſen, Gamaliel's Rath (5, 34.) deutet mindeſtens auf die Möglichkeit hin, daß Chriſtus der Meſſias ſey; nun aber ſcheint die phariſäiſche Parthei der Sache der Wahrheit ſogar ſo weit ſich zugewendet zu haben, daß ſie die Differenz mit den Sadducäern für bedeutender anſahen, als die mit den Chriſten. Hiernach erklärt ſich auch, wie nach den Berichten des Hegeſippus (Euseb. H. E. II. 23.), wie des Joſephus (Arch. XX. 9. 1.), der chriſtliche Biſchof von Jeruſalem, Jakobus, der Bruder des Herrn, ſo allgemein verehrt, und „der Gerechte" genannt werden konnte. Dieſer Umſtand zeigt, wie nahe doch die allgemeine Anerkennung Jeſu, als des Meſſias, von Seiten des geſammten jüdiſchen Volks bevorſtand, und daß vielleicht nur durch den Einfluß einer kleinen Parthei von wilden Eiferern dieſelbe hintertrieben ward *). (V. 6. iſt zwiſchen ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως das καὶ von manchen Codd. ausgelaſſen, allein es iſt ſicher ächt und der Ausdruck als Hendiadyoin zu faſſen. — Ueber die Lehre der Sadducäer

*) Die Schrift ſelbſt geſtattet uns bei aller Anerkennung der Nothwendigkeit in der Entwicklung der Weltgeſchichte von der einen Seite, doch auch die Möglichkeit des Andersſeyns von der andern Seite feſtzuhalten. Man denke ſich nur, daß es zur Anerkennung der Meſſianität Jeſu vom Synedrium ſelbſt und dadurch des ganzen jüdiſchen Volks gekommen wäre, welch' eine Wirkung müßte das hervorgebracht haben! Joh. 4, 35. ahnt Jeſus etwas der Art.

vergl. man im Comm. zu Mt. 3, 7. und 22, 23. Th. I. S. 156. und 808. — V. 9. In der Rede der Phariſäer iſt offenbar πνεῦμα als eine erſcheinende Seele eines Verſtorbenen zu faſſen; ſie kannten demnach die Geſchichte der Bekehrung Pauli und erkannten etwas Reales darin an. Der Zuſatz μὴ θεομαχῶμεν fehlt in den Codd. A B C E und andern, wie auch in der Vulgata und andern Ueberſetzungen. Vielleicht kam er nach Analogie von Ap. Geſch. 5, 39., welche Stelle hier zu vergleichen ſehr nahe lag, herein. Auch ſcheint der Gedanke in dieſen Worten beinahe zu weit zu führen, als daß er anerkannt werden könnte, es würde nemlich darin eigentlich das Bekenntniß zum Erlöſer als dem Auferſtandenen ausgeſprochen ſeyn, das wir doch auch bei den geneigteſten Phariſäiſchen Mitgliedern des Synedriums nicht annehmen dürfen. — V. 10. εὐλαβεῖσθαι findet ſich nur noch im N. T. Hebr. 11, 7. in der Bedeutung „ſorgen, fürchten." Das Adjectiv εὐλαβής hatten wir ſchon Lc. 2, 35.)

§. 4. Pauli Abführung nach Cäſarea und Gefangenſchaft daſelbſt.

(Ap. Geſch. 23, 11 — 26, 32.)

11 — 15. In der Nacht nach dieſer Begebenheit hatte der Apoſtel wieder ein Geſicht (in der Ekſtaſis, kein Traumgeſicht,) des Herrn, der ihn auf ſeine künftige Thätigkeit im Mittelpunkt der Heidenwelt vorbereitete und damit zugleich rückſichtlich der Gefahr beruhigte, in der er ſich eben jetzt befand. Dieſe durch das ganze Leben Pauli ſich hinziehenden Erſcheinungen, die wir bei keinem andern Apoſtel antreffen, ſcheinen mit eigenthümlichen Aufgabe des Apoſtels in Zuſammenhang zu ſtehen. Ohne des perſönlichen Umgangs des Herrn genoſſen zu haben, hatte er doch die große Beſtimmung, nicht bloß im Conflict mit den Feinden der Wahrheit, ſondern ſelbſt zum Theil im Gegenſatz mit den Apoſteln, die freiere Anſicht des Evangeliums als der Univerſalreligion und der geiſtigen Erfüllung aller Vorbilder des A. T. geltend zu machen. Für dieſen Beruf bedurfte er einer außerordentlichen Unterſtützung, die ihm ſelbſt gewiß machte, er ſey auf rechtem Wege, und dieſe verlieh ihm der Herr eben auf die bezeichnete Weiſe. — Wenn wir nun im Vorhergehenden die

Hinneigung eines Theils des jüdiſchen Volks zum Chriſtenthum anerkennen mußten, ſo zeigt ſich uns im Folgenden die Wuth ſeiner Gegner in einem abſchreckenden Bilde. Vierzig Fanatiker verſchworen ſich, Paulus zu morden und ſetzten ſich mit der feindſeligen Parthei des Synedriums in Zuſammenhang, um durch dieſelbe eine Gelegenheit zu erhalten, ihren böſen Plan zu vollführen. (V. 12. über συστροφή vergl. 19, 40. — Ueber ἀναθεματίζω zu Mr. 14, 71. — V. 15. ἐμφανίζω kam Joh. 14, 22. vor in der Bedeutung „zeigen," hier heißt es „anzeigen, kundthun." Eben ſo 24, 1. von richterlicher Anzeige, d. i. Anklage.)

16 — 22. Von dieſem boshaften Plan ward der Apoſtel durch ſeinen Schweſterſohn in Kenntniß geſetzt. Paulus ließ ihn durch den Centurio, der mit ſeiner Bewachung beauftragt war, zu dem Chiliarchen führen, dem denn der Jüngling gleichfalls alles mittheilte. (V. 16. ἐνέδρα, Hinterhalt, Liſt, findet ſich noch Ap. Geſch. 25, 3. Das Verbum ἐνεδρεύω fand ſich ſchon Lc. 11, 54. und V. 21. folgt es wieder. — V. 21. deutet das προςδεχόμενοι τὴν ἀπὸ σοῦ ἐπαγγελίαν, darauf hin, daß die Synedriſten in den Plan eingegangen waren und die Verſchwörer nur noch die Zuſtimmung des Tribun erwarteten.)

23 — 30. Der treue Claudius Lyſias war aber fern, in einen ſolchen boshaften Plan einzugehen, er befahl ſogleich zweien Centurionen, eine Begleitung auszurüſten, und ließ durch dieſelbe den Apoſtel nach Cäſarea an den Proconſul Felix in Sicherheit bringen. Den Brief, in welchem über Paulus berichtet wird, theilt Lc. mit, aber vermuthlich nicht in urſprünglicher Form, ſondern nach ungefährer Vorausſetzung, indem der Evangeliſt wiſſen konnte, wie ſolche elogia (der römiſche Ausdruck für ſolche Geleitsbriefe,) eingerichtet zu ſeyn pflegten. Auf dieſe Anſicht leitet der Ausdruck: περιέχουσαν τὸν τύπον τοῦτον (V. 25.), in dem τύπος die Skizze, den allgemeinen Umriß des Schreibens bedeutet. Wir haben demnach hier vielleicht einen Fall von ſelbſtſtändiger Bildung einzelner Abſchnitte, wie wir es bei römiſchen und griechiſchen Hiſtorikern mit Reden, Briefen und dergl. ſo oft finden. V. 23. Ganz unbekannt iſt der Name δεξιολάβος, der ſich in keinem alten Schriftſteller weiter findet. Einige Codd. leſen daher δεξιοβόλοι, d. i. Schleuderer, die mit der Rechten werfen; allein ſicher iſt aus kritiſchen Gründen die gewöhnliche Les-

art vorzuziehen. Man hat nun den Ausdruck δεξιολάβοι von militäriſchen Lictoren verſtehen wollen, weil ſie die Gefangenen an der Rechten hielten oder banden, allein dazu paßt nicht die große Zahl von 200. Einige Codd. leſen zwar dafür 80, aber auch dieſe dürfte noch zu groß ſeyn für dieſen Zweck. Am beſten erklärt man entweder mit dem Etymologikum M. den Ausdruck durch τοξοβόλος, oder mit Suidas durch παραφύλαξ. Dieſe letztere Erklärung iſt etymologiſch am beſten abzuleiten, indem der Name diejenigen bezeichnen ſoll, welche die rechte Seite ihrer Herrn ſchützten. — V. 24. κτήνη, jumenta, Saumroſſe. Uebrigens geht Lc. aus der directen Rede hier in die indirecte über. — V. 25. περιέχω ganz das lat. contineo. Vergl. 1 Pet. 2, 6. — V. 26. Die Perſon des Claudius Lyſias iſt gar nicht weiter bekannt, Antonius Felix dagegen war ein Bruder des bekannten Pallas, eines Freigelaſſenen der Mutter des Claudius, und Günſtlings dieſes Kaiſers [Tacit. hist. V. 9. 6. Annal. XII. 54. 1.] Unter dem Schutz ſeines Bruders erlaubte Felix ſich in ſeinem Amt als Proconſul die furchtbarſten Erpreſſungen. — Ueber κράτιστος vergl. Lc. 1, 3.)

31 — 35. Bis Antipatris geleitete die ganze Schaar den Apoſtel, hier aber ging das Fußvolk zurück, indem die größte Gefahr überwunden war, und nur die Reiter brachten ihn ganz nach Cäſarea. Der Proconſul fragte zunächſt nur nach ſeinem Geburtsort, und ließ ihn dann im Prätorium des Herodes bewachen. (Ἀντιπατρίς auf der Mitte zwiſchen Jeruſalem und Cäſarea, hieß urſprünglich Καφαρσαλαμᾶ [1 Macc. 7, 31.). Herodes d. Gr. baute die Stadt aus und benannte ſie nach ſeinem Vater. — V. 34. ἐπαρχία der gewöhnliche Ausdruck für provincia. — V. 35. Ueber πραιτώριον vergl. im Comm. B. II. S. 466. Es heißt hier bloß Palaſt. Vielleicht wohnte aber auch der Proconſul in dieſem Gebäude und hatte vermuthlich Zimmer für Gefangene beſſern Standes daſelbſt einrichten laſſen.)

24, 1 — 9. Wenige Tage nach der Ankunft Pauli kam denn auch ſchon der Hoheprieſter mit einem römiſchen Geſchäftsführer in Cäſarea an, um Paulus zu belangen. Mit ſchändlichen Schmeichelreden ſuchte Tertullus den Felix für ſich zu gewinnen, indem er zugleich Paulus als gefährlichen Unruheſtifter zu verdächtigen ſich beſtrebte. (V. 3. Für κατορθωμάτων leſen mehrere

Codd. das ſynonyme διορθωμάτων. Der Ausdruck bezeichnet hier verbeſſernde Staatseinrichtungen. Dieſe dem Felix zuzuſchreiben war bloße Schmeichelei, indem derſelbe nur auf eignen Vortheil bedacht war, ohne an das Wohl des Landes zu denken. Die beſſern Anſtalten, die er gemacht hatte, waren bloß auf Oſtentation berechnet. — V. 4. ἐγκόπτω eigentlich einſchneiden, z. B. einen Weg, dadurch aufhalten, hindern. Röm. 15, 22. Gal. 5, 7. — Συντόμως kurz, concis. Man kann λεγόντων ergänzen. — V. 5. λοιμός bezeichnet eigentlich die Peſt, dann den Peſt=, Verderben=Bringenden. Die LXX. brauchen das Wort für בְּלִיַּעַל 1 Sam. 2, 12. — Πρωτοστάτης findet ſich im N. T. nur hier. Im Munde des Rhetors ſoll der Ausdruck ſo viel wie Haupt, Anführer bedeuten. — Als Name der Chriſten, der ihre Verächtlichkeit bezeichnen ſoll [2, 22.], findet ſich Ναζωραῖοι im N. T. nicht weiter. Ueber die Namensform vergleiche man zu Mt. 2, 23. — V. 9. lieſt der text. rec. συνέθεντο, d. h. „ſie ſtimmten überein." Die beſten Kritiker haben aber die Lesart συνεπέθεντο vorgezogen, als die ſchwerere. Das Wort συνεπιτίθεσθαι findet ſich im N. T. nicht weiter, es bedeutet, „Jemanden zugleich mit angreifen.)

10 — 23. Auf die Erlaubniß des Proconſuls trat hiernächſt Paulus ſelbſt mit ſeiner Vertheidigungsrede auf, in welcher er nach der Wahrheit den Hergang, der in Jeruſalem ſeine Verhaftung nach ſich zog, erzählte. Da auch hier wieder die Sadducäer ſeine Hauptankläger ſeyn mogten, ſo hob er aufs neue die Auferſtehung von den Todten als einen Hauptanklagepunkt ſeiner Widerſacher hervor. Der Proconſul war offenbar von ſeiner Schuldloſigkeit überzeugt, und gewährte dem Apoſtel deshalb in ſeiner Gefangenſchaft manche Erleichterung; indeß ließ er ihn doch keineswegs ſofort los. (V. 10. Paulus konnte mit Recht von vielen Jahren reden, die Felix in Paläſtina herrſchte, denn wenn er gleich erſt ſechs Jahre Proconſul war, ſo hatte er doch ſchon früher über Galiläa lange den Oberbefehl geführt. [Joseph. Arch. XX, 6, 3, B. J. I. 2. 12.] V. 11. In der Rechnung der zwölf Tage ſind die im Gefängniß zugebrachten Tage nicht mitgerechnet. Ohne dieſelben laſſen ſie ſich leicht herauszählen. — V. 12. ἐπισύστασις findet ſich noch 2 Kor. 11, 28. in der Bedeutung „Ueberlaufen," und die dadurch verurſachte Mühe.

Hier ſteht es = συστροφή „Auflauf.“ — V. 14. αἵρεσις hat hier einen ſchlimmen Nebenſinn, den das Wort oft gar nicht hat. Vergl. Ap. Geſch. 5, 17. 15, 5. 26, 5. — V. 16. ἐν τούτῳ geht auf die vorhergehende Schilderung ſeiner Lehre und Anſichten: „meinen Grundſätzen gemäß bemühe ich mich, auch zu wandeln.“ — Ἀπρόσκοπος findet ſich nur noch 1 Kor. 10, 32. — V. 18. ἐν οἷς sc. χρήμασι, unter dieſen unſchuldigen, ja ehrenwerthen Geſchäften. — V. 19. Nach dem text. rec. ſchließt ſich τινὲς an εὗρον an, Griesbach hat aber auf die Autorität von Codd. ACE u. a. die Lesart τινὲς δὲ aufgenommen, die allerdings als die ſchwerere den Vorzug verdient. Bei τινὲς iſt dann ein Verbum zu ergänzen, am beſten ἦσαν. — V. 22. ἀναβάλλεσθαι heißt auch bei guten griechiſchen Schriftſtellern „zurückwerfen, d. h. vertagen, verſchieben.“ Der Ausdruck ἀκριβέστερον εἰδὼς τὰ περὶ τῆς ὁδοῦ iſt nicht zu preſſen, denn eine dogmatiſch genaue Kenntniß des Evangeliums können wir freilich bei dem Römer nicht vorausſetzen; allein da in Cäſarea ſelbſt Gläubige waren, konnte Felix im Allgemeinen wohl von der Secte der Nazaräer und, worauf es ihm allein ankam, ihrer politiſchen Unſchädlichkeit wiſſen. — V. 23. ἄνεσις bezeichnet hier die Milde der Gefangenſchaft, wie Paulus ſie nach Lc. Erzählung [Ap. Geſch. 28, 30. 31.] auch in Rom genoß.

24 — 27. Die Schlußverſe dieſes Berichts zeugen nicht weniger für die geiſtige Kraft, die in dem gefeſſelten Apoſtel ſich kund gab, als für die Erregbarkeit des Gewiſſens des Römers neben der ſittlichſten Verſunkenheit, wodurch er die Eindrücke, welche er empfing, erſtickte. Die Erſcheinung Pauli mogte ihm und ſeiner Gemahlin Druſilla etwas Pikantes haben, ſie ließen ihn daher einmal vor ſich auftreten. Der Apoſtel benutzte dieſe Gelegenheit, ihnen das Gewiſſen zu rühren, und mit tiefer Menſchenkenntniß und Lehrerweisheit hob er dazu eben die geſetzliche Seite heraus. Den bußfertigen Herzen predigte er den Gekreuzigten als Verſöhner, dieſen weltlichen Perſonen zeigte er ihn als den Richter. Das Schwerdt des Wortes Gottes drang tief in das Herz des Felix, aber eben deshalb brach er die Unterredung ſchnell ab. Seine ſittliche Gemeinheit verräth ſich nun aber auffallend darin, daß er dieſen Mann doch bloß aus dem Grunde noch feſthalten konnte, um Geld für ſeine Freilaſſung zu erhalten, ja daß er

ihn bei ſeinem Abzuge aus der Provinz noch aus Gefälligkeit gegen die Juden gefangen zurückließ. (V. 24. Felix hatte zwei Gemahlinnen deſſelben Namens; die erſte war eine Enkelin des Antonius von der Kleopatra, die zweite, und das iſt die hier genannte, war die Tochter des Herodes Agrippa *), deſſen Tod 12, 23. erzählt iſt. Sie hatte anfangs den Fürſten Azizus von Emeſa zum Gemahl gehabt, verließ aber denſelben und verheirathete ſich mit dem römiſchen Proconſul, Joseph. Arch. XX. 7. 1. [Vergl. Winer's Reallex. S. 173.] Die Druſilla, als geborne Jüdin, mogte vor allem wünſchen, von dem angeblichen Meſſias Jeſus zu hören, und deshalb ließ Felix Paulus vor ſich kommen. — V. 25. Die ἐγκράτεια bezieht ſich vorzugsweiſe auf die Enthaltſamkeit von Geſchlechtsausſchweifungen, in denen Beide, Felix wie Druſilla, geſündigt hatten. — *To νῦν ἔχον* scil. κατά iſt eine Umſchreibung für νύν. — V. 26. διὸ καὶ πυκνότερον κ. τ. λ. Felix wollte ihm durch die Güte, mit der er ihn behandelte, zu verſtehen geben, daß er bereit ſey, ihn loszulaſſen; vielleicht auch, um ihn auf die Probe zu ſtellen, ob er unerlaubte Mittel zur Rettung anwenden würde. — V. 27. Zwei Jahre ſchienen nun völlig verloren zu ſeyn für den Apoſtel, denn in Cäſarea ſelbſt konnte er wohl nur wenig wirken. Die Hauptabſicht Gottes aber bei dieſer auffallenden Führung mogte wohl die ſeyn, dem Apoſtel eine ſtille Zeit zur innern Sammlung und Vertiefung zu gönnen. Das fortwährende bewegte Leben Pauli mußte ihm natürlich die Beſchäftigung mit ſich ſelbſt, die nothwendige Bedingung geſegneter innerer Entwicklung, erſchweren. Die göttliche Gnade weiß daher Beides zu vereinigen; ſie braucht ihre Werkzeuge zur Förderung der Wahrheit an Andere, nimmt aber auch zu Zeiten dieſe Werkzeuge ſelbſt zu ihrer perſönlichen Vollendung in die Schule.)

25, 1 — 5. Die Erwähnung des Amtsantritts des Feſtus gehört, wie in der Einleitung ſchon bemerkt wurde, zu den Stellen der Apoſtelgeſchichte, welche eine Parallele mit der Profangeſchichte geſtatten. Wir wiſſen nemlich, daß Nero im J. 56. n.

---

*) Heinrichs in ſeinem Commentar (proleg. p. 67.) gibt eine genealogiſche Tafel über die Familie des Herodes. (Über die Gemahlinnen des Felix vergl. Tacit. hist. V. 9. Sueton. Claud. c. 28.)

Chr. zur Regierung kam und im ſiebenten Jahr ſeiner Herrſchaft, alſo im J. 62. n. Chr., trat Porcius Feſtus ſein Amt an. (Vergl. Joseph. Arch. XX. 8. 9. und das Nähere darüber in Hug's Einleitung 2te Ausg. Bd. II. S. 279 ff.) Gleich nach ſeinem Amtsantritt beſuchte der neue Proconſul Jeruſalem, und bei dieſer Gelegenheit lagen ihn die fanatiſchen Juden an, den Apoſtel wieder in ihre Hände auszuliefern. Feſtus aber, der von ſeiner Perſon und ſeinen Angelegenheiten bereits Kunde hatte (vergl. V. 10.), lehnte den Antrag ab, indem kein römiſcher Bürger einem fremden Gerichtshofe ausgeliefert werden durfte. Er kündigte ihnen daher an, daß er baldigſt (ἐν τάχει V. 4.) nach Cäſarea zurückkehren werde und bereit ſey, daſelbſt ihre Klage zu hören. (V. 4. iſt das: τηρεῖσθαι τὸν Παῦλον ἐν Καισαρείᾳ, offenbar elliptiſch. Es könnte ſich beziehen auf die ſichere Verwahrung Pauli, ſo daß der Sinn wäre: er wird euch nicht entfliehen, er iſt in Cäſarea wohl verwahrt. Beſſer iſt aber anzunehmen, worauf die folgende Erzählung [V. 9 ff.] leitet, daß der Proconſul andeuten wollte, Paulus gehöre nicht vor ihren Gerichtsſtand. Die römiſche Rechtsverfaſſung demnach, durch die der Erlöſer ans Kreuz gebracht ward, mußte hier das Mittel werden, den Apoſtel der Heiden zu erhalten. — V. 5. δυνατοί bezeichnet hier die Angeſehenſten, Glieder des hohen Raths.)

6 — 12. Dem Befehl des Proconſuls zufolge kamen denn auch bald Ankläger von Jeruſalem nach Cäſarea, wohin Feſtus nach wenigen Tagen zurückgekehrt war. In ihrer Wuth brachten ſie die ungerechteſten, aber auch unerweislichſten Beſchuldigungen vor, gegen die Paulus ſich kräftig verantwortete. Dem Antrage des Proconſuls aber, ſeine Sache in Jeruſalem beendigen zu laſſen, wich Paulus dadurch aus, daß er an den Kaiſer appellirte. (V. 7. Die frechen Beſchuldigungen der Juden gegen den Apoſtel ſcheinen [nach V. 8.] auch politiſcher Natur geweſen zu ſeyn. Wahrſcheinlich ſuchten ſie ſeiner Predigt von Chriſto den Anſtrich zu geben, als verkündige er mit ihm einen neuen Herrſcher. — V. 9. Der Antrag des Feſtus war wohl nur darauf berechnet, ſich den Juden gefällig zu zeigen. Er wußte ohne Zweifel voraus, daß Paulus ihn nicht genehmigen werde. Der Apoſtel beruft ſich daher in ſeiner Antwort auch auf die Kenntniß des Proconſuls von der Lage der Sachen. — V. 12. Die

Appellation ans römiſche Volk, oder ſpäter an den Kaiſer, war ein Prärogativ der römiſchen Bürger. Auch Plinius [epist. X. 97.] berichtet, daß er diejenigen Chriſten, welche das römiſche Bürgerrecht hatten, nach Rom ſenden wolle. — Das συμβούλιον ſind die Räthe und Gehülfen im Bureau des Proconſuls. Sueton. Tib. c. 33. Aelius Lamprid. in Alex. Severo c. 46.)

13 — 22. Nach Verlauf weniger Tage traf nun der König Agrippa mit ſeiner Schweſter Berenice in Cäſarea ein, um dem neuen Proconſul ihren Beſuch abzuſtatten. Dies benutzte Feſtus, um ihm die Streitfrage wegen des Apoſtels vorzulegen. An der ganzen Darſtellung iſt zu ſehen, wie Paulus bei dem Feſtus lebhaftes Intereſſe für ſich erregt hatte, und nicht weniger wünſchten auch Agrippa und Berenice, den merkwürdigen Mann zu ſehen. Feſtus verſprach ihnen daher, Paulus ihnen vorzuſtellen. (Der hier genannte Agrippa iſt der jüngere, Sohn des ältern, der 12, 20 ff. 24, 24. vorkam. Er ſtand beim Kaiſer Claudius in Gunſt und behielt ſeine Provinzen ſelbſt nach der Zerſtörung Jeruſalems, die er überlebte. Berenice war ſeine Schweſter, die anfangs mit ihrem Oheim Herodes, dem Fürſten von Chalcis, vermählt war, dann den König Polemon von Cilicien heirathete. Sie war von ausnehmender Schönheit und ſoll ſelbſt Titus und Veſpaſian bezaubert haben. Ihr Ruf war aber ſehr ſchlecht, ſie ſoll mit ihrem Bruder in Blutſchande gelebt haben. [Vergl. Joseph. Arch. XX. 5. 1. und 7. 3. B. J. I. 2, 21. Sueton. vit. Titi c. 7. Tacit. hist. II. 81.] — V. 16. iſt bei dem χαρίζεσθαι in manchen Codd. ergänzt εἰς ἀπώλειαν, eine Ergänzung, die aber unnöthig iſt. Das Wort hat hier die Bedeutung „aufopfern, Jemanden zu Gefallen ohne Unterſuchung verurtheilen." Das war gegen die ſtrenge römiſche Gerichtsverfaſſung, die eine förmliche Unterſuchung nothwendig machte. — V. 17. ἀναβολή, die Verſchiebung, mora, von ἀναβάλλεσθαι vergl. 24, 22. — V. 18. Feſtus mogte gemuthmaßt haben, daß man den Paulus förmlicher Verbrechen beſchuldigen werde; religiöſe Differenzen brachte er nicht in Rechnung. — V. 21. Σεβαστός, der ſtehende Name für den Titel der Imperatoren, Auguſtus. Διάγνωσις findet ſich nur hier; das Verbum hatten wir 23, 15. 24, 22.)

23 — 27. Mit der Vorſtellung des Apoſtels vor Agrippa und Berenice ging zuerſt die Weiſſagung des Herrn in Erfüllung: man wird euch vor Könige und Fürſten führen um meinet willen. (Mt. 10, 18. Mr. 13, 9.) Mit großem Pomp nemlich erſchienen die königlichen Perſonen und die Vornehmen der Stadt, und Paulus erhielt dadurch Veranlaſſung, vor allen Angeſehenen einer großen Stadt, vor dem Könige und dem Proconſul zu predigen von der Kraft des Auferſtandenen. Nachdem der König mit ſeiner Schweſter eingetreten war, ward auch der Apoſtel gefeſſelt (26, 29. eingeführt, und Feſtus ſtellte ihn dem Agrippa vor, indem er ſeine Angelegenheit kurz andeutete und ausſprach, er wünſche zu erfahren, weſſen Paulus eigentlich angeklagt werde, damit er bei deſſen Abſendung nach Rom genau über ihn berichten könne. (V. 23. *φαντασια* findet ſich im N. T. nur hier; es befaßt Alles, was ſcheint, ſehr in die Augen fällt. — Das *ἀκροατήριον* iſt das öffentliche Gerichtszimmer im Palaſt des Proconſuls. — V. 24. *ἐντυγχάνειν τινὶ* mit Jemanden zuſammenkommen, beſonders bittend Jemanden angehen. — V. 26. *ὁ κύριος* iſt hier der Kaiſer Nero. — Für *γράψαι* leſen A C u. a. Codd. *γράψω*. Vermuthlich entſtand aber dieſe Lesart nur um des eben vorhergehenden *γράψαι* willen.)

26, 1 — 18. Auf die Erlaubniß des Königs Agrippa hält der Apoſtel vor dieſer glänzenden Verſammlung in ſeinen Feſſeln eine Rede. Er äußert zunächſt ſeine Freude, daß es ihm vergönnt ſey, ſich vor Jemanden zu vertheidigen, der die Sitten und Gebräuche des jüdiſchen Volks kenne, und erzählt ſodann ſein Leben und namentlich ausführlich die wichtige Begebenheit, welche ſeine Bekehrung veranlaßte, über welche das Nähere zu 9, 1 ff. zu vergleichen iſt. (V. 1. Das Handausſtrecken iſt nicht auf das zu bewirkende Stillſchweigen der Menge zu beziehen, die Anweſenheit des Königs wird ſchon jede Unruhe geſtillt haben; es iſt vielmehr Geſtus des Anfangs der Rede. — V. 3. *γνώστης*, genauer Kenner einer Sache, daher Zeuge, Bürge, findet ſich im N. T. nur hier. In dem apokryphiſchen Buch von der Suſanna V. 42. kommt es noch vor; in Profanſcribenten findet ſich auch die Form *γνωστάρ*. — V. 4. ſpricht *ἀπ' ἀρχῆς* ohne Zweifel dafür, daß Paulus frühzeitig von Tarſus nach Jeruſalem in die Schule Gamaliel's kam. — V. 5. ſteht *ἄνωθεν* damit gleichbedeutend. —

V. 6. Die ἐπαγγελία, von der der Apoſtel redet, iſt, wie das Folgende zeigt, die Verheißung des Meſſias — V. 7. Das Subſtantiv δωδεκάφυλον, als Bezeichnung des ganzen Volks Iſrael, findet ſich im N. T. nur hier. Jak. 1, 1. werden aber auch die zwölf Stämme genannt, um das ganze Volk der Iſraeliten anzudeuten. — Das ἐν ἐκτενείᾳ ſteht für ἐκτενῶς 1 Petr. 1, 22. — V. 8. Mit der meſſianiſchen Hoffnung ſteht die Todtenerweckung in Verbindung, indem der wahre Meſſias, Jeſus, von den Todten erweckt ward. — Ueber den Gebrauch von εἰ bei directen und indirecten Fragen vergl. Winer's Gramm. S. 425. und Paſſow im Lex. u. d. W.)

19 — 23. Zum Schluß ſeiner Rede appellirt der Apoſtel an das Gewiſſen des Königs, ob er wohl einer ſolchen Erſcheinung habe ungehorſam ſeyn dürfen, und betheuert nochmals, daß es der einzige Grund zur Klage gegen ihn ſey, daß er glaube, die Hoffnung der Väter ſey erfüllt, und der wahre Meſſias in ſeiner Leidensgeſtalt ſey erſchienen. (V. 20. ἐπιστρέφειν bedeutet, wie ſo oft bei den Propheten שוב, das geiſtige ſich Umwenden, ſich Bekehren. Vergl. 11, 21. — V. 22. ἐπικουρία = βοήθεια findet ſich im N. T. nur hier. — Auch Paulus erkennt dieſer Stelle zufolge meſſianiſche Weiſſagungen in dem Pentateuch an. Vergl. zu Lc. 24, 27. — V. 23. iſt als indirecte Frage zu faſſen, bei der εἰ gebraucht wird [vergl. zu V. 8.]. Die Dogmen über das Leiden und die Auferſtehung Chriſti werden, als der Unterſuchung anheim gegeben, aufgefaßt und als vom Apoſtel erwieſen dargeſtellt. Daß von Chriſto auch der Ausdruck ἀνάστασις νεκρῶν ſtatt des gewöhnlichern ἐκ νεκρῶν [vergl. zu Kol. 1, 18.] vorkommt, ward ſchon im Comm. Th. I. S. 813. zu Mt. 22, 29. bemerkt.)

24 — 32. Die begeiſterte Rede des Apoſtels mogte den Proconſul Feſtus nicht weniger ergriffen haben, als früher den Felix (24, 25.), durch einen unpaſſenden Scherz ſuchte er aber den Eindruck zu überwinden. Paulus beſtätigte indeß den Inhalt ſeiner Rede durch das Zeugniß des Agrippa, der auch ſeinerſeits mächtig erſchüttert zu ſeyn bekannte. Wenn Menſchenfurcht und Weltliebe auch dieſe Perſonen abhielt, der Wahrheit die Ehre zu geben und der verachteten Schaar der Gläubigen ſich zu nähern, ſo mußten ſie doch die Schuldloſigkeit des Apoſtels anerkennen.

Die bereits erfolgte Appellation an den Kaiſer machte indeß ſeine Reiſe nach Rom dennoch nothwendig. (V. 24. μαίνεσθαι iſt wahnſinnig ſeyn, ſchwärmen. Feſtus glaubte ſicher ſelber nicht, daß der Apoſtel von Sinnen ſey, er wollte dadurch nur den begeiſterten Zuſtand des Apoſtels ſcherzhaft characteriſiren. Auch bei dieſem Weltmenſchen, wie früher bei Pilatus, mogte der Kopf mit den Eindrücken, die ſein Herz empfing, ſtreiten. Feſtus ſuchte übrigens die Quelle des Wahnſinns in dem vielen Studiren des Paulus, da er mehrmals auf die heil. Schriften ſich bezogen hatte. — V. 27. ἐν γωνίᾳ = ἐν κρυπτῷ findet ſich im N. T. nur hier. — V. 28. ἐν ὀλίγῳ sc. χρόνῳ, bald, in Kurzem, wenn ich dich noch länger reden ließe. Auch die Worte des Agrippa haben etwas Scherzhaftes, unter dem Scherz wollte er aber nur die Bewegung des Innern verdecken. — V. 29. Auch hier iſt ἐν ὀλίγῳ καὶ ἐν πολλῷ von der Zeit zu verſtehen, „über kurz oder lang.“

§. 5. Pauli Reiſe von Cäſarea nach Rom.

(Ap. Geſch. 27, 1 — 28, 15.)

1 — 5. Unter der Führung eines menſchenfreundlichen (V. 3.) Centurio, Namens Julius, reiſte der Apoſtel in Folge ſeiner Appellation an den Kaiſer mit Ariſtarchus und Lucas *) (der immer noch in der erſten Perſon erzählt) nach Rom ab. Auf einem adramyttiſchen Schiff gelangte er, an der ſyriſchen und aſiatiſchen Küſte hinſegelnd, nach Lycien. (Julius war Hauptmann der σπεῖρη Σεβαστή, d. h. der cohors augusta. Entweder rührte dieſer Name daher, daß in der Legion eine Leibcohorte des Kaiſers war, oder daß die Cohorte aus Bewohnern der Stadt Sebaſte beſtand. Mir iſt das Erſtere wahrſcheinlicher, indem bei der letztern Annahme vermuthlich σπεῖρη Σεβαστηνῶν [wie Joseph. Arch. XX. 6. ſich ausdrückt] geſetzt wäre. — V. 2. Der Name Ἀδραμυττηνῷ wird verſchieden geſchrieben in den Codd. Es iſt aber nicht an Hadrumetum in Afrika, ſondern an Adra-

*) Die ganz ungewöhnliche Ausführlichkeit, mit der dieſe Reiſe erzählt wird, erklärt ſich vielleicht daraus, daß Lc. auf derſelben ein Tagebuch führte und dieſes demnächſt unverändert in ſein Werk aufnahm.

myttium in Myſien zu denken. Jene Stadt bildet nemlich das Adjectiv Ἀδρυμήτιος. — Für μέλλοντες leſen viele Handſchriften μέλλοντι, die erſtere Lesart iſt als die ſchwerere vorzuziehen. — V. 4. ὑποπλεῖν bedeutet unter dem Schutz des Landes vor der Gewalt der Winde hinſchiffen. — V. 5. wird für Μύρα fälſchlich geleſen Σμύρναν oder gar Λύστρα. Jene Stadt lag weit nördlicher, dieſe aber im Innern.)

6 — 12. In Myra wechſelte der Hauptmann mit dem Schiff. Ein alexandriniſches Fahrzeug nahm den Apoſtel mit ſeinen Begleitern auf, die ſchlechte Jahreszeit ließ aber die Fahrt ſehr mühſam werden, und den guten Rath Pauli, bei Zeiten in den Winterhafen ſich zu legen, überhörte der Centurio. (V. 6. ἐμβιβάζω ächt griechiſcher Ausdruck für das Einſchiffen. Vergl. Xenoph. Anab. V. 3. 3. — V. 7. Salmone iſt ein Vorgebirge der Inſel Kreta an der Oſtſeite der Inſel. — V. 8. παραλέγω, vorbeifahren; λέγω wird, ganz wie das lateiniſche lego, vom Fahren, Segeln, gebraucht. — Καλαὶ λιμένες, ſchöne Häfen, hieß der bezeichnete Ort vielleicht deshalb, weil in der einen Bucht mehrere gute Ankerplätze für Schiffe ſich fanden. — Für Λασαία wird in vielen Codd. geleſen Ἄλασσα, allein aus kritiſchen Gründen iſt die erſte Lesart vorzuziehen. Der Ort iſt übrigens gar nicht weiter bekannt. — V. 9. Die νηστεία iſt hier offenbar eine Zeitbeſtimmung; ſie bezieht ſich auf das große Verſöhnungsfeſt am 10ten Tiſri. d. i. gegen Ende des September, wo die Aequinoctialſtürme wehen. [Vergl. über dieſes Feſt, genannt יוֹם הַכִּפֻּרִים, Winer's Reallex. S. 725. ff.] — V. 10. ὅτι mit dem Infinitiv μέλλειν für μέλλει. Vergl. hierüber Winer in der Gramm. S. 283. — 11. ναύκληρος bezeichnet den Beſitzer des Schiffs, den Rheder, der bei den Alten ſelbſt mit zu fahren pflegte. — V. 12. ἀνεύθετος, nicht wohl gelegen, unpaſſend, findet ſich im N. T. nur hier. Der Hafen Phoinix, an der Südküſte der Inſel, war geſichert gegen die meiſten Winde, und man konnte in denſelben mit Südweſtwind [λίψ] und Nordweſtwind [χῶρος, lat. corus, caurus], wohl einlaufen, deshalb wünſchten die Schiffer in demſelben zu überwintern.)

13 — 20. Auf dem Wege zu dieſem Hafen überfiel aber ein Sturm das Schiff und an der Inſel Clauda ſtrandete daſſelbe. (V. 13. ὑποπνέω ſanft blaſen, Bezeichnung eines günſtigen Win-

des. — Κρατεῖν προθέσεως den Vorſatz zur Ausführung bringen. Bei ἄραντες iſt zu ergänzen ἀγκύραν. — Für ἆσσον leſen einige Handſchriften Ἄσσον, allein ohne Präpoſition könnte hier durchaus kein Städtename ſtehen. Was aber die Form ἆσσον anlangt, ſo iſt ſie Comparativadverb von ἄγχι, nahe; ſie findet ſich meiſtens in poetiſcher Sprache, doch kommt ſie auch in guter Proſa vor. Die Conjectur θᾶσσον, ſchnell, hurtig, iſt ganz unnöthig. — V. 14. τυφωνικός, ſtürmiſch, die Richtung des heftig wehenden Windes bezeichnet der Name Εὐρακύλων. Dieſe Lesart ziehe ich nemlich mit Grotius, Mill, Bengel u. A. der gewöhnlichen Εὐρυκλύδων oder Εὐροκλύδων vor, Ausdrücke, die nur die Breite und Höhe der Wogen, ſomit die Stärke des Sturms bezeichnen können, und dann eine Tautologie geben mit τυφωνικός. Εὐρακύλων bezeichnet aber Nordoſtwind, und nach der Direction der Reiſe mußte dieſer Wind ihnen läſtig ſeyn, indem er ſie vom Lande abtrieb. — V. 15. ἀντοφθαλμεῖν entgegenblicken, dann überhaupt widerſtehen. — V. 16. Κλαύδη, wofür auch Κλαύδα und Καύδη vorkommt, war eine kleine Inſel für Kreta. Vergl. Plin. H. N. IV. 22. — Σκάφη iſt das Schiffsboot, das ausgeſetzt war und nur mit Mühe wieder an Bord gebracht werden konnte. — V. 17. Das ὑποζωννύειν bezieht ſich auf Verſtärkungen der Schiffswände durch Balken und Taue, um den Stößen der Wogen widerſtehen zu können. Die βοηθεῖαι erklärt man dann am beſten von dieſen materiellen Hülfsmitteln. Um ferner das Schiff zu erleichtern, ließ man den Maſt nieder. Σκεῦος bedeutet hier entweder die Segelſtangen mit den Segeln, oder den Maſt. Wegen V. 40. iſt das Letztere wahrſcheinlicher. Die Schiffe der Alten waren nach Art unſerer Flußſchiffe mit Maſten verſehen, die niedergelaſſen werden konnten. — Außerdem erleichterte man das Schiff durch Auswerfen zuerſt der Waarenballen und anderer dem Schiffe gleichſam fremder Dinge, dann der eigentlichen Schiffsgeräthe, Balken, Tauwerk u. ſ. w. [σκευή, welches Wort im N. T. ſich nur hier findet, heißt eigentlich Anzug, Schmuck, und vom Schiff, was zu ſeiner Ausrüſtung gehört.)

21 — 26. In dieſer gefahrvollen Lage des Schiffs trat der Apoſtel mit ſeinem Ernſt und ſeiner Milde unter die verzagte Schiffsmannſchaft. Er rügte es, daß ſie gegen ſeinen Rath wei-

ter gefahren wären, verhieß aber, durch einen himmliſchen Boten belehrt *), daß kein Menſchenleben verloren gehen werde, ſie müßten aber (δεῖ, nach der göttlichen Verordnung, Gottes unwandelbarem Willen) an eine Inſel verſchlagen werden. Merkwürdig iſt in dieſen Worten nur V. 24. der Ausſpruch κεχάρισταί σοι ὁ Θεὸς πάντας κ. τ. λ. Natürlich müſſen wir vorausſetzen, daß Paulus für das Leben der Mannſchaft im Gebet gerungen hatte, dieſes Gebet ward erhört, ihm alſo gleichſam dieſe Menge geſchenkt. Stellen wie Pſ. 145, 19. geben zu dieſem Gedanken den Schlüſſel.

27 — 32. In der vierzehnten Nacht gewahrten plötzlich die Schiffsleute eine ſchnelle Abnahme der Meerestiefe, die auf eine Annäherung ans Land deutete. Man warf daher Anker aus, um nicht auf den Strand zu gerathen, und wartete den Morgen ab. Die Matroſen inzwiſchen, überzeugt, daß Land in der Nähe ſei, ſuchten ſich mit dem Boot zu retten. Obgleich aber der Apoſtel eine himmliſche Kunde über die Rettung aller Reiſenden empfangen hatte, unterließ er doch nicht, alle möglichen Vorſichtsmaßregeln anzuwenden, und auf ſeinen Rath hielten die Soldaten die Schiffer am Bord zurück, weil dieſe allein die zweckdienlichen Mittel zur Rettung angeben konnten. (V. 27. Das adriatiſche Meer befaßt nach antikem Sprachgebrauch den ganzen Theil des Mittelmeeres zwiſchen Griechenland und zwiſchen Italien und Sicilien. — Διαφέρεσθαι = φέρεσθαι, umhergetrieben werden. — V. 28. βολίζω von βόλις, das Senkblei. Ὀργυιά von ὀρέγειν, Klafter, Raum, der ſich mit ausgeſpannten Armen abreichen läßt. — V. 29. τόποι τραχεῖς, ſteinige Oerter, klippenvolle Geſtade. Wenn vier Anker ausgeworfen werden, ſo muß man ſich erinnern, daß die Anker der Alten weit kleiner waren, vermuthlich auch um dieſe Zeit noch meiſtens ſchwere Steine an Ketten; jetzt führt kein Schiff vier Anker.)

33 — 38. Obwohl Gefangener, herrſchte doch der Apoſtel, als das ordnende und leitende Princip, in der allgemeinen Verwirrung, wie die weitere Erzählung zeigt. Da das Schiff aufge=

---

*) Auch hier iſt nicht bemerkt, daß dieſe Erſcheinung im Traume ſtatt hatte; nach den frühern Bemerkungen über die Erſcheinungen Pauli iſt dies auch keineswegs wahrſcheinlich. (Vergl. zu 16, 10.)

ben werden mußte, ermahnte er noch Alle, ſich mit Speiſe zu ſtärken nach der langen Mühſeligkeit, die keine geordnete Speiſevertheilung zugelaſſen hatte, und nach vollendetem Mahl erleichterte man denn das Schiff durch Auswerfen der Lebensmittel, um es ſo ſehr als möglich dem Ufer zu nähern. (V. 33. Das μηδὲν προςλαβόμενοι iſt natürlich nur dahin zu verſtehen, daß es zu keinem förmlichen Mahl in der Zeit der Gefahr gekommen war, Paulus veranlaßte ſie aber, ſich durch ein förmliches Mahl zu ſtärken. Der Apoſtel mit den andern Gläubigen behandelte daſſelbe ganz als Liebesmahl [V. 35.], wenn auch die Ungläubigen ihn nicht verſtehen mogten. — V. 34. In den Worten οὐδενὸς ὑμῶν θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ἀπολεῖται liegt eine offenbare Anſpielung auf Lc. 21, 18, wo die Worte buchſtäblich eben ſo lauten. — V. 37. Die Zahl von 276 Menſchen deutet auf ein anſehnliches Schiff hin. — V. 38. κουφίζω, von κοῦφος, bedeutet erleichtern, leicht machen.)

39 — 44. Am Morgen ſahen die Schiffbrüchigen dann das Land vor ſich, lichteten die Anker und ſetzten das Fahrzeug an einer guten Stelle des Ufers auf den Strand. Um die Flucht der Gefangenen zu hindern, wollten die Soldaten ſie tödten, allein der Centurio Julius hatte Paulus lieb gewonnen, und ſo geſtattete er es nicht. Auf Brettern und ſchwimmend gelangten, der Vorherſagung Pauli gemäß, Alle glücklich ans Land. — V. 39. Für ἐβουλεύσαντο leſen mehrere Codd. ἐβουλεύοντο oder ἐβούλοντο. Die letztere Lesart iſt ſicher zu verwerfen, die beiden andern ſtehen ſich in Beziehung auf den paſſenden Sinn gleich, die kritiſchen Autoritäten entſcheiden aber zu Gunſten des ἐβουλεύσαντο. — V. 40. εἴων εἰς τὴν θάλασσαν, ſie überließen ſich an das Meer, d. h. ſie ließen ſich treiben. Da das Schiff doch verloren ging, opferten ſie auch die Anker, indem ſie dieſelben kappten. Περιαιρέω, abhauen, wegſchneiden. V. 20. kam der Ausdruck ſchon tropiſch ſo vor, eben ſo Hebr. 10, 11. — Πηδάλιον iſt das Steuer, deren die größern Schiffe im Alterthum mehrere hatten. Sie wurden, wie auch jetzt noch, mit Stricken regiert, die man nun losließ [ἀνέντες, von ἀνίημι, nachlaſſen, loslaſſen], um das Schiff ganz treiben zu laſſen. Um es zugleich ſchneller und höher auf den Strand zu ſetzen, wodurch die Rettung der Mannſchaft erleichtert ward, ſpannte man an dem wie-

der emporgerichteten Maſt ein Segel auf. [Ἀρτέμων iſt nicht der Maſt, ſondern das Segel, da aber nach V. 17. der Maſt niedergelaſſen war, ſo deutet das Aufziehen des Segels darauf hin, daß er wieder aufgerichtet ward. Bei τῇ πνεούσῃ ergänze man αὔρᾳ.] — V. 41. τόπος διθάλασσος, d. h. eine vorſpringende Landſpitze, die an beiden Seiten Waſſer hat. Vor dieſer Spitze mag immer eine Sandbank gelegen haben, oder ſie in eine ſolche ausgelaufen ſeyn, aber an ſich heißt τόπος διθάλασσος nicht Untiefe, Sandbank. — Ἐποκέλλειν, hinauftreiben, anſtoßen laſſen. — V. 44. σανίς, asser, ein Brett. Τὰ ἀπὸ τοῦ πλοίου ſind Balken von dem durch die Gewalt der Wellen zerſtörten Schiff.)

28, 1 — 6. Erſt bei der Landung erfuhren ſie, daß ſie an der Inſel Malta geſtrandet ſeyen. Die Bewohner der Inſel nahmen die Schiffbrüchigen freundlich auf und erwärmten die von Kälte Erſtarrten durch ein Feuer. Bei dieſer Gelegenheit erfuhr Paulus eine Bewahrung Gottes, die ihn vor den rohen Inſulanern als mit höhern Kräften ausgeſtattet erſcheinen ließ. (V. 1. Was die Inſel Μελίτη anlangt, ſo lag eine Inſel dieſes Namens an der illyriſchen Küſte, welche heutigen Tags Meleda heißt. Die folgende Beſchreibung der Reiſe zeigt aber, daß nur Malta bei Sicilien gemeint ſeyn kann. Dieſe Inſel ward von phöniziſchen oder karthagiſchen Coloniſten bewohnt, welche daher βάρβαροι heißen *). — V. 2. πυρά, Holzhaufen, Holzſtoß. — Ἐφεστώς bedeutet eigentlich adstans, hier ſo viel als bedrängend, beläſtigend. — V. 3. φρύγανα, Reiswerk, zur Unterhaltung des Feuers. — Ἔχιδνα, Viper, giftige Schlange. Καθάπτω anbinden, anheften; hier iſt es, was ganz ungewöhnlich iſt, in mediſcher Bedeutung genommen. Daher in manchen Codd. die Lesart καθήψατο. Vergl. darüber die ausführliche Abhandlung in Suiceri thes. s. v. — Die abergläubige und wankelmüthige Menge iſt

*) Die Erwähnung der Δίκη, d. i. der rächenden Nemeſis, beweiſt dagegen nichts; denn einmal hatten viele Barbaren griechiſche Elemente in ihre religiöſen Anſichten aufgenommen, dann aber iſt die Idee einer vergeltenden Gerechtigkeit, die ſich in der Weltregierung offenbart, keinem Volke fremd, und Lc. kann für dieſelbe nur den bekannten griechiſchen Terminus geſetzt haben. — Die Tradition berichtet, daß ſeit dieſer Zeit die Inſel Malta ganz von Schlangen verſchont ſey.

eben ſo ſchnell bei der Hand, ihr richtendes, als ihr vergötterndes Urtheil zu ſprechen. Wenn man aber, um dem Wunderbaren auszuweichen, hier geſagt hat, daß die Schlange nicht giftig geweſen ſeyn mögte, ſo müſſen wir freilich geſtehen, daß dies nicht ausdrücklich bemerkt iſt; aber eben ſo gewiß iſt es nicht ausdrücklich geleugnet, und der ganze Ton der Erzählung führt offenbar darauf, daß alle Anweſenden die Schlange für giftig hielten. Wir können daher nur in dieſer Erzählung eine Erfüllung der Verheißung von Mr. 16, 17. ſehen.)

7—10. Ein angeſehener Römer, Namens Publius, hatte Beſitzungen auf Malta. Dieſer nahm ſich des Apoſtels und ſeiner Gefährten auf freundliche Weiſe an, eine Gefälligkeit, die Paulus durch Heilung ſeines Vaters erwiedern konnte. (V. 7. Die Römer hatten natürlich auch dieſe ſo nahe bei Sicilien belegene Inſel in Beſitz genommen, und ein Vornehmer, Namens Publius, hatte ſich ſogar auf Malta ſeßhaft gemacht. Es iſt möglich, daß dieſer zugleich obrigkeitliche Functionen verſah, aber nothwendig liegt das in dem Ausdruck πρῶτος nicht. — V. 8. δυσεντερία, Ruhr, Kolik mit Durchfall. — V. 10. Die τιμαὶ ſind von Unterſtützungen aller Art zu verſtehen, die ſie dem Apoſtel nicht bloß für die Zeit ſeines Aufenthalts, ſondern auch für die Abreiſe gewährten.)

11—15. Nach Ablauf von drei Monaten, als die Witterung wieder die Schiffahrt erlaubte, ſegelten die Reiſenden auf einem andern alexandriniſchen Schiff, das auf der Inſel überwintert hatte, weiter. In Syrakus legten ſie drei Tage an, und landeten darauf in Puteoli. Hier fanden ſie ſchon Gläubige, und gingen nun zu Lande nach Rom, von wo aus ihnen Brüder bis Forum Appium und Tres Tabernä entgegen kamen. (V. 11. παράσημον das Schiffszeichen, das am Vordertheil angebracht zu werden pflegte. Dieſes Schiff hatte die Bilder des Caſtor und Pollux, der Schutzgötter der Seefahrer, gewählt. — V. 13. Ῥήγιον, Stadt und Vorgebirge in Calabrien, das heutige Reggio. — Ueber δευτεραῖοι vergl. zu Joh. 11, 39. — Ποτίολοι, Puteoli, heißt gewöhnlich auf griechiſch Δικαιάρχεια. Daß in dieſer Stadt ſchon Brüder waren, iſt ein wichtiges Zeugniß für die ſchnelle Verbreitung des Evangeliums auch in Italien; ohne Zweifel war nemlich das Chriſtenthum von Rom dorthin gekom-

men, das mit Puteoli in reger Verbindung ſtand, weil dieſer Ort gleichſam der Hafen für größere Schiffe für die Weltſtadt war. Oſtium konnte nur von kleinen Schiffen beſucht werden. Daß Paulus die Erlaubniß erhielt, ſieben Tage bei den Gläubigen zu bleiben, zeugt von dem Wohlwollen des Julius. Gewiß war dieſer Centurio bei dem langen Umgang mit dem Apoſtel nicht ohne Regungen des Herzens geblieben, und durch ihn mogte nachher in Rom dem Paulus in mancher Beziehung in den militäriſchen Kreiſen, in denen er wirkſam ward, Bahn gemacht werden. [Vergl. Phil. 1, 13. 4, 22.] — V. 15. Forum Appium, eine Stadt an der via Appia, vergl. Horat. Sat. I. 5. 3. Eben an dieſer Straße lag auch tres tabernae, 6 Meilen von Rom. Vergl. Cic. ad Attic. I. 13.)

§. 6. Pauli Aufenthalt in Rom.

(Ap. Geſch. 28, 16 — 31.)

16. So war denn der große Heidenapoſtel in der Stadt angelangt, welche nach Gottes Ordnung die Königin der Welt in der alten, wie in der neuen Ordnung der Dinge werden ſollte. Die heterogenſten Elemente verſchmolzen ſich in dieſer ungeheuern Weltſtadt. Der Herr hatte ein großes Volk in ihr und eine blühende Gemeine ſammelte ſich aus den edeln Seelen, die in ihr wohnten, aber auch die Welt des Böſen hatte ihre mächtigſten Vertreter hier, und eben in der Perſon des regierenden Kaiſers Nero ſelbſt hatte ſie eine förmliche antichriſtiſche Erſcheinung aufgeſtellt. Vor ihn, dieſen Wüthrich, mußte Paulus, müſſe er ſich ſtellen (27, 24.), um das Evangelium Gottes zu vertreten und mit ſeinem Blute zu beſiegeln. Welche Empfindungen demnach das Herz des Apoſtels beſtürmten, als er die Stadt betrat, die zuerſt trunken werden ſollte von dem Blute der Heiligen und von dem Blute der Zeugen Jeſu (Offenb. 17, 6. 18.), und wie er einer brüderlichen Tröſtung und Stärkung im Geiſt bedürfen mogte, das begreift ſich leicht nach dieſen Bemerkungen. Hier am großen Mittelpunkt der Heidenwelt, fühlte Paulus, habe er ſeinen Beruf als Heidenapoſtel erſt in ganzer Ausdehnung erfüllt, deshalb hatte ſeine Sehnſucht lange dahin geſtanden (Röm. 1, 13.); aber mit der Erfüllung dieſer Sehnſucht trat ihm auch

die Empfindung von dem Ende vor die Seele, das er hier zu dulden haben werde. (Der στρατοπεδάρχης, dem die Gefangenen überliefert werden mußten, iſt der praefectus praetorio, die höchſte Militairbehörde der Stadt. Der Apoſtel erhielt indeß die Vergünſtigung, mit einem Soldaten, der nach römiſcher Sitte an ihn angeſchloſſen war, in einem Privathauſe [V. 23. 30. ἐν ἰδίῳ μισθώματι, vielleicht bei Aquila, der nach Röm. 16, 3. wieder in Rom war] zu wohnen. Da aber die Soldaten wechſelten und Paulus ſich vermuthlich auch von Zeit zu Zeit ſtellen mußte vor dem Präfecten, ſo konnte er doch auch bei dieſem Aufenthalt in einer Privatwohnung Eingang unter der kaiſerlichen Leibwache finden. Vergl. Phil. 1, 13.)

17 — 22. Wenige Tage nach ſeiner Ankunft berief Paulus die Einflußreichſten unter den Juden, um ſich vor ihnen zu verantworten und zu verhindern, daß ſie eine Oppoſition gegen ihn bildeten. Dieſe aber erklären, zwar von der Secte der Nazaräer und dem Widerſpruch zu wiſſen, den ſie erregte, allein gegen die Perſon des Apoſtels wollen ſie weder brieflich, noch mündlich Anzeige erhalten haben. Dieſe Erklärung iſt ſehr auffallend, wenn man erwägt, wie eifrig die Juden waren, dem Apoſtel überall hin Emiſſäre nachzuſenden; da überdies die Communication mit Rom ſo lebhaft war und Pauli Reiſe ſo lange gedauert hatte, ſo begreift man nicht, weshalb keine Warnung vor dem Apoſtaten nach Rom gekommen ſeyn ſollte. An eine Verhehlung der Wahrheit von Seiten der Juden iſt nicht zu denken, da gar kein Grund abzuſehen iſt, der ſie hätte veranlaſſen können, die Sache zu verſchweigen *). Schon zu 18, 1. ward aber bemerkt, was

*) Tholuck (in der Einleitung zum Commentar über den Römerbrief) meint, daß die Juden abſichtlich ihre Kenntniß vom Apoſtel Paulus und dem Chriſtenthum verhehlt hätten; indeß geſtehe ich, mir gar keinen Grund davon denken zu können. Das Einzige, was man annehmen könnte, wäre, daß ſie ſelbſt über die Beſchaffenheit dieſer neuen Parthei ungewiß geweſen wären und erſt hätten Zeit gewinnen wollen, um ſich aus eigener Anſchauung darüber zu unterrichten. Allein dieſe eigene Anſchauung mußten ſie ja längſt haben, da ſchon eine große Chriſtengemeine in Rom beſtand, an die Paulus ſchon vor mehreren Jahren ſeinen Brief abgelaſſen hatte. Eben deshalb behält aber dieſe ganze Stelle etwas Räthſelhaftes, das auch durch die Bezugnahme auf die Vertreibung der Juden durch Claudius nicht ganz

den Schlüſſel zu dieſer Schwierigkeit gibt. Unter Claudius waren die Juden und mit ihnen die Chriſten aus Rom vertrieben. dadurch waren die Verbindungen, welche die jeruſalemiſchen Juden dort hatten, unterbrochen. Nur ganz langſam und in der Stille kehrten die Juden unter Nero's anfänglich ſehr friedlicher Regierung zurück, und mit ihnen ſammelte ſich auch wieder die chriſtliche Gemeine. In Paläſtina war man aber von der Lage der Verhältniſſe in Rom nicht ſo genau unterrichtet, und ſo geſchah es denn, daß dorthin keine Anzeige gemacht ward, die ge-

gehoben wird. Paulus ſchrieb nemlich ſeinen Brief nach derſelben, als manche Juden, z. B. Aquila und Priſcilla, ſchon wieder dahin zurückgekehrt waren. Da nun der Apoſtel noch drei Jahre ſpäter ſelbſt nach Rom kam, ſo ſollte man denken, die Verbindungen Jeruſalems und ſeiner jüdiſch-theokratiſchen Häupter mit den römiſchen Juden hätten längſt wieder hergeſtellt ſeyn müſſen. Vielleicht ließe ſich daher dies ſagen: in Folge der Vertreibung der Juden aus Rom unter Claudius hielten die dortigen Chriſten, die aus den Heiden waren, es für angemeſſen, ſich von den Juden ſo entfernt als möglich zu halten; pauliniſche Schüler mogten ſchon damals in der Gemeine wirkſam geweſen ſeyn, und die Unabhängigkeit des Chriſtenthums vom Judenthum gepredigt haben. Im Briefe an die Römer finden ſich daher auch keine Spuren von judeiſtiſchen Irrthümern, vielmehr behandelt Paulus das Verhältniß des Evangeliums und des Geſetzes ganz objectiv; die Streitigkeiten, deren er im letzten Capitel des Briefes kurz Erwähnung thut, lagen mehr auf heidniſcher als auf jüdiſcher Seite, d. h. ſie waren aus mißverſtandener übertriebener Werthſchätzung der evangeliſchen Freiheit hervorgegangen. Denken wir uns die Stellung der römiſchen Gemeine ſo, dann erklärt ſich, wie ſich eben in dieſer der antijüdiſche Geiſt, der ſie ſpäter ſo ausdrücklich characteriſirt, dem Keime nach ſchon früh ausſprechen konnte, weshalb auch Paulus im Briefe an die Römer nicht ſelten auf die große Bedeutung des Judenvolkes in der Oeconomie Gottes hinweiſt. Und eben ſo konnte in der ungeheuern Stadt den Vorſtehern der Judengemeine füglich die Exiſtenz einer Chriſtengemeine in Rom unbekannt geblieben ſeyn, um ſo mehr als die Juden ein beſonderes Stadtquartier jenſeits der Tiber bewohnten, von dem ſich die Chriſten werden fern gehalten haben. Zugleich wird ſo begreiflich, wie die in Rom ſchreibenden Hiſtoriker, wie Tacitus, Suetonius u. a., in ihrer Erwähnung der Chriſten nach Claudius Zeit, ſtets ihre Verwandtſchaft mit den Juden unberührt laſſen konnten: ſie ſahen in den Chriſten eine ganz vom Judenthum geſchiedene höchſt gefährliche neue Secte. (Man vergl. hierüber §. 3. in der Einleitung zum Briefe an die Römer, wo die Verhältniſſe der jüdiſchen und heidniſchen Elemente in Rom näher in Erwägung gezogen werden.)

wiß nach keinem andern Ort hin unterlaſſen ſeyn würde. (V. 17. ſpricht der Apoſtel aufs Entſchiedenſte aus, daß er nicht auf directe Weiſe den väterlichen Sitten und Gebräuchen entgegen arbeite. [Vergl. das Nähere zu 21, 17.] — V. 19. Bei οὐχ ὡς iſt ἀλλά zu ergänzen; Paulus will bemerklich machen, daß er nichts wider ſein Volk im Sinne habe, daß man vielmehr ihn verfolge. — V. 20. ἐλπὶς τοῦ Ἰσραήλ bezeichnet die Erſcheinung des Meſſias. Vergl. zu Lc. 2, 25. — V. 22. Die Art, wie die römiſchen Juden über die Bekämpfung der Chriſten ſprechen, iſt eine ſolche, daß nicht wahrſcheinlich iſt, daß in Rom ſelbſt bereits Streitigkeiten der Art geweſen waren, wie z. B. in Galatien. Die Beſchaffenheit des Briefs an die Römer beſtätigt dieſe Annahme, indem nach dieſem Schreiben dort nur unbedeutende Reibungen ſtatt fanden. Vergl. das Nähere in der Einleitung zum Römerbriefe und zu Röm. 16, 17 ff.)

23 — 29. Daß die Juden in Rom mehr von den Chriſten, als einer anderwärts bekämpften Secte, denn als von einer in ihrer nächſten Nähe zu bekämpfenden, reden, zeigt auch das Folgende noch deutlich. Sie ſind über die Natur und die eigenthümlichen Lehren des Chriſtenthums ganz im Unklaren und vernehmen ſie, wie es ſcheint, aus Pauli Munde zum erſten Mal. Es entſteht auch, wie überall bei der erſten Predigt, ein Streit unter ihnen ſelbſt, indem einige dem Beweiſe der Meſſianität Jeſu Glauben ſchenken, andere nicht. Dieſer Zuſtand wäre unerklärlich, wenn nicht, wie oben ausgeführt ward, die Gemeine ſich erſt eben wieder in Rom geſammelt gehabt hätte. Der Apoſtel entließ aber die ſchwankenden Juden mit der Erinnerung an ein Strafwort des Propheten Jeſaias und ſtellte ihrem Unglauben den zu erwartenden Glauben der Heidenwelt gegenüber. (V. 23. Da die Verſammlung, in der Paulus redete, in ſeiner Wohnung war, iſt nicht unwahrſcheinlich, daß er ſich bei Aquila aufhielt; der immer ein Local für Verſammlungen in ſeinem Hauſe hatte. Vergl. Röm. 16, 3. — V. 26. Die Stelle aus Jeſ. 6, 9. 10. hat ſchon zu Mt. 13, 14. 15. ihre Erklärung gefunden. — V. 29. fehlt in vielen Codd., allein gewiß mit Unrecht. Man glaubte vermuthlich wegen des ἀπελύοντο V. 25., daß dieſe Worte überflüſſig wären. Allein dort iſt der Aufbruch vom Geſpräch, hier das völlige Weggehen aus dem Hauſe angedeutet.)

30. 31. Zwei ganze Jahre blieb der Apoſtel in dieſem Verhältniß und predigte ungehindert vor Jedermann. Die Zeitbeſtimmung leitet uns alſo mit dem Schluß der Apoſtelgeſchichte in das J. 65. im Frühjahr, da der Apoſtel im Frühling 63. in Rom angelangt war. Daß aber Paulus nach Ablauf dieſer zwei Jahre noch nicht den Märtyrertod ſtarb, ſondern im erſten Verhör vor Nero losgeſprochen ward und erſt in der zweiten Gefangenſchaft umkam, das wird in der allgemeinen Einleitung zum dritten Bande und in der Erklärung des zweiten Briefes an den Timotheus weiter dargethan werden. Hier nur fragt ſich, aus welchem Grunde Lc. in dieſer Art ſein Werk ſchließt? Es fehlt nemlich nicht nur jede nähere Angabe über den Proceß Pauli, man vermißt auch eine Schlußrede an Theophilus, einen Rückblick über das Ganze, kurz einen förmlichen Schluß des Werks. Allerdings iſt die Bemerkung nicht unwichtig, daß dieſe Erſcheinung daraus zu erklären ſey, daß Lc. die Begebenheiten eben ſo weit geführt habe, als ſie ſich damals entwickelt hatten, ſo daß wir hier zugleich ein Datum für die Abfaſſungszeit des Werkes haben. Allein geſetzt auch, Lc. hätte kein Factum weiter zu erzählen gehabt, oder alles in Rom Geſchehene bei Theophilus als bekannt vorausgeſetzt, ſo will dem Leſer doch immer bedünken, es hätte eines förmlichen Schlußſatzes bedurft. Ich geſtehe daher, daß mir die Hypotheſe von Heinrichs nicht unwahrſcheinlich dünkt, wornach Lc. beabſichtigt haben mag, noch ein drittes Buch hinzuzufügen, deſſen Abfaſſung indeß unterblieben ſeyn muß.

Schauen wir nun am Schluß dieſes merkwürdigen Denkmals der älteſten Kirche auf den Gang zurück, den die Entwicklung des Samenkorns des Wortes Gottes bisher genommen hatte, ſo gewahren wir drei große Abſätze oder Stufen in demſelben, die von Oſten nach Weſten fortſchreiten. Zuerſt finden wir das Evangelium allein unter den Juden wirkſam, und während dieſer Periode bildet Jeruſalem den Mittelpunkt des chriſtlichen Lebens; ſodann ſchreitet es fort an die Grenze der Heiden- und Judenwelt, und hier wird Antiochia das Cen-

trum der Thätigkeit; endlich gewinnt es feſten Fuß in der Weltſtadt der Heidenwelt ſelbſt, in Rom, und damit iſt der Sieg des Evangeliums über die Heidenwelt ausgeſprochen. Da um dieſelbe Zeit, als Petrus und Paulus in Rom wirkten und ihre Wirkſamkeit mit dem Märtyrertode verſiegelten, auch Jeruſalem zerſtört ward, war zugleich der univerſelle Character des Chriſtenthums gegen jeden Particularismus feſtgeſtellt. Die zwei erſten Momente ſind in der Apoſtelgeſchichte vollſtändig durchgeführt, an den dritten wichtigen Punkt leitet ſie nur heran. Die folgenden Briefe der Apoſtel enthalten aber im Grunde ſeine weitere Entfaltung, indem dieſe gleich Aeſten, in welche der Eine Stamm des Lebensbaums ſich ſpaltet, die mannigfachen Richtungen, die in ſeinem Keim ſchlummern, zu individualiſirter Ausbildung bringen. In dieſem allmäligen Uebergange des Evangeliums vom Volke Iſrael zu den Heiden liegt denn der Schlüſſel zu der merkwürdigen Erſcheinung, die mehr als alles Andere die göttliche Macht des Auferſtandenen beweiſt, daß nicht bloß in der Apoſtelgeſchichte, ſondern auch in der ganzen Verbreitung der Kirche, und den Schriften, welche den Kanon der chriſtlichen Kirche conſtituirten, die Zwölfe, welche den Herrn drei Jahre geſehen und mit ihm gelebt hatten, zurücktreten vor einem Manne, der Chriſtum kaum geſehen hatte und ſogar eine Zeitlang in blinder Wuth die Gläubigen verfolgte. Der Apoſtel Paulus ſteht da als ein Vorbild für die ganze abtrünnige Menſchheit, oder mindeſtens für Iſrael, das lange Zeit dem Herrn widerſtrebt, endlich aber noch ein mächtiges Werkzeug zur Vollendung der Pläne Gottes werden ſoll. Sein Leben und ſein Geiſt hatte ſich nach der gänzlichen Hingabe an ſeinen Herrn und Heiland ſo innig mit dem Seyn und Weſen Chriſti ſelbſt verſchmolzen, daß wir in den folgenden Betrachtungen ſeiner tiefſinnigen Briefe nicht etwas dem Evangelium Fremdes, ſondern ſeine eigentliche Natur zu finden überzeugt ſeyn können, die, in einem reichen Geiſt und tiefen Gemüth ſich abſpiegelnd, neben dem himmliſchen Adel, der ihr einwohnt, noch den Zauber perſönlicher, lebensfriſcher Erfahrung und den Schmuck geiſtvoller Entfaltung im Begriff an ſich trägt. Während wir daher bis jetzt mit den großartigſten, umfaſſendſten Erſcheinungen zu thun hatten, mit der Lebensentwicklung des Erlöſers und ſeiner Kirche, welche eine

möglichſt ausgedehnte Erweiterung des Blicks forderten, bieten ſich uns jetzt Unterſuchungen dar, bei denen einzelne Lehren oder Lebensverhältniſſe in die genaueſte ſpecielle Erwägung kommen; erſt das Schlußbuch des N. Teſtaments, die Apokalypſe, führt den Leſer auf den umfaſſendſten Standpunkt wieder zurück, indem ſie das Allgemeine wie das Beſondere gleichmäßig in ein Geſammtbild vereinigt.

Regiſter

über

die beiden erſten Bände des Commentars.

(Die lateiniſchen Zahlen bezeichnen den Band, die arabiſchen die Seite.)

A. Griechiſches Register.

Ἄβυσσος. I. 313.
ἄγγελος. I. 909 f. II. 731 f.
ἁγιάζειν. II. 305. ff.
ἅγιος τοῦ Θεοῦ. II. 168.
ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου. I. 475 ff.
ᾅδης. I. 305 f. 699 ff.
αἰών, οὗτος, μέλλων. I. 411 ff.
αἰώνιος. I. 412.
ἀλήθεια. II. 54. f. 207 f.
ἀληθής, ἀληθινός. II. 47.
ἀλίσγημα. II. 763.
ἀμπελών. I. 707.
ἀνάστασις. I. 659 f. 822 ff. II. 133. 150. 266.
ἀνάστασις τῶν νεκρῶν καὶ ἐκ νεκρῶν. I. 825.
ἀνατολή. I. 126.
ἀνθρωποκτόνος. II. 205.
ἀντί. I. 761.
ἀντίχριστος. I. 882.
ἀπογραφή. I. 128.
ἀπόστολος. I. 329 ff.
ἀποστοματίζειν. I. 617.
ἀπώλεια. II. 95.
ἄρτος τῆς ζωῆς. II. 146.
ἀρχή. II. 37 f.
ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς. II. 634.
ἀρχιερεύς. II. 439.
ἄρχωντοῦκόσμουτούτου. II. 287.
ἀφελότης. II. 632.
βάλλειν εἰς καρδίαν. II. 297 f.
βαπτίζειν εἰς ὄνομα II. 544 f.
βασιλεία τοῦ Θεοῦ, I. 163. II. 85. 466. f.
βασιλεία τῶν οὐρανῶν. I. 162.
βίος. I. 430.
βλασφημέω. I. 312.
βλασφημία. I. 408.
βοανέργες. I. 588. f.
βουλή. I. 593.

γενεά. I. 634. 911.
γίνεσθαι. II. 38. 41.
γινώσκειν. I. 255.
γλῶσσα. II. 612.
γλώσσαις λαλεῖν. II. 609 ff.
γλωσσόκομον. II. 213.

διαθήκη. I. 3.
διακρίνειν. I. 788.
διαλογισμός. I. 143. 314.
διδαχή. II. 628,
δίκαιος. I. 90.
δικαιοσύνη. I. 669. f.
δοξάζειν. II. 305 ff.

ἐγκαίνια. II. 249.
εἶναι. II. 37. 40.
εἶναι ἐν πνεύματι. II. 717.
εἰρήνη. II. 330.

εἰσέρχεσθαι. II. 241.
ἐκβάλλειν. II. 233.
ἐκλεκτός. I. 751. 813 f. 896 ff.
ἐκπορεύεσθαι. II. 345 f.
ἔκστασις. II. 716. f.
ἐλευθερία. II. 198 ff.
ἑλκύειν. II. 151 f.
ἐμβριμᾶσθαι. II. 267 f.
ἓν εἶναι. II. 252. 367 f.
ἐντολὴ καινή. II. 308.
ἐξηγεῖσθαι. II. 58.
ἐπίγνωσις. I. 379 f.
ἐπίσκοπος. II. 815. f.
ἐπισκιάζειν. I. 104.
ἔργον. II. 139 f. 317 ff.
ἐρχόμενος, ὁ. I. 360.
εὐαγγελικόν. I. 4. 6.
εὐαγγέλιον. I. 6.
εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους. I. 19.
εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους. I. 16.
εὐεργετής. II. 396.
εὐνοῦχος. II. 692.
εὐχή. II. 794.
ἕως οὗ. I. 61.

ζητεῖν. II. 180.
ζωή. II. 42. 150. ff.
ζωὴ αἰώνιος. II. 95 f.

ἡμέρα κυρίου. I. 867 ff. II. 211.

θάνατος. II. 95.
Θεὸς ἄγνωστος. II. 783. f.

ἱεράτεια, ἱεράτευμα, ἱερωσύνη. I. 91.
Ἰησοῦς. I. 40.
ἵνα. I. 57. f. 452 f.

καθαρισμός. I. 136.
καθῆσθαι ἐκ δεξιῶν. II. 452.
καιροὶ ἀναψύξεως. II. 636.
καιρός. II. 393.
καλεῖσθαι. I. 102.
καρδία. I. 116. 144. 834.
κατά. I. 12.
κέντρον II. 702.
κλάσις ἄρτου. II. 628.
κλητός. I. 751. 813 f.
κοιμᾶσθαι. II. 263.
κοινωνία. II. 628.
κόλπος. II. 58.
κόλπος Ἀβραάμ. I. 699.
κόσμος. II. 47.
κόσμος οὗτος. II. 277 f.
κράσπεδον. I. 846.
κράτιστος. I. 88.
κρίσις. II. 287 f.
κύριος, ὁ. I. 538. f.

λακτίζειν. II. 702.
λατρεία. II. 345.
λέγεσθαι. I. 46.
λόγος. II. 29. ff.
λύτρον. I. 761 f.
λυτροῦσθαι. II. 528.
λυτρωτής. II. 675.

μένειν. II. 141. 160. 197.
μήποτε. I. 452. f.
μικρός. I. 365. 559. f.
μόναι. II. 312.
μονογενής. II. 53. f.
μυστήριον. I. 450.

νεώτεροι. II. 652. f.
νομίζεσθαι. II. 774.
νοῦς. I. 143. 684.

ξύλον. II. 741.

ὄνομα. I. 575. II. 319. f. 343.
ὄπτεσθαι τὸν Θεόν. I. 210.

παῖς Θεοῦ. II. 634 f.
παλλιγγενεσία. I. 743.
παραβολή. I. 439. ff.
παράδεισος. I. 690 f.
παράκλησις. I. 138 f.
παράκλητος. II. 322 f.
παρασκευή. II. 388.
παρθένος. I. 59.
παρουσία. I. 879. ff.
πάσχα. II. 382. ff.
πεντηκοστή. II. 602.
πιστικός. II. 278.
πίστις. I. 263. 480. 544. 788.
πληροῦσθαι. II. 602.
πληροφορέω. I. 84.
πνεῦμα ἅγιον. I. 94. 104. II. 184 ff.
πνεῦμα Ἰησοῦ. II. 772.
πρεσβύτερος. II. 814. ff.
πρόγνωσις. II. 620.
προσευχή. I. 198.
προσήλυτος. II. 715.
προσκαρτερέω. II. 631.
προσκυνεῖν. I. 71.
πρωτότοκος. I. 61.
πτωχός. I. 207.
πύθων. II. 776 f.

ῥάββι. I. 846.
ῥεμφᾶν. II. 677.
ῥῆμα. I. 111.

σάββατα. II. 519.
σάββατονδευτερόπρωτον. I. 385.
σάρξ. II. 50 ff.
σὰρξ καὶ αἷμα. II. 418. f.
σεβόμενος τὸν Θεόν. II. 715.
σκάνδαλον. I. 562. ff.
σκηνόω. II. 52.
σκότος. II. 45.
σκυτοτόμος. II. 790.
σοφία. I. 372. 378. 684. II. 33 ff.
σπερμολόγος. II. 783.
σπλάγχνα, σπλαγχνίζεσθαι. I. 126.
συμβιβάζω. II. 709.
συμπληροῦσθαι. II. 602.
συναγωγή. I. 198.
συναλίζεσθαι. II. 585 f.
συνέδριον. II. 439. ff.
σύνεσις. I. 152. 684.
συνέχεσθαι. II. 790.
σῶμα. II. 413 ff.
σωτηρία. II. 642.

ταπεινός. I. 207. 383.
τάρταρος. I. 305.
τέλειος. I. 233.
τηρεῖν. II. 321.
τοῦτό ἐστι. II. 421 f.

υἱὸς Θεοῦ, ἀνθρώπου. I. 105 ff. 520 ff. II. 70. 253.
υἱὸς τῆς ἀπωλείας. II. 364.
ὑπέρ. I. 761.
ὑψωθῆναι. II. 288.

φοβούμενος τὸν Θεόν. II. 715.
φρόνησις. I. 684.
φυλακή. I. 305. 579. f.
φυλακτήριον. I. 845.
φῶς. II. 44. 189 f.

χάρις. II. 55.
χειροθεσία. II. 664.
χολή. II. 691.
χρηματίζειν. I. 72.
χριστός. I. 40.
χρόνοι ἀποκαταστάσεως. II. 636 ff.

ψευδοπροφῆται, ψευδόχριστοι. I. 881 f.
ψυχή. I. 834.

ὥρα. II. 282.
ὡς ἐπί. II. 781.

B. Deutſches Regiſter.

Abel. I. 862.
Abendmahl. II. 154 ff. 410 ff.
Ächtheit der Kindheitsgeſchichte Jeſu. I. 80 ff.
Ächtheit der zweiten Speiſungsgeſchichte. I. 511 ff.
Ägypten (Chriſti Aufenthalt daſelbſt). I. 73 ff.
Agabus (Prophet). II. 727.
Agape. II. 629.
Ananias und Sapphira. II. 650. ff.
Ananias in Damascus. II. 705.
Anbetung (wahre Gottes). II. 114 ff.
Anbetung (Chriſti). II. 132.
Anbetung (Pauli von den Heiden in Lyſtra). II. 748 f.
Anfechtung (Johannis des Täufers). I. 360 ff.
Anführung der Schrift von Engeln. I. 96.
Anhauchen der Jünger. II. 533 f.
Annageln der Füße bei der Kreuzigung. II. 483.
Apollos. II. 798.
Apoſtelgeſchichte (Chronologie in derſelben). II. 572 ff.
Apoſtelgeſchichte (Ächtheit derſelben). II. 566. ff.
Apoſtelgeſchichte (Quellen derſelben). II. 569 ff.
Apoſtelgeſchichte (Zeit und Ort ihrer Abfaſſung). II. 567 f.
Apoſtelwahl. II. 596 ff.
Aquila. II. 789 f.
Aſiarchen. II. 808.
Auferſtehung (Chriſti). II. 508 ff.
Auferſtehung (der Todten mit Chriſto). II. 498 f.
Auguſtus. I. 128.

Barabbas. II. 470.
Barjeſus. II. 739.
Barnabas. II. 649.
Barſabas. II. 600.
Beelzebub. I. 348.
Begräbniß (Jeſu). II. 499. ff.
Bergpredigt. I. 198. ff.
Berufung (der Heiden). I. 270. II. 713 f.
Beſitz (irdiſcher Güter). I. 736 ff.
Bethesda. II. 126.
Bethlehem. I. 63. 67.
Bethlehem (Mord der Kinder daſelbſt). I. 75.
Bethſaida. I. 485.
Bürgerrecht (römiſches). II. 779.

Cäſarea. I. 517.
Cenſus (des Quirinus). I. 128.
Chagigah. II. 390.
Chriſten (Entſtehung des Namens der). II. 726.
Citationen (des A. T. nach den Siebzig). I. 473.
Claudia Procula. II. 471.
Concil der Apoſtel. II. 752.

Daniel (Ächtheit ſeiner Weiſſagungen). I. 888.
Dämoniſche. I. 289 ff.
Diakonen. II. 660 f.
Diakoniſſen. II. 654.
Dreieinigkeit. II. 545. ff.

Ehe (ſymboliſch aufgefaßt). I. 691 f. II. 104 f.
Ehebrecherin (Geſchichte der). II. 189. 214. ff.
Ehebruch. I. 420.
Eheloſigkeit. I. 729 ff.
Eheſcheidung. I. 223 f. 722 f.
Eid. I. 225 f.
Einheit der Gläubigen. II. 368.
Einſetzung des Abendmahls. II. 410 ff.

Einzug in Jeruſalem. I. 798 ff.
Elias (ſein Verhältniß zum Täufer). I. 369 f. 541 f.
Eliſabeth. I. 89 f.
Eliſabeth ſegnet Maria. I. 113.
Emmaus. II. 527.
Endloſigkeit der Strafen. I. 412 f.
Engelerſcheinungen. I. 50 f. II. 71. 127.
Erſcheinungen des Auferſtandenen. II. 525 ff.
Eſſäer. I. 169.
Evangelien (Verhältniß der ſynoptiſchen zu einander). I. 9. ff.
Evangelienſammlung, ihr Character. I. 6.
— — ihre Entſtehung. I. 3.
Evangelium des Johannes. II. 1.
— — (Ächtheit des Schluſſes). II. 550. ff.
Evangelium des Lucas. I. 21.
— — des Marcus. I. 18.
— — des Matthäus. I. 12.

Faſten. I. 317 f.
Feſtus (Amtsantritt). II. 798.
Fiſchzug (ſymboliſche Bedeutung deſſelben). II. 553.
Fleiſch und Blut eſſen. II. 154 f.
Frauen unterhalten Jeſum. I. 436.
Freiheit (ihr Weſen). II. 198 f.
— (Verhältniß zur Nothwendigkeit). I. 875 ff.
Furcht vor Gott. I. 92.
Fußwaſchen (ſymboliſche Bedeutung deſſelben). II. 293. 299. f.

Gabbatha. II. 478.
Gabriel. I. 98.
Galiläa. I. 78.
Gallio. II. 792.
Gamaliel. II. 657.
Gebet. I. 713 f.
— (im Namen Jeſu). I. 573. II. 320.
— an Jeſus. II. 681.
Gebot (das größeſte) I. 832 f.
— der Liebe. II. 408 f.
— (Weſen des göttlichen). II. 292 f.
Geburt Jeſu. I. 48 f.
Gehenna. I. 221.
Geiſt (heiliger, Verhältniß zum Sohn). II. 349 f.
Gelübde (Pauli). II. 793 ff.
Genezareth. I. 282.
Gerechtigkeit (aus dem Glauben). I. 670 f.
Gergeſener (dämoniſcher.) I. 299 f.
Geſang (in der älteſten Gemeine). II. 630.
Geſetzbeobachtung (bei den Judenchriſten). II. 753 ff. 824.
Gethſemane. II. 426.
Glaubwürdigkeit (der evangeliſchen Geſchichte). I. 29 f.
Gnade (inwiefern unwiderſtehlich). II. 703 f.
Golgatha. II. 482 f.
Gott Abrahams, Chriſti. I. 828. f.
Götter des Polytheismus, keine Dämonen. II. 777 ff.
Gut (Begriff des wahren). I. 734 f.
Gütergemeinſchaft (in der alten Kirche). II. 646 f.

Häreſie (Weſen derſelben). II. 666.
Halle Salomo's. II. 633.
Handwerk Pauli. II. 789 f.
Harmonie der evangeliſchen Geſchichte. I. 23.
Heidenchriſten (Verhandlungen wegen der). II. 724. f.
Heilungen im Namen Jeſu. I. 560 f.
Herodianer. I. 392. 815.
Herodis Tod. II. 734 f.
Herrſchaft der Gläubigen. I. 744. 756 ff.
Himmelfahrt Chriſti. II. 583 ff.
— — (ihr Verhältniß zur Auferſtehung). II. 592 f.
— — (Gründe ihrer Auslaſſung bei Mt. u. Joh.). II. 594 f.
Hirte (Chriſtus der wahre). II. 238.
Hochzeitliches Kleid. I. 810 f.
Höhle (in der Jeſus geboren). I. 131.
Hoheprieſter weiſſagt. II. 272.
Hoheprieſterliches Gebet. II. 355 f.

Jakobus, der Bruder des Herrn. II. 733. 823 f.
Jeſu Genealogie. I. 39 f.
— Geburt. I. 48. 127 f.
— Geburtsort. I. 131.
— Entwicklung. I. 145. f.
— Theilnahme an der Reinigung. I. 136 f.
— Verhältniß zum Geſetz. I. 136. 364 f.
— — zu ſeinen Ältern. I. 149 ff.
— Verklärung. I. 532 ff.
Jeſus fragt im Tempel die Prieſter. I. 149 ff.

Immanuel. I. 59. f.
Johannes der Evangeliſt (ſein Character). II. 5 f.
— — (ſeine Perſon). II. 3 f.
Johannes der Täufer (ſeine Geburt). I. 117.
— — (zeugt von Chriſto). II. 60 f.
— — (ſein Verhältniß zu Chriſtus). I. 155 f.
— — (fragt Jeſus durch ſeine Jünger). I. 360 ff.
— — (ſein Tod.) I. 481 ff.
Johannesjünger getauft. II. 799.
Joſeph von Arimathia. II. 503.
Irrthum Petri. II. 757.
Judas Galiläus. II. 659.
Judas Iſcharioth. I. 331. II. 454 ff.
— — (Kritik ſeines Charakters.) II. 458 ff.
Juſtizverfaſſung der Juden. II. 439 f.

Kajaphas. II. 440.
Kampf in Gethſemane. II. 426 f.
Kandake (Königin v. Meroe). II. 692.
Kapernaum. I. 194.
Kidron. II. 426.
Kindertaufe. II. 775 ff.
Kindheitsgeſchichte Jeſu (ſcheinbare Widerſprüche in derſelben). I. 146 ff.
Kommen Chriſti. II. 313 f. 351.
Kommen des Vaters. II. 328.
Kornelius. II. 713.
Kreuzigung (ſymboliſche Bedeutung derſelben). II. 289.

Lamm Gottes. II. 64 ff.
Laubhüttenfeſt. II. 170 f. 182.
Leben der erſten Chriſten. II. 626 f.
Legitimation der Propheten. I. 793 f.
Lehrſtand (ſein Verhältniß zur Kirche). II. 779 f.
Leiden Chriſti (Zweck deſſelben). II. 430 f. 493 ff.
Leidensgeſchichte (Weſen derſelben). II. 374 ff.
Leidensgeſchichte (ſymboliſche Bedeutung derſelben). II. 474 f. 487 f.
Leviratsehe. I. 821.
Liebe Gottes. I. 835 ff. II. 130.
Liebe (Weſen derſelben). II. 326 ff.
Literatur. I. 33.

Magier (Ankunft derſelben). I. 62.
Mahl (im Reiche Gottes). I. 271 ff. II. 423 f.
Mahl (letztes Jeſu). II. 378 ff.
Maria (war eine Erbtochter). I. 42.
— (ihre Erwählung) I. 43.
— (ihre Verkündigung). I. 101.
— (ihre Glaubensprüfung). I. 143. 427.
Markus (Aechtheit des Schluſſes). II. 587 f.
— Johannes, verläßt Paulus. II. 740 f.
Matthäus (wird berufen). I. 315.
Menſchenpaar (ein einiges). II. 786.
Meſſias (der leidende) I. 526 f.
Meſſiasanſichten der Juden. I. 114 ff. 139 ff.
Mikrologie der Phariſäer. I. 851 f.
Mittheilung des Geiſtes (vor der Taufe). II. 724.
— (nur durch die Apoſtel). II. 688.
Molochsdienſt. II. 677.
Monophyſitiſche Ausdrucksweiſe II. 780 f.
Mythen im N. T. I. 148 ff.

Namen der Engel. I. 98.
Nathanael. II. 69 ff.
Nazareth. II. 69.
Nikodemus. II. 83 ff.
Nichtwiſſen und Nichtwollen. 780 f.

Ölberg. II. 595.
Opfer Chriſti. I. 769.

Parabel (ihr Verhältniß zur Fabel). I. 439 f.
— (ihr Zweck). I. 449 f.
Paradies. I. 699.
Paſſahmahl. II. 382.
Pauli Bekehrung. II. 696 f.
— (Berufung zum Apoſtel der Heiden). II. 708.
— (Flucht von Damaskus). II. 710.
— (Aufenthalt in Arabien). II. 708.
Paulus (hatte keine helleniſche Bildung). II. 788.
— (in Philippi). II. 774 ff.
— (in Theſſalonich). II. 780.
— (in Beröa). II. 781.
— (in Athen). II. 781 f.
— (in Korinth). II. 789.
— in Epheſus). II. 798 f.
— (ſeine Rede in Milet). II. 813 f.
— (ſeine Gefangenſchaft in Cäſarea). II. 831 f.
— (ſein Schiffbruch). II. 842 f.

Paulus (ſein Aufenthalt in Malta). II. 846 f.
— (ſeine erſte Gefangenſchaft in Rom). II. 848 f.
Petri Verhältniß zu den übrigen Apoſteln. I. 524 ff.
— Fall geweiſſagt. II. 407.
— (Erzählung deſſelben). II. 444 ff.
— (Kritik derſelben). II. 446 ff.
— Tod geweiſſagt. II. 556 ff.
— erſte Verhaftung. II. 639.
— zweite Verhaftung. II. 655.
— dritte Verhaftung. II. 728 ff.
Petrus (ſein Schatten heilt). II. 655.
Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes. II. 329 f.
Phariſäer. I. 168. f. 839 ff.
Philippus, der Diakonus. II. 683 f. 822.
Pfingſtfeſt (Feier des erſten). II. 602 ff.
Pontius Pilatus. II. 463 ff. 474 ff.
Prädeſtination. I. 453 ff.
Predigt (erſte an Heiden). II. 723 ff.
Presbyteren. II. 660 ff.
Priſcilla. II. 789.
Prieſterclaſſen. I. 89.
Proſelytenſucht. I. 849 ff.
Proſelytentaufe. I. 156 f.
Prüfung der Propheten. I. 792 ff.

Quirinus. I. 129.

Reichthum. I. 739 f.
Richter der Lebendigen und Todten. II. 723.

Sadducäer. I. 168. f. 820 f.
Salz (ſymboliſche Bedeutung deſſelben). I. 565 ff.
Samariter. I. 586. II. 110. 113.
Sammlung aller Gläubigen. I. 909.
Satzungen der Phariſäer. I. 844.
Saulus (verfolgt die Chriſten). II. 700 f.
Schlange (die eherne). II. 93.
Schriftſinn (tieferer). I. 58.
Schuld (perſonelle und Geſammtſchuld). II. 227 f. 620.
Schutzengel. I. 568 ff. II. 732 f.
Schwur Chriſti. II. 451.
Selbſtcommuniciren der Geiſtlichen. II. 417.
Selbſterniedrigung. I. 656. f.
Selbſtverläugnung. I. 354 f.
Sergius Paulus. II. 739. ff.
Siloah. II. 229.
Simon Magus. II. 684 ff.
Skeuas und ſeine Söhne. II. 805.
Sonntagsfeier. II. 812.
Speichel (Heilung dadurch). II. 229.
Speiſegeſetze (ihre typiſche Bedeutung). II. 718 f.
Standpunkt verſchiedener bei Gleichniſſen). I. 319.
Stellvertretung Chriſti. I. 758. ff.
Stephanus. II. 660.
Stephanus Vertheidigungsrede. II. 668 ff.
— Tod. II. 681.
Stern der Magier. I. 69.
Stimme (himmliſche). I. 177. II. 285.
Streit im Synedrium. II. 829 f.
— zwiſchen Paulus und Barnabas. II. 768 f.
Subordination des Sohnes. II. 331 f.
Sündenvergebung (verbunden mit der Auferſtehung). II. 745.
Sünde wider den h. Geiſt. I. 404 ff.
Symbole in den Handlungen Chriſti. I. 781 ff.

Taube (Symbol des heiligen Geiſtes). I. 178.
Tabitha. II. 712 f.
Taufe Chriſti. I. 155. 174 ff.
— der Proſelyten. I. 156.
— des Täufers. I. 157 f.
— dreifache. I. 173 f.
— (Einſetzung des Sakraments d. T.) II. 542 ff.
Taufformel. II. 543. 547.
Tempel gereinigt. I. 784 ff.
Tempelſchatz. I. 866.
Teufel (Lehre vom). I. 181. 289 ff. II. 204 ff.
Theophilus. I. 87.
Theudas. II. 657.
Thomas (ſein Character). II. 534 ff.
Thür (Durchgang durch die verſchloßne). II. 530.
Timotheus bekehrt. II. 770 f.
Tod Chriſti (wirklicher). II. 501 f. f. 512 ff.
Todtenerweckung des Jünglings zu Nain. I. 273 ff.
— — des Lazarus. II. 256 ff.
Todesſtrafe (den Juden verboten). II. 464.
Träume (Offenbarung durch). I. 54.
Tugend (ungenügend zur Rechtfertigung). II. 721.
Typik d. A. T. II. 93.

Überſetzung der Siebenzig. I. 472.
Unterricht (folgt auf die Taufe). II. 625.
Urtheil Chriſti über die Römer. I. 817.

Verbreitung des Chriſtenthums. II. 682.
Verdoppelungen im Mt. I. 298.
Vereinigung der Kinder Gottes. II. 245.
Vergebung der Sünden. I. 125. 229. 312 f.
Verfolgungen der Kirche. I. 884 f.
Vergeltung (Idee derſelben). I. 228 f.
Verhältniß des Geſetzes zum Evangelium. I. 670 ff.
— vom Erkennen und Thun. II. 174 ff.
— des Vaters zum Sohn. II. 315 ff.
Verklärung Chriſti. I. 532 ff.
— (dreifache Chriſti). II. 358 f.
— des Leibes. II. 508 ff.
Verlornes Kind. II. 363 f.
Verſammlungen (nächtliche). II. 731.
Verſammlungsörter. II. 630.
Verſöhnung (Idee derſelben). II. 96 f.
Verſuchung Chriſti. I. 181 ff.
Vollendung der Gläubigen. II. 365.

Wache (am Grabe Chriſti). II. 505.
Wahl der Kleriker. II. 596 f.
Waſſer des Lebens. II. 111 ff. 183 f.
Weinſtock (Gleichniß vom) II. 334 ff.
Weiſſagung (Weſen derſelben). I. 873 f.
Wiederbringung aller Dinge. I. 412 f.
Wiedergeburt im A. T. I. 366.
— im N. T. II. 86 ff.
Wiederkunft Chriſti. I. 870 ff.
Wiedertaufe. II. 802.
Wirkungen des heiligen Geiſtes. II. 346 f.
Wort (das göttliche). II. 30 f.
— (Vereinigung der Lehre deſſelben mit der Meſſiasidee.) II. 35 f.

Zacharias (wird ſtumm). I. 99.
— (wird geheilt). I. 118.
— (ſeine Meſſiasanſichten). I. 120 ff.
— der Sohn des Barachias. I. 862.
Zagen Chriſti. II. 427 ff.
Zeichen des Menſchenſohnes. I. 905.
Zeit der Geburt Jeſu. I. 73.
— des Täufers. I. 89.
— des Auftretens d. Täufers. I. 158.
— des Paſſahmahls Jeſu. II. 388 ff.
Zeugniß (erſtes des Täufers von Jeſu). II. 60.
— (zweites des Täufers von Jeſu). II. 100.
Zorn Gottes. I. 578. II. 107.
Zukunft Chriſti. I. 871 ff.
Zuſammenhang von Sünde und Übel. I. 311. 639. f.
Zuſtand nach dem Tode. I. 697 ff.

Th.

Olshausen, Hermann,

Biblischer Commentar über sämmtliche Schriften des Neuen Testaments zunä
chst für Prediger und Studirende

Bd.: 2

Königsberg 1834

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- Th Ex 705 -2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11285004-9